« COMMUNION » OU « CONFUSION » DES ÉTATS ?

L'expérience des communautés nouvelles plurivocationnelles relue à la lumière de la notion d'« état » au concile Vatican II

Thèse

Rick van Lier

Doctorat en théologie

Philosophiae Doctor (Ph. D.)

Québec, Canada

© Rick van Lier, 2019

« COMMUNION » OU « CONFUSION » DES ÉTATS ?

L'expérience des communautés nouvelles plurivocationnelles relue à la lumière de la notion d'« état » au concile Vatican II

Thèse

Rick van Lier

Sous la direction de :
Prof. Gilles Routhier

RÉSUMÉ

Durant la période qui a suivi la tenue du concile Vatican II (1962-1965), l'Église catholique a vu naître plus de 750 nouvelles communautés religieuses dans pas moins d'une quarantaine de pays à travers le monde. Parmi elles, nous retrouvons lesdites communautés nouvelles plurivocationnelles, représentant environ 24 % de l'ensemble. Composées d'hommes et de femmes, elles réunissent en une même appartenance communautaire et juridique des fidèles représentant l'ensemble des états constitués dans l'Église : des ministres ordonnés, en l'occurrence diacres et prêtres, des personnes laïques, célibataires ou mariées – dans certains cas avec leur famille –, ainsi que des personnes célibataires consacrées à Dieu au moyen des conseils évangéliques (chasteté, pauvreté, obéissance). Leur idéal : la communion des états. En cela, elles disent trouver dans l'enseignement de Vatican II leur source d'inspiration et de légitimation.

Tandis que pour nombre de fondations plurivocationnelles l'expérience pluriétatique est marquée par des réussites, d'autres communautés, en revanche, ont connu des difficultés notables. L'idéal de la communion des états fut marqué par diverses formes et divers degrés de confusions et de tensions entre les états représentés. Quelle est la source, l'origine ou la cause des difficultés rencontrées et, le cas échéant, y en aurait-il plusieurs ? Quelles seraient, dès lors, les voies de résolution à envisager ? Prenant en compte les aspects psychosociologiques et canoniques liés à la problématique, l'étude se concentre prioritairement sur les aspects théologiques, nommément ecclésiologiques, impliqués. Sur ce plan, la notion d'« état » se révèle centrale et constitue la porte par laquelle les questions sont abordées.

Partant des hypothèses attribuant les confusions et les tensions expérimentées à des méconnaissances identitaires de la part des membres concernés, à des lacunes définitoires relatives aux diverses notions étatiques employées, puis à la présence implicite mais agissante de principes, théoriques et pratiques, présidant à la détermination des états,

l'étude présente une analyse de la notion d'« état » au concile Vatican II dans le but ultime d'éclairer, à la lumière du Concile, la problématique initiale.

Passant en revue, à l'aide d'une grille d'analyse en dix catégories thématiques, l'ensemble des textes conciliaires se reportant à l'état des clercs, à l'état des laïques, à l'état des religieux, puis à l'état du célibat sanctionné par l'Église et à l'état du mariage sacramentel, le parcours proposé permet d'étayer une série de trois thèses relatives à l'enseignement de Vatican II au regard des états des fidèles, d'où ressortent un nombre équivalent de recommandations conclusives adressées aux communautés nouvelles plurivocationnelles.

Premièrement, le Concile, grâce aux traits caractéristiques, communs et particuliers, qu'il attribue aux différents états concernés, permet d'éclairer positivement les méconnaissances identitaires pointées au départ. À cet égard, la contribution de l'étude consiste à mettre en relief ces traits caractéristiques disséminés à même les textes conciliaires. Il en ressort une première recommandation, consistant à connaître les traits de chacun des états, à partir des textes conciliaires, lus et interprétés au moyen des présentations descriptives offertes dans cette étude.

Deuxièmement, le Concile, en ce que ses textes comportent un certain nombre d'imprécisions langagières et de lacunes définitoires, peut potentiellement ou possiblement contribuer aux confusions et aux tensions expérimentées. À cet égard, l'étude contribue à la résolution des difficultés visées en proposant des distinctions et des définitions palliatives. Il en ressort une seconde recommandation, consistant à faire un usage éclairé des notions se reportant aux états des fidèles, usage qui commande, au préalable, d'avoir distingué clairement et défini de manière univoque les termes employés.

Troisièmement, le Concile, sans offrir de solutions immédiates, témoigne de la présence souvent implicite de déterminants principiels de nature diverse et de questions irrésolues requérant d'être traitées. À cet égard, l'étude contribue à la résolution des difficultés visées en pointant une série de huit principes en cause, en en nommant leurs multiples natures, en les rattachant aux divers états impliqués, puis en exposant les questions litigieuses qui s'y rapportent. Il en ressort une dernière recommandation, consistant à reprendre l'exercice mené et à tenter de trouver, sur cette base, des solutions appropriées.

Enfin, de manière prospective et critique, l'étude s'intéresse aux notions de « communauté nouvelle plurivocationnelle », de « communion des états [de vie] » et de « laïques consacrées », en plus de proposer des axes théologiques et des avenues canoniques au profit des couples mariés engagés au sein des fondations plurivocationnelles.

ABSTRACT

During the period following the Second Vatican Council (1962-1965), the Catholic Church saw the birth of more than 750 new religious communities in no fewer than forty countries around the world. Among them, we find the so called new plurivocational communities, representing about 24 % of all new communities. Composed of men and women, they bring together in the same community and legal membership faithful representing all the states constituted in the Church: ordained ministers, in this case deacons and priests; lay people, single or married, some with their families; and singles consecrated to God by means of evangelical counsels (chastity, poverty, obedience). The ideal of the plurivocational communities is the communion of states. In this, they say they find in the teaching of Vatican II their source of inspiration and legitimation.

While for many plurivocational foundations the multi-state experience is marked by successes, other communities have experienced significant difficulties. The ideal of the communion of states was marked by various forms and degrees of confusion and tension between the states represented. What is the source, origin or cause of the difficulties encountered ? Would there be more than one ? What are the avenues of resolution to consider ? Taking into account the psychosociological and canonical aspects related to the problematic, the study focuses primarily on the theological aspects, namely ecclesiological, involved. In this regard, the notion of “state” is central and is the frame through which issues are addressed.

The study presents an analysis of the notion of “state” at the Second Vatican Council with the ultimate goal of illuminating, in the light of the Council, the initial problematic. Its hypotheses attribute the confusion and tensions experienced by the members concerned to misunderstandings of their respective identities, to deficiencies relating to the various concepts of state, and to implicit but active theoretical and practical principles defining the different states.

Using a grid of analysis in ten thematic categories, the study reviews all the conciliar texts referring to the state of the clergy, to the state of the laity, to the state of the religious, to the state of celibacy sanctioned by the Church and to the state of sacramental marriage. The proposed method supports a series of three theses relating to the teaching of Vatican II with regard to the states of the faithful, from which stand out an equivalent number of concluding recommendations addressed to new plurivocational communities.

Firstly, thanks to the common and particular characteristic features which it attributes to the various states concerned, the Council makes it possible to shed positive light on the misunderstanding of identities pointed out at the outset. In this respect, the contribution of the study is to highlight these characteristic features disseminated in the conciliar texts. The first recommendation is to know the features of each state, based on the conciliar texts, read and interpreted through the descriptive presentations offered in this study.

Secondly, the Council, in that its texts contain a certain number of linguistic imprecisions and definitional gaps, can potentially or possibly contribute to the confusion and tensions experienced. In this respect, the study contributes to the resolution of the difficulties concerned by proposing distinctions and palliative definitions. A second recommendation emerges, which consists in making an informed use of the notions referring to the states of the faithful, a practice which requires, beforehand, to have clearly distinguished and unequivocally defined the terms used.

Thirdly, the Council, without offering immediate solutions, testifies to the often implicit presence of principled determinants of various kinds and unresolved issues needing to be looked at. In this regard, the study contributes to the resolution of the difficulties by pointing out a series of eight principles and naming their multiple natures, connecting them to the various states involved, and then exposing the contentious issues related to them. A final recommendation is to resume the exercise and to find appropriate solutions on that new basis.

Finally, in a prospective way, the study critically engages the notions of “new plurivocational community”, “communion of states [of life]” and “consecrated lay people”, in addition to proposing theological axes and canonical avenues for the benefit of married couples committed to the plurivocational foundations.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ ..... **III**

ABSTRACT ..... **VI**

TABLE DES MATIÈRES ..... **IX**

LISTE DES TABLEAUX ET DES SCHÉMAS ..... **XLI**

LISTE DES ABBRÉVIATIONS ET DES SIGLES ..... **XLII**

DÉDICACE ..... **XLIX**

REMERCIEMENTS ..... **L**

INTRODUCTION GÉNÉRALE **1**

1. Objet étudié :
les communautés nouvelles plurivocationnelles **1**

2. Sujet abordé :
la communion des états **12**

3. Problème visé :
la confusion des états **13**

4. Questionnement initial :
les causes des difficultés rencontrées et leurs voies de résolution **21**

5. Trois niveaux d'analyse possibles **22**

5.1 Analyse de nature psychosociologique 22

5.2 Analyse de nature canonique 24

5.3 Analyse de nature théologique, nommément ecclésiologique 28

6. Un concept clé :
la notion d'« état » **30**

7. Question de recherche générale : la signification de la notion d'« état » ? 31

8. Deux voies exploratoires possibles 32

8.1 Une voie empirique : l'expérience des communautés nouvelles plurivocationnelles 33

8.1.1 Les raisons de notre recul 34

8.1.2 Le terreau d'où surgissent nos trois hypothèses de départ 35

8.1.2.1 Première hypothèse : des méconnaissances identitaires 35

8.1.2.2 Deuxième hypothèse : des lacunes définitoires.....36

8.1.2.3 Troisième hypothèse : des principes déterminants implicites et des questions irrésolues.....37

8.2 Une voie théorique : une analyse des discours théologiques relatifs aux états des fidèles dans l'Église 38

8.2.1 Une approche par auteurs 39

8.2.2 Une approche par documents magistériels 40

8.2.2.1 L'enseignement magistériel du concile Vatican II au regard des états des fidèles dans l'Église 42

A) Une source d'inspiration et de légitimation pour les communautés nouvelles plurivocationnelles en faveur de la communion des états 42

B) Un sujet traité au Concile.....44

C) Une forme solennelle de l'enseignement magistériel de l'Église.....45

D) Un « jalon » dans l'histoire et une « boussole » pour notre temps 47

8.2.2.2 Les limites inhérentes à notre approche.....48

A) Limites d'ordre chronologique ou temporel.....49

B) Limites d'ordre textuel....50

C) Limites d'ordre terminologique et conceptuel....51

8.2.2.3 Une question de recherche spécifique : la signification de la notion d'« état » au concile Vatican II....51

8.2.2.4 Logique, étapes et principales constituantes de la thèse....52

8.2.2.5 Les thèses soutenues....53

A) Première thèse : Vatican II, source d'éclaircissement au regard de la problématique étudiée....54

B) Deuxième thèse : Vatican II, source d'obscurcissement au regard de la problématique étudiée....54

C) Troisième thèse : Vatican II, témoin des confusions et des tensions inhérentes aux rapports entre les états des fidèles dans l'Église....55

9. Revue de littérature : lieu, apport et originalité de l'étude....55

9.1 Littérature relative aux communautés nouvelles plurivocationnelles et à la communion des états....58

9.1.1 Littérature de nature historique et sociologique....59

9.1.1.1 Ouvrages de nature historique....59

A) Les études de longue portée historique....60

B) Les études consacrées au phénomène contemporain....70

C) Apport et originalité de notre étude....75

9.1.1.2 Ouvrages de nature sociologique....77

A) Les classiques de la sociologie religieuse....77

B) Les ouvrages consacrés aux nouvelles communautés religieuses en général....78

C) Les études de cas....81

D) Apport et originalité de notre étude 81

9.1.2 Littérature de nature canonique 82

9.1.2.1 Les commentaires interprétatifs du canon 605 sur les « nouvelles formes de vie consacrée » 83

9.1.2.2 Apport et originalité de notre étude 85

9.1.3 Littérature de nature théologique, nommément ecclésiologique 86

9.1.3.1 Les ouvrages ecclésiologiques généraux 87

9.1.3.2 Les ouvrages ecclésiologiques spécifiques 90

A) Des questions théologiques particulières à considérer 90

B) Une première ligne théologique marquante : la notion de « communion » 95

C) Une seconde ligne théologique marquante : la notion de « charisme » 100

9.1.3.3 Apport et originalité de notre étude 109

9.2 Littérature relative à l'enseignement de Vatican II au regard des états des fidèles 110

9.2.1 Littérature de type « vertical » consacrée aux états des fidèles à Vatican II 113

9.2.1.1 Les commentaires relatifs aux textes de Vatican II 113

9.2.1.2 Les commentaires relatifs aux états des fidèles dans l'axe de Vatican II 117

9.2.2 Littérature de type « horizontal » consacrée aux états des fidèles à Vatican II 119

9.2.2.1 Alfred de Soras : *Les rôles respectifs du laïc, du prêtre et du religieux dans l'Église* 120

9.2.2.2 Léon-Étienne Duval : *Laïcs, prêtres, religieux dans l'Église selon Vatican II* 124

9.2.3 Ouvrages portant sur Vatican II et la réception de son enseignement sur les états des fidèles 129

9.2.3.1 Les ouvrages portant sur la réception conciliaire en général 129

9.2.3.2 Les ouvrages portant sur la réception conciliaire au sein des communautés nouvelles plurivocationnelles 129

9.2.4 Apport et originalité de notre étude 133

9.3 Littérature relative à l'ecclésiologie et aux états des fidèles dans l'Église 135

9.3.1 La notion principale d'« état » et les notions secondaires de « condition » et d'« ordre » 136

9.3.1.1 La notion d'« état » du point de vue canonique et ecclésiologique 137

9.3.1.2 La notion d'« état » du point de vue historique 139

9.3.2 Les états des fidèles dans l'ecclésiologie postconciliaire 144

9.3.3 Apport et originalité de notre étude 147

10. Objectifs et apports généraux de la thèse 148

10.1 Objectif primaire : l'expérience des communautés nouvelles plurivocationnelles, communion ou confusion ? 149

10.2 Premier objectif secondaire : compréhension et usage de la notion d'« état » au concile Vatican II 149

10.3 Deuxième objectif secondaire : les états des fidèles dans une ecclésiologie totale 150

CHAPITRE 1

L'EXPÉRIENCE DES

COMMUNAUTÉS NOUVELLES PLURIVOCATIONNELLES 151

1. Les « communautés nouvelles plurivocationnelles » 152

1.1 Origine et désignation de l'expression « communauté nouvelle plurivocationnelle » 153

1.2 Définition formelle du concept de « communauté nouvelle plurivocationnelle » 155

1.2.1 La nouveauté chronologique des fondations plurivocationnelles 156

1.2.2 La composition des membres 159

1.2.3 Les modes de vie adoptés 160

1.2.4 Les statuts canoniques accordés 161

2. La communion des états et le concile Vatican II 168

2.1 Le point de vue *ad intra* 169

2.1.1 La Communauté du Chemin Neuf 170

2.1.2 La Communauté des Béatitudes 175

2.1.3 La Communauté du Verbe de Vie 180

2.2 Le point de vue *ad extra* 187

2.2.1 Les communautés nouvelles plurivocationnelles et la communion des états dans une perspective ecclésiologique 188

2.2.1.1 Propos tenus par des spécialistes et des autorités ecclésiales 188

2.2.1.2 Implications et questions ecclésiologiques 197

A) L'Église, point d'ancrage des communautés nouvelles plurivocationnelles 198

B) L'Église, matrice théologique et canonique des communautés nouvelles plurivocationnelles 206

C) Les communautés nouvelles plurivocationnelles, laboratoires ecclésiologiques inspirés et inspirants 207

2.2.2 Les communautés nouvelles plurivocationnelles et le concile Vatican II dans une perspective historique et théologique 208

2.2.2.1 Propos tenus par des spécialistes et des autorités ecclésiales 209

2.2.2.2 Implications et questions au regard de la filiation conciliaire 223

A) Une filiation historique indirecte 224

B) Une filiation théologique manifeste 231

3. « Communion » ou « confusion » des états ? 238

3.1 Une expérience remplie de défis, la Communauté du Chemin Neuf 239

3.2 Une expérience rencontrant des difficultés, la Communauté des Béatitudes 242

3.3 Des expériences répandues ailleurs, la « mystique du vivre ensemble » 250

CHAPITRE 2

LA NOTION D'« ÉTAT » DANS LES TEXTES DU CONCILE VATICAN II 256

1. Les occurrences des termes étudiés 256

1.1 Précisions méthodologiques 258

1.1.1 Un terme principal et deux termes secondaires 258

1.1.2 Instruments de travail et procédés d'analyse 261

1.1.2.1 Textes conciliaires (éditions, traductions) 261

1.1.2.2 Instruments de travail 266

1.1.2.3 Organisation et présentation des données 267

1.2 Occurrences, répartition et fréquences du terme « *status* » 277

1.3 Occurrences, répartition et fréquences du terme « *condicio* » 278

1.4 Occurrences, répartition et fréquences du terme « *ordo* » 281

2. Les significations de la notion d'« état » 283

2.1 Étymologie et significations séculières des termes étudiés 284

2.1.1 Étymologie et significations séculières des termes « *status* » et « état » 284

2.1.2 Étymologie et significations séculières des termes « *condicio* » et « condition » 286

2.1.3 Étymologie et significations séculières des termes « *ordo* » et « ordre » 288

2.2 Identification des significations des termes étudiés dans les textes de Vatican II 290

2.2.1 Identification des significations des termes « *status* » et « état » 290

2.2.2 Identification des significations des termes « *condicio* » et « condition » 295

2.2.3 Identification des significations des termes « *ordo* » et « ordre » 298

3. Point de vue général sur les fidèles et leurs états 308

3.1 La notion de « fidèle » 308

3.2 Les fidèles constitués en « états » 311

3.2.1 La qualification catégorielle d'« état [*status*] » 311

3.2.2 La qualification catégorielle de « condition [*condicio*] » 315

3.2.3 La qualification catégorielle d'« ordre [*ordo*] » 317

4. Précisions méthodologiques au regard de l'analyse descriptive des états 320

4.1 Étude des termes en contexte immédiat 321

4.2 Lecture transversale des textes conciliaires 321

4.3 Répartition des informations en une grille analytique comportant dix catégories de classement 322

CHAPITRE 3

L'ÉTAT CLÉRICAL OU DES CLERCS 324

1. Appellation nominale et catégorisation ecclésiale 324

1.1 Les clercs en général 324

1.1.1 Appellation nominale 325
1.1.2 Catégorisation ecclésiale 328
1.1.2.1 « *Status* » 329
1.1.2.2 « *Condicio* » 329
1.1.2.3 « *Ordo* » 330
1.2 Les évêques 331
1.2.1 Appellation nominale 331
1.2.2 Catégorisation ecclésiale 331
1.2.2.1 « *Status* » 332
1.2.2.2 « *Condicio* » 332
1.2.2.3 « *Ordo* » 333
1.3 Les prêtres 334
1.3.1 Appellation nominale 334
1.3.2 Catégorisation ecclésiale 336
1.3.2.1 « *Status* » 336
1.3.2.2 « *Condicio* » 337
1.3.2.3 « *Ordo* » 338
1.4 Les diacres 340
1.4.1 Appellation nominale 340
1.4.2 Catégorisation ecclésiale 340
1.4.2.1 « *Status* » 341
1.4.2.2 « *Condicio* » 341
1.4.2.3 « *Ordo* » 341
1.5 Précisions au sujet des « ministres de l'ordre inférieur » (*LG* 41d). 343
2. Répartition des sexes 347

3. Origine 348

3.1 L'institution divine et le droit divin 349

3.1.1 Explications relatives aux notions d'« institution divine » et de « droit divin » 349

3.1.2 Les applications des notions usitées et l'éclairage porté sur l'origine des états cléricaux 354

3.1.2.1 L'origine de l'Église 354

3.1.2.2 L'origine de la hiérarchie sacrée ou ecclésiastique 355

3.1.2.3 L'origine des états cléricaux 356

A) L'origine de l'épiscopat 358

B) L'origine du presbytérat 360

C) L'origine du diaconat 360

3.2 La vocation 361

3.2.1 La vocation ecclésiastique suppose une initiative divine 362

3.2.2 La vocation ecclésiastique demande à être située dans le mystère de l'Église 364

3.2.3 La vocation ecclésiastique concilie une dimension objective et une dimension subjective 365

3.2.4 La vocation ecclésiastique se pense à partir et en vue de l'activité missionnaire de l'Église 368

4. Nature 371

4.1 Aspect théologique 371

4.1.1 Le sacrement de l'Ordre 371

4.1.2 Les trois degrés du sacrement de l'Ordre 373

4.1.3 L'ordination confère des charges, des offices ou des fonctions propres aux trois ordres du ministère ecclésiastique 376

4.1.3.1 La charge des évêques 377

4.1.3.2 La charge des prêtres 378

4.1.3.3 La charge des diacres 379

4.1.4 Le sacrement de l'Ordre donne une grâce et comporte un pouvoir 381

4.1.4.1 Le sacrement de l'Ordre donne une grâce 381

4.1.4.2 Le sacrement de l'Ordre comporte un pouvoir 383

4.2 Aspect canonique 386

4.2.1 Liberté 387

4.2.2 Connaissance 387

4.2.3 Reconnaissance 388

4.2.4 Stabilité et permanence 388

5. Fonction dans l'activité missionnaire de l'Église 389

5.1 Une fonction au service de la mission de l'Église ou de son activité missionnaire 390

5.2 La double orientation ou visée du ministère ecclésiastique 391

5.2.1 *Ad extra Ecclesiam* 391

5.2.2 *Ad intra Ecclesiam* 391

6. Place dans la structure de l'Église 394

6.1 La hiérarchie ecclésiastique fait partie de la structure « de » l'Église 394

6.2 Les clercs en regard des laïques, puis des religieux 396

7. Rapport au monde 398

7.1 Une fonction exercée dans l'Église et dans le monde 399

7.2 Les rapports idéels et pratiques des clercs vis-à-vis du monde 399

7.2.1 Les clercs sont mis à part 401

7.2.2 Les clercs sont présentés comme solidaires et participants de la condition des autres chrétiens et du reste des hommes 402

7.2.3 La présence des clercs au monde est polarisée par la charge ministérielle qui leur a été confiée 402

8. Rapport à la sainteté 403

8.1 La sainteté et ses implications pour l'Église et ses fidèles 404

8.1.1 La sainteté de l'Église et la finalité propre de sa mission à cet égard 405

8.1.1.1 La sainteté de l'Église en ses membres pécheurs 405

8.1.1.2 La sanctification comme finalité propre de la mission de l'Église 406

8.1.2 La sainteté de tous les fidèles et l'apport du Concile sur ce plan 407

8.2 Le rapport particulier des clercs à la sainteté 408

8.2.1 La grâce sacramentelle et le ministère sacré 409

8.2.2 La sainteté des ministres en chacun de leurs ordres 410

9. Mode de vie ou forme d'existence 411

10. Concomitance des états 412

CHAPITRE 4

L'ÉTAT LAÏQUE OU DES LAÏQUES 414

1. Appellation nominale et catégorisation ecclésiale 414

1.1 Appellation nominale 415

1.2 Catégorisation ecclésiale 418

1.2.1 « *Status* » 419

1.2.2 « *Condicio* » 419

1.2.3 « *Ordo* » 421

2. Répartition des sexes 421

3. Origine 422

3.1 Point de vue historique 422

3.2 Point de vue théologique 423

3.2.1 L'institution divine de l'état laïque 423
3.2.2 L'origine vocationnelle de l'état laïque 425
4. Nature 428
4.1 Aspect fonctionnel et canonique 428
4.2 Aspect théologique 429
4.3 Quatre marques 431
4.3.1 Liberté 431
4.3.2 Connaissance 432
4.3.3 Reconnaissance 432
4.3.4 Stabilité et permanence 433
5. Fonction dans l'activité missionnaire de l'Église 434
5.1 Une fonction inscrite dans la vocation missionnaire de toute l'Église 435
5.2 L'apport du Concile au regard de l'apostolat des laïques 436
5.3 L'enracinement sacramentel du dynamisme apostolique 438
5.4 Une participation différenciée aux trois fonctions du Christ 438
5.5 Le « commerce » bilatéral entre les laïques et les clercs 441
5.6 Un dépassement des antagonismes clercs/laïques 442
5.7 La coopération clercs-laïques dans l'apostolat de l'Église 446
5.8 Des fonctions apostoliques exercées dans l'Église et dans le monde 448
5.8.1 Les fonctions des laïques dans l'Église 450
5.8.2 Les fonctions des laïques dans le monde 451
6. Place dans la structure de l'Église 454
6.1 Une ecclésiologie totale 455
6.2 Le laïcat fait partie de la structure « de » l'Église 456
6.3 Les laïques en regard des clercs, puis des religieux 457

7. Rapport au monde 457

7.1 La valeur positive du monde 458

7.2 Le lieu où se réalise la vocation à la sainteté propre aux laïques 459

7.3 Une appartenance au monde marquée par la tension eschatologique inhérente à l'ensemble de la vie chrétienne 460

8. Rapport à la sainteté 461

8.1 La sainteté des laïques se greffe sur l'appel universel à la sainteté 462

8.2 Le laïcat constitue une voie de sainteté différenciée en fonction des conditions particulières rattachées à la vie laïque 462

8.3 Le Concile reconnaît la pleine valeur de l'état laïque au regard de la sainteté 464

9. Mode de vie ou forme d'existence 466

10. Concomitance des états 469

CHAPITRE 5

L'ÉTAT RELIGIEUX OU DES RELIGIEUX 471

1. Appellation nominale et catégorisation ecclésiale 473

1.1 Appellation nominale 473

1.2 Développement historico-canonique de la vie religieuse dans la pluralité des formes et la particularité des appellations 480

1.2.1 Les débuts de la vie religieuse 482

1.2.2 La naissance du monachisme 485

1.2.2.1 La vie anachorétique 490

1.2.2.2 La vie cénobitique 491

1.2.3 L'émergence de la vie apostolique 497

1.2.3.1 Les ordres canoniaux 500

1.2.3.2 Les ordres mendiants ou conventuels 501

1.2.3.3 Les ordres de clercs réguliers 503

1.2.4 Le déploiement de la vie apostolique 505

1.2.4.1 Les sociétés de vie commune sans vœux 506

1.2.4.2 Les congrégations à vœux simples 514

1.2.4.3 Les instituts séculiers 518

1.3 Catégorisation ecclésiale 531

1.3.1 « *Status* » 531

1.3.2 « *Condicio* » 535

1.3.3 « *Ordo* » 536

2. Répartition des sexes 536

3. Origine 537

3.1 Une mise au point historico-théologique 538

3.1.1 Les débuts historiques de la vie religieuse 541

3.1.1.1 La vie religieuse apparaît formellement au IV^e^ siècle, à partir de sources multiples et d'influences variées 541

3.1.1.2 Une mise en garde : le danger des projections anachroniques 545

3.1.1.3 Le développement génétique de la vie religieuse, d'un stade germinal à son éclosion formelle 548

3.1.2 L'origine théologique de la vie religieuse 549

3.1.2.1 La vie religieuse a une origine purement humaine et ecclésiastique et ne saurait prétendre au titre d'institution de droit divin 550

3.1.2.2 La vie religieuse a une origine divine immédiate et constitue une institution de droit divin au sens strict 553

3.1.2.3 La vie religieuse a une origine divine médiate et constitue une institution de droit divin au sens large 556

3.2 La vie religieuse a une origine divine médiate, c'est-à-dire pneumatique et ecclésiale/ecclésiastique 560

3.2.1 La vie religieuse possède une origine divine affirmée et un fondement évangélique incontesté 561

3.2.2 Le Christ est le fondement ultime et l'Évangile est la norme référentielle primordiale de la vie religieuse 561

3.2.3 La vie religieuse a une origine divine médiate, c'est-à-dire pneumatique 563

3.2.4 L'état religieux a une origine divine médiate, c'est-à-dire ecclésiale/ecclésiastique 568

3.2.5 Précisions concernant le rôle de la hiérarchie ecclésiastique à l'égard de l'institution de la vie religieuse 571

3.3 La vie religieuse procède d'un appel divin 574

3.3.1 Une conviction ecclésiale et une assertion théologique fondamentale et continue 575

3.3.2 Une vocation ecclésiale, baptismale, sanctifiante et apostolique 576

3.3.2.1 Une vocation ecclésiale 577

3.3.2.2 Une vocation baptismale 578

3.3.2.3 Une vocation sanctifiante 579

3.3.2.4 Une vocation apostolique ou missionnaire 580

3.3.3 Une vocation subjective, promue, discernée et reconnue par l'Église 581

3.3.3.1 L'aspect subjectif de la vocation religieuse 581

3.3.3.2 Précisions concernant les acteurs entrant en jeu dans la question de la vocation religieuse 584

4. Nature 587

4.1 La nature théologique de la vie religieuse 587

4.1.1 La nature charismatique de la vie religieuse 587

4.1.2 La nature sacramentale de la vie religieuse 588

4.1.3 La nature baptismale de la vie religieuse 590

4.1.4 La nature ecclésiale de la vie religieuse 593

4.2 La nature canonique de l'état religieux 595

4.2.1 Liberté 596

4.2.2 Connaissance 597

4.2.3 Reconnaissance 599

4.2.4 Stabilité et permanence 602

5. Fonction dans l'activité missionnaire de l'Église 609

5.1 La vie religieuse, sous toutes ses formes, est, de par sa nature ecclésiale, foncièrement apostolique 609

5.1.1 Accentuation des trois traits caractéristiques de l'état religieux sous l'angle de l'apostolat 612

5.1.2 Les implications au regard des diverses formes de vie religieuse existantes dans l'Église 613

5.1.2.1 La vocation apostolique des instituts voués à l'apostolat actif 614

5.1.2.2 La vocation apostolique des instituts voués à la vie contemplative 616

5.2 L'état religieux, en soi, n'est pas une fonction pastorale ou ministérielle 621

5.2.1 L'état religieux, en soi, n'est pas une fonction pastorale ou ministérielle 621

5.2.2 La vie religieuse se situe d'abord du côté de la présence et du témoignage et, à ce titre, elle comporte une note d'essentielle gratuité 623

5.2.3 La vie religieuse constitue le cadre vital dans lequel les religieux, clercs et laïques, exercent l'apostolat qui est le leur 627

5.3 L'apostolat des religieux est une mise en œuvre participée de l'activité missionnaire de l'Église 628

5.3.1 La nature intrinsèquement ecclésiale de l'état religieux implique une action apostolique correspondante 628

5.3.2 Le Concile appelle les religieux à une insertion effective de leur apostolat dans la vie et dans l'activité missionnaire de l'Église 629

5.3.3 L'apostolat des religieux constitue, en dernier ressort, une mise en œuvre participée de l'unique activité missionnaire de l'Église 630

5.4 L'apostolat des religieux s'insère dans l'activité missionnaire de l'Église universelle et des Églises particulières ou locales sous la conduite concertée de la hiérarchie ecclésiastique..... 631

5.4.1 L'apostolat des religieux dans l'axe de l'Église universelle 632

5.4.2 Une source de tension et de discorde 633

5.4.3 L'apostolat des religieux dans l'axe des Églises particulières ou locales 634

5.4.4 Des instances canoniques au service du dialogue et de la concertation pastorale entre la hiérarchie et les religieux 637

5.5 Les religieux témoignent d'une contribution effective et diversifiée à l'apostolat de l'Église dans la ligne de leur caractère propre..... 638

5.5.1 La triple dimension du service des religieux dans l'activité missionnaire de l'Église..... 639

5.5.1.1 Le service de Dieu 640

5.5.1.2 Le service de l'Église..... 641

5.5.1.3 Le service du monde..... 642

5.5.2 Un service qui se déploie dans la diversité des fonctions, suivant le caractère propre des instituts concernés 643

5.5.2.1 Une fonction symbolique..... 644

5.5.2.2 Une fonction spirituelle 652

5.5.2.3 Une fonction pratique 653

6. Place dans la structure de l'Église..... 656

6.1 Les religieux dans l'Église, mystère et société 656

6.2 Une structure « dans » l'Église..... 656

6.3 Les religieux en regard des laïques et des clercs..... 664

6.3.1 Une ecclésiologie binaire ou bipartite..... 664

6.3.2 Une ecclésiologie ternaire ou tripartite 665

6.3.3 Une ecclésiologie quaternaire ou quadripartite 667

6.3.3.1 Le point de vue des situations canoniques des fidèles dans l'Église 668

6.3.3.2 Le point de vue des principes sous-jacents à la caractérisation, à la catégorisation et à la répartition des états 675

7. Rapport au monde 680

7.1 Les religieux participent à la tension originelle et inhérente à toutes les formes de vie chrétienne 680

7.2 Les religieux témoignent d'une protestation solidaire à l'endroit du monde 682

7.2.1 Une protestation solidaire regardant l'ensemble des religieux 684

7.2.2 Une protestation solidaire différenciée suivant le caractère et le but de chaque institut 688

7.3 Les religieux se rendent présents au monde par le biais du témoignage ainsi que de l'apostolat direct et indirect 693

7.3.1 L'être-au-monde des religieux par le biais du témoignage ou du signe 694

7.3.2 L'être-au-monde des religieux par l'apostolat direct et indirect 695

8. Rapport à la sainteté 695

8.1 L'appel particulier des religieux à la perfection de la charité s'enracine dans la vocation universelle à la sainteté 695

8.1.1 L'enseignement conciliaire à la lumière de la tradition théologique et canonique antérieure 696

8.1.1.1 Les facteurs contributifs à l'émergence d'une tonalité dominante 698

A) Une certaine lecture interprétative du donné scripturaire 699

B) La précellence du célibat voué à Dieu 704

C) Le rapport au monde 709

D) Une vision ascétique et pénitentielle de la vie chrétienne et religieuse 712

8.1.1.2 La coexistence de voix minoritaires ou dissonantes anticipant les vues adoptées par le Concile 721

8.1.2 Malaise et questions en regard de certains contenus de la tradition 732

8.1.3 Les déplacements opérés par le Concile 735

8.1.3.1 L'abandon de l'expression « état de perfection » 737

8.1.3.2 Des renversements de perspective 740

8.1.3.3 Des rééquilibrages théologiques 744

A) Les conseils évangéliques et la théorie des « deux voies » pour la vie chrétienne 746

a- Une multiplicité de « conseils » 747

b- Trois conseils majeurs 749

c- Des interrogations exégético-théologiques 753

i. La claire distinction, sur la base des Écritures, entre « préceptes » et « conseils » évangéliques 755

ii. Les sources scripturaires des trois « conseils évangéliques » et leur identification aux trois vœux religieux 761

iii. Les liens spécifiques et exclusifs entre certains passages de l'Écriture et l'état religieux 771

iv. La prise en compte des interrogations exégético-théologiques au Concile 782

d- Un élargissement de la compréhension reçue des « conseils évangéliques » 785

e- L'abrogation d'une conception hiérarchisée des « voies » de la vie chrétienne 794

B) La précellence du célibat comparativement au mariage 800

a- Propos conciliaires sur le célibat religieusement motivé 801

b- Propos conciliaires sur le mariage chrétien 802

c- Situation du célibat « à cause du Royaume » en regard du mariage 804

C) Le pessimisme mondain et la vision extramondaine du salut 813

D) Une vision ascétique et pénitentielle de la vie chrétienne et religieuse 817

8.2 L'état religieux constitue une voie et un moyen privilégiés de sainteté et une tension subsiste à cet égard 824

9. Mode de vie ou forme d'existence 828

10. Concomitance des états 832

CHAPITRE 6

L'ÉTAT DU CÉLIBAT SANCTIONNÉ PAR L'ÉGLISE 833

1. Appellation nominale et catégorisation ecclésiale 835

1.1 Appellation nominale 835

1.1.1 Célibat 836

1.1.2 Virginité 839

1.1.3 Chasteté 842

1.1.4 Continence 845

1.2 Catégorisation ecclésiale 848

1.2.1 « *Status* » 848

1.2.2 « *Condicio* » 851

1.2.3 « *Ordo* » 852

2. Répartition des sexes 852

3. Origine 852

3.1 Une réalité ancienne 853

3.2 Un élément constitutif et inaliénable de l'état religieux 854

3.3 Les multiples convenances du célibat ecclésiastique 856

4. Nature 868

4.1 Aspect théologique 868

4.2 Aspect canonique 873

4.2.1 Liberté 873

4.2.2 Connaissance 877

4.2.3 Reconnaissance 879

4.2.4 Stabilité et permanence 881

CHAPITRE 7
L'ÉTAT DU MARIAGE SACRAMENTEL
OU DES ÉPOUX CHRÉTIENS 886

1. Appellation nominale et catégorisation ecclésiale 887

1.1 Appellation nominale 887

1.1.1 Mariage 887

1.1.2 Adjectifs qualifiant le mariage 889

1.1.2.1 Conjugal 889

1.1.2.2 Matrimonial 890

1.1.2.3 Marital 891

1.1.2.4 Nuptial 892

1.1.2.5 Sponsal 893

1.1.3 Appellations nominales réservées aux protagonistes engagés dans l'état du mariage 894

1.1.3.1 Époux, époux et épouse 895

1.1.3.2 Conjoints, conjoint et conjointe 896

1.1.3.3 Mariés, marié et mariée 897

1.1.3.4 Mari et femme 897

1.2 Catégorisation ecclésiale 900

1.2.1 « *Status* » 900

1.2.2 « *Condicio* » 902

1.2.3 « *Ordo* » 902

2. Répartition des sexes 903

3. Origine 904

3.1 Premier plan : l'union de l'homme et de la femme comme réalité humaine et donnée anthropologique primordiale 905

3.1.1 Le point de vue séculier 906

3.1.2 Le point de vue religieux 907

3.2 Deuxième plan : le mariage comme institution sociale 913

3.2.1 Le point de vue séculier 913

3.2.2 Le point de vue religieux 916

3.3 Troisième plan : le mariage comme institution religieuse 918

3.3.1 La théologie de l'Église assume les plans précédents 919

3.3.2 Le mariage est une réalité humaine et chrétienne 920

3.3.3 Le mariage chrétien ou sacramentel possède une origine divine et ecclésiastique 921

3.3.3.1 L'origine divine du mariage 922

A) Dieu créateur, auteur du mariage dans l'ordre de la création 923

B) Le Christ, sanctificateur du mariage 925

C) L'Esprit Saint, inspirateur du mariage 926

D) La source vocationnelle du mariage chrétien 929

a- La relative nouveauté de la qualification vocationnelle du mariage chrétien 930

b- Les affirmations conciliaires à cet égard 931

c- Le mariage comme vocation particulière de suivance du Christ (*sequela Christi*) 933

d- La mission et la grâce fortifiante qui se rattachent à la vocation des époux 935

3.3.3.2 L'origine ecclésiastique du mariage 937

A) Le mariage comme institution d'origine et de droit ecclésiastiques (*ius ecclesiasticum*) 937

B) Le mariage comme sacrement dans l'Église 949

4. Nature 952

4.1 La nature théologale du mariage 953

4.1.1 La nature charismatique du mariage 953

4.1.2 La nature sacramentelle du mariage 954

4.1.3 La nature ecclésiale du mariage 956

4.1.3.1 Le mystère du mariage et de l'Église 957

4.1.3.2 Le couple et la famille comme « Église domestique » et « sanctuaire domestique de l'Église » 959

4.1.3.3 La fonction « ecclésiophanique » du mariage chrétien 966

4.2 La nature canonique du mariage 967

4.2.1 Liberté 968

4.2.2 Connaissance et reconnaissance 973

4.2.2.1 La « sanction conjugale » 974

4.2.2.2 La « sanction sociale » et la « sanction ecclésiale » 975

4.2.2.3 La « sanction ecclésiastique » 978

4.2.3 Stabilité et permanence 980

4.2.3.1 Le fondement naturel et révélé de l'indissolubilité du mariage 980

4.2.3.2 Les affirmations conciliaires à l'égard de l'indissolubilité du mariage 986

4.2.3.3 Les exceptions doctrinales et canoniques 987

CHAPITRE 8

UNE RELECTURE À LA LUMIÈRE DU CONCILE VATICAN II 992

1. Évaluation critique de la compréhension et de l'usage de la notion d'« état » au concile Vatican II 993

1.1 Première thèse : Vatican II, source d'éclaircissement au regard de la problématique étudiée 995

1.1.1 Premier moyen : une lecture des textes de Vatican II 995

1.1.2 Deuxième moyen : une lecture des chapitres centraux de notre étude 996

1.2 Deuxième thèse : Vatican II, source d'obscurcissement au regard de la problématique étudiée 997

1.2.1 Considérations préliminaires 1000

1.2.1.1 L'attention portée par le Concile aux termes et aux concepts usités 1000

1.2.1.2 Des imprécisions terminologiques et conceptuelles et les facteurs explicatifs de cela 1001

1.2.1.3 La nécessité de définir les notions pour assurer la clarté de la pensée et la fluidité de la communication 1005

1.2.2 « État (*status*) », « condition (*condicio*) » et « ordre (*ordo*) » 1005

1.2.2.1 Synthèse rétrospective des difficultés rencontrées 1005

A) Premier type de difficultés :
un concept unique exprimé en trois termes
polysémiques, convergents et équivoques 1006

B) Deuxième type de difficultés :
des rapprochements terminologiques indistincts 1010

C) Troisième type de difficultés :
des usages synonymiques 1011

D) Quatrième type de difficultés :
des substitutions et des adjonctions interprétatives 1013

E) Cinquième type de difficultés :
l'absence de définitions formelles 1016

1.2.2.2 Propositions définitoires 1016

A) Proposition définitoire au regard
de la notion d'« état (*status*) » 1017

B) Proposition définitoire au regard
de la notion de « condition (*condicio*) » 1021

C) Proposition définitoire au regard
de la notion d'« ordre (*ordo*) » 1024

1.2.3 États ecclésiaux et états de vie 1026

1.2.3.1 Synthèse rétrospective des difficultés rencontrées 1026

A) Premier type de difficultés :
le statut particulier de l'état religieux 1027

B) Deuxième type de difficultés :
la qualification indistincte d'état « de vie » 1027

C) Troisième type de difficultés :
l'absence de définitions formelles 1028

1.2.3.2 Propositions définitoires 1028

A) Propositions définitoires
au regard des états ecclésiaux 1028

B) Propositions définitoires
au regard des états de vie 1030

1.2.4 Catégories ecclésiales et appellations nominales 1033

1.2.4.1 L'état clérical ou des clercs 1033

A) Synthèse rétrospective des difficultés rencontrées 1033

B) Propositions définitoires 1034

a- Proposition définitoire au regard de la notion de « clerc » 1034

b- Proposition définitoire au regard de la notion d'« évêque » 1034

c- Proposition définitoire au regard de la notion de « prêtre » 1035

d- Proposition définitoire au regard de la notion de « diacre » 1035

1.2.4.2 L'état laïque ou des laïques 1035

A) Synthèse rétrospective des difficultés rencontrées 1036

B) Proposition définitoire au regard de la notion de « laïque » 1036

1.2.4.3 L'état religieux ou des religieux 1039

A) Synthèse rétrospective des difficultés rencontrées 1039

B) Proposition définitoire au regard de la notion générique de « religieux » 1040

C) Remarques évaluatives et critiques à l'égard de l'expression « vie monastique » 1042

D) Remarques évaluatives et critiques à l'égard de l'expression « vie religieuse » 1045

E) Remarques évaluatives et critiques à l'égard de l'expression « vie votive » 1046

F) Remarques évaluatives et critiques à l'égard de l'expression « vie consacrée » 1048

1.2.4.4 L'état du célibat sanctionné par l'Église 1057

A) Synthèse rétrospective des difficultés rencontrées 1058

a- Premier type de difficultés :
des appellations multiples 1058

b- Deuxième type de difficultés :
des transferts sémantiques irréguliers 1058

c- Troisième type de difficultés :
des substitutions interprétatives erronées 1060

d- Quatrième type de difficultés :
des lacunes définitoires doublées
de questions exégétiques 1060

B) Propositions définitoires relatives
à l'ensemble des termes étudiés 1062

1.2.4.5 L'état du mariage sacramentel ou des époux chrétiens 1062

A) Note relative aux difficultés rencontrées 1063

B) Définition sommaire du mariage chrétien 1064

1.3 Troisième thèse:
Vatican II, témoin des confusions et des tensions principielles
inhérentes à la détermination des états des fidèles
et à la mutualité de leurs rapports 1065

1.3.1 Précisions préliminaires 1066

1.3.1.1 Le sens des termes employés en cours d'étude 1066

1.3.1.2 Vatican II, témoin des confusions
et des tensions principielles inhérentes
à la détermination des états des fidèles
et à la mutualité de leurs rapports 1068

1.3.1.3 Méthode, apport et limite
de notre contribution au terrain étudié 1070

1.3.2 Évaluation critique des principes sous-jacents
à la détermination des états des fidèles 1071

1.3.2.1 La dualité des sexes 1072

A) Identification du principe déterminant 1072

B) Nomination des natures principielles 1072

C) Désignation des états concernés 1073

D) Évocation des questions,
sources de confusions et de tensions..... 1073

1.3.2.2 L'institution de droit divin, ecclésiastique et humain..... 1076

A) Identification du principe déterminant..... 1076

B) Nomination des natures principielles..... 1076

C) Désignation des états concernés 1077

D) Évocation des questions,
sources de confusions et de tensions..... 1079

1.3.2.3 La vocation..... 1086

A) Identification du principe déterminant..... 1086

B) Nomination des natures principielles..... 1086

C) Désignation des états concernés 1086

D) Évocation des questions,
sources de confusions et de tensions..... 1088

1.3.2.4 La sanction ecclésiastique et l'institution canonique 1092

A) Identification du principe déterminant..... 1092

B) Nomination des natures principielles..... 1093

C) Désignation des états concernés 1093

D) Évocation des questions,
sources de confusions et de tensions..... 1095

1.3.2.5 La permanence de l'engagement dans un état stable..... 1098

A) Identification du principe déterminant..... 1098

B) Nomination des natures principielles..... 1098

C) Désignation des états concernés 1100

D) Évocation des questions,
sources de confusions et de tensions..... 1102

1.3.2.6 Les fonctions exercées
dans l'activité missionnaire de l'Église 1105

A) Identification du principe déterminant 1105

B) Nomination des natures principielles 1105

C) Désignation des états concernés 1106

D) Évocation des questions,
sources de confusions et de tensions 1108

1.3.2.7 Le rapport au monde 1111

A) Identification du principe déterminant 1111

B) Nomination des natures principielles 1112

C) Désignation des états concernés 1113

D) Évocation des questions,
sources de confusions et de tensions 1116

1.3.2.8 Le célibat 1121

A) Identification du principe déterminant 1121

B) Nomination des natures principielles 1121

C) Désignation des états concernés 1122

D) Évocation des questions,
sources de confusions et de tensions 1122

2. Évaluation critique de l'expérience des communautés nouvelles plurivocationnelles à la lumière de Vatican II 1126

2.1 Première recommandation :
acquérir une connaissance suffisante des traits caractéristiques,
particuliers et communs, des différents états des fidèles 1128

2.2 Deuxième recommandation :
bien comprendre et faire un usage éclairé des notions
(concepts et termes) se rapportant aux différents états des fidèles 1130

2.2.1 « Communauté nouvelle plurivocationnelle » 1133

2.2.2 « Communion des états [de vie] » 1137

2.2.3 « Laïques consacré-es » 1138

2.3 Troisième recommandation :
identifier les principes déterminants sous-jacents aux états des fidèles,
nommer leurs diverses natures et pointer les questions en litige 1141

2.3.1 Célibat, mariage et vie consacrée 1144

2.3.1.1 Un vocabulaire nouveau et une conceptualité alternative 1151

2.3.1.2 Des axes interprétatifs et signifiants nouveaux
ou renouvelés au service d'une approche alternative 1159

A) La *sequela Christi* 1162

B) L'obéissance 1164

C) Le radicalisme évangélique 1170

D) La communion fraternelle 1178

2.3.2 Sanction ecclésiastique et cadres canoniques 1186

2.3.2.1 Les associations *de facto* 1188

2.3.2.2 Les associations, privées ou publiques,
de fidèles, de droit diocésain ou pontifical 1189

2.3.2.3 Les agrégations laïques et cléricales
au sein d'instituts de vie consacrée 1190

2.3.2.4 Les agrégations laïques et cléricales
au sein de sociétés de vie apostolique 1191

2.3.2.5 Les agrégations laïques et cléricales
au sein des prélatures personnelles 1193

2.3.2.6 Les communautés plurifamiliales 1193

2.3.2.7 Des cas de figure singuliers et atypiques 1194

2.3.2.8 Les Familles ecclésiales de vie consacrée 1195

2.3.2.9 Les mouvements ecclésiaux comprenant
un noyau de personnes consacrées 1199

2.3.2.10 Les néo-béguinages 1201

CONCLUSION GÉNÉRALE 1206

1. Un regard rétrospectif : retour sur le chemin parcouru 1206

1.1 Mise en route 1206

1.2 Première étape 1213

1.3 Deuxième étape 1223

1.4 Troisième étape 1226

2. Un regard actuel : aboutissements et apports significatifs de l'étude 1227

2.1 Thèses soutenues et recommandations conclusives 1227

2.1.1 Première thèse et recommandation conclusive 1227

2.1.2 Deuxième thèse et recommandation conclusive 1228

2.1.3 Troisième thèse et recommandation conclusive 1230

2.2 Apports significatifs de l'étude 1231

2.2.1 Les communautés nouvelles plurivocationnelles et la communion des états 1231

2.2.2 Le concile Vatican II et les états des fidèles 1236

2.2.3 L'ecclésiologie et la notion d'« état » 1238

3. Un regard prospectif : questions à aborder et voies d'investigations à explorer 1241

3.1 Les statuts théologique et canonique des couples mariés engagés dans une nouvelle forme de vie évangélique 1242

3.2 L'approfondissement de la notion de « communion » des états 1243

3.3 L'approfondissement de la notion de « charisme » en relation avec la communion des états 1244

BIBLIOGRAPHIE 1246

LISTE DES TABLEAUX ET DES SCHÉMAS

TABLEAUX

Tableau 1: Logique, étapes et principales constituantes de la thèse ……. 52

Tableau 2 : Identification des significations
des termes « *status* » et « état » ……... 291

Tableau 3 : Identification des significations
des termes « *condicio* » et « condition » ……. 295

Tableau 4 : Identification des significations
des termes « *ordo* » et « ordre » …….. 299

Tableau 5 : Significations et occurrences des trois termes
au regard des fidèles dans l'Église …….. 306

Tableau 6 : 1er binôme clercs | laïques ……... 676

Tableau 7 : 2ième binôme religieux | « non religieux » ……...…… 679

Tableau 1 (bis) : Logique, étapes et principales constituantes de la thèse ……. 992

Tableau 8 : Place occupée par une personne, ou un groupe de personnes,
dans un ensemble social ou organisationnel donné …… 1007

Tableau 9 : Situations diverses dans lesquelles se trouvent des individus
ou des groupes donnés …… 1008

SCHÉMAS

Schéma 1 : Situations canoniques des fidèles dans l'Église …….. 674

Schéma 2 : Répartition et articulation des états des fidèles ……..... 1032

LISTE DES ABBRÉVIATIONS ET DES SIGLES

DOCUMENTS DU CONCILE VATICAN II

TEXTES CONCILIAIRES

AA [AL]	*Apostolicam actuositatem [de Apostolatu laicorum]*: décret sur l'apostolat des laïcs, 18 novembre 1965.
AG [AM]	*Ad gentes [de Activitate missionali Ecclesiae]*: décret sur l'activité missionnaire de l'Église, 7 décembre 1965.
CD [CPE]	*Christus Dominus [de Pastorali Episcoporum Munere in Ecclesia]* : décret sur la charge pastorale des évêques dans l'Église, 28 octobre 1965.
DH [LR]	*Dignitatis humanae [de Libertate religiosa]* : déclaration sur la liberté religieuse, 7 décembre 1965.
DV [RD]	*Dei Verbum [de Divina Revelatione]* : constitution dogmatique sur la Révélation divine, 18 novembre 1965.
GE [EC]	*Gravissimum educationis momentum* ou *Gravissimum educationis [de Educatione christiana]* : déclaration sur l'éducation chrétienne, 28 octobre 1965.
GS [GS]	*Gaudium et spes [de Ecclesia in mundo huius temporis]* : constitution dogmatique sur l'Église dans le monde de ce temps, 7 décembre 1965.
IM [MCS]	*Inter mirifica [de Instrumentis communicationis socialis]* : décret sur les moyens de communication sociale, 4 décembre 1963.
LG [LG]	*Lumen gentium [de Ecclesia]* : constitution dogmatique sur l'Église, 21 novembre 1964.
NAE [RNC]	*Nostra aetate [de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas]* : déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes, 28 octobre 1965.
OE [EO]	*Orientalium Ecclesiarum [de Ecclesiis orientalibus catholicis]* : décret sur les Églises orientales catholiques, 21 novembre 1964.

OT [FP] *Optatam totius Ecclesiae renovationem* ou *Optatam Totius [de Institutione sacerdotali]* : décret sur la formation des prêtres, 28 octobre 1965.

PC [VR] *Perfectae caritatis [de Accommodata Renovatione Vitae religiosae] :* décret sur la rénovation et l'adaptation de la vie religieuse, 28 octobre 1965.

PO [MVP] *Presbyterorum ordinis [de Presbyterorum ministerio et vita]*: décret sur le ministère et la vie des prêtres, 7 décembre 1965.

SC [SL] *Sacrosanctum Concilium [de Sacra Liturgia]*: constitution sur la liturgie, 4 décembre 1963.

UR [DŒ] *Unitatis redintegratio [de Oecumenismo]* : décret sur l'œcuménisme, 21 novembre 1964.

TEXTES PARACONCILIAIRES

MC [MC] *Messages du Concile* : « Message du Concile à tous les hommes », 20 octobre 1962; « Messages du Concile », 8 décembre 1965.

DOCUMENTS PONTIFICAUX

CFL *Christifideles laici* : exhortation apostolique post-synodale sur la vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde, Jean-Paul II, 30 décembre 1988.

DeV *Dominum et vivificantem* : lettre encyclique sur l'Esprit Saint dans la vie de l'Église et du monde, Jean-Paul II, 18 mai 1986.

EG *Evangelii gaudium* : exhortation apostolique sur l'annonce de l'Évangile dans le monde d'aujourd'hui, François, 24 novembre 2013.

EN *Evangelii nuntiandi* : exhortation apostolique sur l'évangélisation dans le monde moderne, Paul VI, 8 décembre 1975.

ES *Ecclesiae sanctae* : lettre apostolique Motu proprio sur l'implantation des décrets *CD*, *PO*, *PC* et *AG* du concile Vatican II, Paul VI, 6 août 1966.

ET *Evangelica testificatio* : exhortation apostolique sur le renouveau de la vie religieuse, Paul VI, 29 juin 1971.

FC *Familiaris consortio* : exhortation apostolique sur la famille chrétienne dans le monde d'aujourd'hui, Jean-Paul II, 22 novembre 1981.

NMI *Novo millennio ineunte* : lettre apostolique au terme du grand jubilé de l'an 2000, Jean-Paul II, 6 janvier 2001.

PB *Pastor bonus* : constitution apostolique sur la curie romaine, Jean-Paul II, 28 juin 1988.

PDV *Pastores dabo vobis* : exhortation apostolique post-synodale sur la formation des prêtres dans les circonstances actuelles, Jean-Paul II, 25 mars 1992.

PF *Primo feliciter* : motu proprio sur la recommandation et l'approbation des instituts séculiers, Pie XII, 12 mars 1948.

PME *Provida Mater Ecclesia* : constitution apostolique au sujet des états canoniques et des instituts séculiers de perfection chrétienne, Pie XII, 2 février 1947.

PG *Pastores gregis* : exhortation apostolique post-synodale sur l'évêque, serviteur de l'Évangile de Jésus Christ pour l'espérance du monde, Jean-Paul II, 16 octobre 2003.

RD *Redemptionis donum* : exhortation apostolique aux religieux et aux religieuses sur leur consécration à la lumière du Mystère de la Rédemption, Jean-Paul II, 25 mars 1984.

RH *Redemptor hominis* : lettre encyclique au début de son pontificat, Jean-Paul II, 4 mars 1979.

RM *Redemptoris missio* : lettre encyclique sur la valeur permanente du précepte missionnaire, Jean-Paul II, 7 décembre 1990.

SCael *Sacerdotalis caelibatus* : lettre encyclique sur le célibat sacerdotal, Paul VI, 24 juin 1967.

SCar *Sacramentum caritatis* : exhoration apostolique post-synodale sur l'eucharistie, source et sommet de la vie et de la mission de l'Église, Benoît XVI, 22 février 2007.

SV *Sacra Virginitas* : lettre encyclique sur la virginité chrétienne, Pie XII, 25 mars 1954.

SDO *Sacrum diaconatus ordinem* : lettre apostolique Motu proprio sur les normes générales pour la renaissance du diaconat permanent, Paul VI, 18 juin 1967.

TMA *Tertio Millennio Adveniente* : lettre apostolique sur la préparation du jubilé de l'an 2000, Jean-Paul II, 10 novembre 1994.

VC *Vita consecrata* : exhortation apostolique post-synodale sur la vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde, Jean-Paul II, 25 mars 1996.

DOCUMENTS DES DICASTÈRES ROMAINS

AS *Apostolorum successores* : directoire pour le ministères pastoral des évêques, Congrégation pour les évêques, 22 février 2004.

CIIPF *La collaboration inter-instituts pour la formation* : instruction, Congrégation pour les Instituts de vie consacrée et les Sociétés de vie apostolique, 8 décembre 1988.

CS *Cum Sanctissimus* : instruction sur les instituts séculiers, Sacrée Congrégation des religieux, 19 mars 1948.

DCVR *La dimension contemplative de la vie religieuse* : Plenaria SCRIS mars 1980, Congrégation pour les Religieux et les Instituts séculiers, 12 août 1980.

DI *Dominus Iesus* : déclaration sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Église, Congrégation pour la doctrine de la foi, 6 août 2000.

EE *Éléments essentiels de la doctrine de l'Église sur la vie consacrée* : instruction, Congrégation pour les Religieux et les Instituts séculiers, 31 mai 1983.

MR *Mutuae relationes* : directives sur les rapports entre les évêques et les religieux dans l'Église, Congrégation pour les évêques et Congrégation pour les Religieux et les Instituts séculiers, 14 mai 1978.

PI *Potissimum institutioni* : directives sur la formation dans les instituts religieux, Congrégation pour les Instituts de vie consacrée et les Sociétés de vie apostoliques, 2 février 1990.

RC *Renovationis causam* : instruction sur la rénovation de la formation à la vie religieuse, Congrégation pour les Religieux et les Instituts séculiers, 6 janvier 1969.

RDC *Repartir du Christ* : instruction, Congrégation pour les Instituts de vie consacrée et les Sociétés de vie apostolique, 19 mai 2002.

RFIS *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* : Congrégation pour l'éducation catholique, 19 mars 1985.

RPH *Religieux et promotion humaine* : Plenaria SCRIS 25-28 avril 1978, Congrégation pour les Religieux et les Instituts séculiers, 12 août 1980.

VFC *Vie fraternelle en communauté* : Congrégation pour les Instituts de vie consacrée et les Sociétés de vie apostolique, 2 février 1994.

VS *Verbi Sponsa* : instruction sur la vie contemplative et la clôture des moniales, Congrégation pour les Instituts de vie consacrée et les Sociétés de vie apostoliques, 13 mai 1999.

DOCUMENTS DIVERS

AAS *Acta Apostolicae Sedis – Commentarium officiale*

BJ *Bible de Jérusalem (2005)*[1]

CCEO *Codex canonum ecclesiarum orientalium / Code des Canons des Églises orientales* (1990)[2]

CÉC *Catéchisme de l'Église catholique* (1992 / 1997 [éd. définitive])[3]

CIC/1983 *Codex iuris canonici* (1983)[4]

CIC/1917 *Codex iuris canonici* (1917)[5]

CICO *Codex iuris canonici orientalis* (ancienne appellation latine du *CCEO*)

DC *La Documentation catholique*

OR *L'Osservatore Romano*

OUVRAGES DE THOMAS D'AQUIN

OAP *De perfectione spiritualis vitae / De la perfection de la vie spirituelle* [Également: *De perfectione*]

---

1 À moins d'indication contraire, les passages bibliques cités dans la thèse seront tous tirés de l'édition suivante de la Bible : ÉCOLE BIBLIQUE DE JÉRUSALEM (dir.), *La Bible de Jérusalem*, nouvelle édition revue et corrigée, Paris, Cerf, 2005, 2195 p.

2 Dans la thèse, nous utiliserons l'édition suivante du *CCEO* : *Code des canons des Églises orientales / Codex canonum ecclesiarum orientalium*, Cité du Vatican, Librairie éditrice du Vatican, texte officiel et traduction française par Emile Eid et René Metz, 1997, 1378 p.

3 Dans la thèse, nous utiliserons l'édition suivante du *CÉC* : *Catéchisme de l'Église catholique. Édition définitive avec guide de lecture*, Paris, Centurion/Cerf/Fleurus-Mame/Librairie editrice vaticane, 1998, 845 p. [*Editio typica* du *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, 15 août 1997]

4 Dans la thèse, nous utiliserons l'édition suivante du *CIC*/1983, d'ordinaire simplement référé à l'aide de l'acronyme *CIC* : *Code de droit canonique. Bilingue et annoté [Codex Juris Canonici (1983). Français & latin]*, Montréal, Wilson & Lafleur, coll. « Collection Gratianus Series », Ernest CAPARROS et Hélène AUBÉ (dir.), 3e édition révisée, corrigée et mise à jour de la 6e édition en langue espagnole, enrichie de concordances avec le *Code des canons des Églises orientales*, deuxième tirage révisé (2009), troisième tirage mars 2011, 2207 p.

5 Dans la thèse, nous utiliserons l'édition suivante du *CIC*/1917, toujours indiqué avec l'année pour la distinguer de l'édition précédente : *Codex iuris canonici*, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, prefaetione Ei Petri card. Gasparri et indice analytico-alphabetico auctus, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1917, 852 p. – le *CIC*/1917 trouve une traduction française sur le site internet : http://catho.org/9.php?d=fn#c auquel nous nous reporterons.

OCI *Contra impugnantes Dei cultum et religionem / Contre les ennemis du culte de Dieu et de l'état religieux* [Également: *Contra impugnantes*]

OCR *Liber contra doctrinam retrahentium a religione / Contre l'enseignement de ceux qui détournent de l'état religieux* [Également: *Contra retrahentes*]

ST *Somme de théologie / Somme théologique* [Également : *Summa Theologica*][6]

ORGANISMES ECCLÉSIAUX DIVERS

AÉCQ Assemblée des évêques catholiques du Québec

CÉCC Conférence des évêques catholiques du Canada

CÉF Conférence des évêques de France

CORREF Conférence des religieux et religieuses en France

CRC Conférence religieuse canadienne

CIVCSVA Congrégation pour les Instituts de vie consacrée et les Sociétés de vie apostolique [*Congregatio pro Institutis vitae consecratae et Societatibus vitae apostolicae*]

CPL Conseil pontifical pour les laïcs

KNR Konferentie Nederlandse Religieuzen

SCCD Sacrée Congrégation pour le culte divin [*Sacra Congregatio pro Cultu Divino*]

SCE Sacrée Congrégation pour les Évêques [*Sacra Congregatio pro Episcopis*]

SCRIS Sacrée Congrégation pour les Religieux et des Instituts séculiers [*Sacra Congregatio pro Religiosis et Institutis saecularibus*]

---

[6] À moins d'indications contraires, les citations de la *ST* seront toutes tirées de l'édition suivante : Thomas d'AQUIN, *Somme théologique [Summa theologica]*, Paris, Cerf, t. 4 (III - Troisième partie), 1986, 765 p. ; *Somme théologique [Summa theologica]*, Paris, Cerf, t. 3 (II-II - Second volume de la deuxième Partie), 1985 / 1996, 1158 p. ; *Somme théologique [Summa theologica]*, Paris, Cerf, t. 2 (I - II - Première section de la deuxième Partie), 1984, 827 p. ; *Somme théologique [Summa theologica]*, Paris, Cerf, t. 1 (I - Première Partie), 1984, 966 p.

AUTRES SIGLES

CNP	Communautés nouvelles plurivocationnelles
FÉVC	Familles ecclésiales de vie consacrée
SVA	Sociétés de vie apostolique

DÉDICACE

Aan mijn ouders,
in het bijzonder
aan mijn liefhebbende vader,

Th. G. van Lier
(1933-2015)

« Wat wij ons vandaag herinneren,
is het verhaal van een unieke roeping,
beleefd in twee opeenvolgende levensstaten,
het religieuze leven en het huwelijksleven,
en dat getuigt van een onvoorwaardelijke
gehechtheid aan Christus »

Fragment uit de homilie
bij de uitvaartdienst,
6 februari 2015.

À mes parents,
en particulier
à mon père bien-aimé,

Th. G. van Lier
(1933-2015)

« Ce dont nous faisons mémoire
aujourd'hui, c'est l'histoire d'une vocation
unique, vécue dans deux états de vie
successifs, la vie religieuse et le mariage,
et qui témoigne d'un inconditionnel
attachement au Christ »

Extrait de l'homélie
des funérailles,
6 février 2015.

REMERCIEMENTS

En premier lieu, je tiens à remercier mon directeur de thèse, le professeur Gilles Routhier. Merci, Gilles, pour tes promptes relectures et tes judicieuses remarques. Merci également au corps professoral ainsi qu'au personnel administratif de la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval.

En second lieu, j'exprime ma vive gratitude aux frères dominicains de la Province canadienne ainsi qu'à mes collègues de l'Institut de pastorale du Collège universitaire dominicain à Montréal. Merci pour votre confiance et pour votre soutien qui ne se sont jamais démentis tout au long du parcours doctoral. Dans cette foulée, je remercie également pour leur accueil, en cours de recherche, les communautés dominicaines de Rotterdam, de Bruxelles, de Paris et de Rome.

En troisième lieu, j'adresse mes remerciements aux différentes personnes qui, directement ou indirectement, ont contribué à la réalisation de cette étude : pour avoir accepté de me rencontrer et de me conseiller, le père Giancarlo Rocca, s.s.p., sœur Noëlle Hausman, s.c.m., le père (+) Michel Dortel-Claudot, s.j., le frère Loïc-Marie Le Bot, o.p., le frère Henry Donneaud, o.p., sœur Sylvie Robert, s.a., le père Philippe Lécrivain, s.j., le père Benoît Malvaux, s.j., monsieur Jean-Luc Moens, Communauté de l'Emmanuel, le père Sebastiano Paciolla, O.Cist., le frère (+) Jean-Claude Sagne, o.p., monsieur (+) Jean Vanier, Communautés de l'Arche, le père Laurent Fabre et le père Étienne Vetö, Communauté du Chemin Neuf, le père Jean-Bernard Courtois et sœur Anne Élisabeth, Communauté du Verbe de Vie ; pour la tâche méticuleuse de relecture et de corrections, le frère Yvon Pomerleau, o.p., madame Marie-Noël Lefèvre, sœur Micheline Marcoux, m.i.c. et madame Dominique Leman ; pour leur accompagnement solidaire, le père Charles Brackeniers, o.praem. et madame Sandrine Even.

En quatrième lieu, sur un registre plus personnel, merci aux membres de ma famille immédiate : Micheline, Lisette, Étienne, Coralie, Marek et Dominique. Vos affectueux

encouragements m'ont permis de garder le cap. Merci également à mes ami(e)s de longue date, Marie de Lovinfosse, c.n.d., Paul Le Bas, Trinh Ta, c.s.c., Angélique et Jean-Marc Chorier, Christine Liautaud, Patsy Morency, Violaine Paradis, c.n.d. et, d'une manière toute particulière, mon ami et collègue Dominique Laperle, Ph.D. Votre fidélité fut des plus rassurantes.

En dernier lieu, j'exprime ma reconnaissance aux organismes qui, par l'attribution de bourses, ont contribué financièrement à la réalisation de cette étude. Merci au *Fonds de recherche du Québec – Société et la culture* (*FRQSC*) pour l'octroi d'une bourse d'excellence, à la *Faculté de théologie et de sciences religieuses* de l'Université Laval pour les bourses facultaires, au *Bureau International* de l'Université Laval pour le financement du « Stage hors Québec », ainsi qu'à la revue *En son Nom. Vie consacrée aujourd'hui*, pour leur bourse d'excellence et de soutien aux doctorants.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

1. OBJET ÉTUDIÉ : LES COMMUNAUTÉS NOUVELLES PLURIVOCATIONNELLES

Durant la période qui a suivi la tenue du concile Vatican II (1962-1965), le monde catholique[1] a vu naître un nombre considérable de nouvelles communautés religieuses[2]. Le

---

[1] Nous nous intéressons spécifiquement au phénomène communautariste qui a surgi dans l'Église catholique où « dans les différentes régions du monde […] l'on ne se contente pas de recevoir avec reconnaissance des Instituts venus de l'extérieur, mais où il s'en constitue de nouveaux, dans une grande variété de formes et d'expression » (*VC* 2c). Par ailleurs, ajoute ce même document, « [c]ette floraison ne concerne pas seulement l'Église catholique, mais elle est aussi particulièrement vive dans le monachisme des Églises orthodoxes » (*VC* 2d) ou « dans les Églises d'Orient » (*VC* 100). De plus, « elle est en train de naître ou de renaître dans les Églises et les Communautés ecclésiales issues de la Réforme » (*VC* 2d), de même que « dans la Communion anglicane » (*VC* 100). Nous y reviendrons au chapitre 5, section 6.3.2. *Cf.* JEAN-PAUL II, « Exhortation apostolique post-synodale *Vita consecrata* sur la vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde [25 mars 1996] », *La Documentation catholique*, nº 2136, 21 avril 1996, p. 351-352 et 392. Un phénomène semblable existe dans certains courants protestants évangéliques prenant le nom de nouveau ou néo-monachisme (*New Monasticism*), notion qu'il faut néanmoins éviter de trop rapidement assimiler au monachisme catholique, même s'il y a des parentés sociologiques entre les deux phénomènes. *Cf.* Martha Elias DOWNEY, « New Monasticism among Evangelical Protestants », dans Jason ZUIDEMA (dir.), *Understanding the Consecrated Life in Canada. Critical Essays on Contemporary Trends,* Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, coll. « Éditions SR », nº 38, 2015, p. 245-254 – d'autres titres sont fournis dans la section 1.1 de notre bibliographie. Enfin, il est à noter qu'il existe un certain nombre de communautés œcuméniques, telles la Communauté de Bose (Italie, 1965) ou la Communauté du Chemin Neuf (France, 1973) qui, dans ce dernier cas, se présente comme « catholique à vocation œcuménique » (Site internet de la Communauté du Chemin Neuf, https://www.chemin-neuf.org/fr/accueil/communaute-du-chemin-neuf (consulté le 3 janvier 2019). Sur les nouvelles communautés de type œcuménique, nous verrons nos explications et les statistiques afférentes dans Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique du premier recensement international des nouvelles communautés catholiques », dans Roberto FUSCO, Giancarlo ROCCA et Stefano VITA (dir.), *La svolta dell'innovazione. Le nuove forme di vita consacrata,* Città del Vaticano / Roma, Urbaniana University Press, coll. « Grandi Opere », 2015, p. 370-372.

[2] Les réalités visées peuvent porter plusieurs noms, spécifiques dans certains cas, génériques dans d'autres (institut, ordre, congrégation, société, fraternité, communauté, association, etc.). Ici, nous employons l'expression « communautés religieuses » en un sens générique. Nous reprenons la définition que nous avons donnée à cette notion dans une étude antérieure, de nature sociologique, consacrée aux nouvelles communautés religieuses dans l'Église catholique du Québec. Nous y écrivions : « Une communauté religieuse est : un groupement particularisé de fidèles […], intégré à l'Église à un titre ou l'autre, fidèles religieusement motivés par un désir de perfection évangélique […] et volontairement liés les uns aux autres par entente contractuelle (vœux, promesses ou tout autre engagement reconnu, liant les individus au groupe pour un temps déterminé ou pour la vie), les soumettant à des contraintes collectives établies

premier recensement international des nouvelles communautés catholiques, publié en 2010 et partiellement mis à jour en 2015[3], a permis de dénombrer plus de sept cent cinquante-cinq fondations postconciliaires dans près de quarante pays à travers le monde, principalement en Occident[4].

---

selon une règle rationnellement constituée et subordonnée aux limites fixées par l'Église et la société. L'engagement pris par ces membres concerne la totalité de leur existence. Ainsi, reconnaissent-ils, à des degrés divers, des lieux communs, l'obligation d'un partage des biens et, en la personne d'un responsable légitimement établi (supérieur, abbé, prieur, etc.), la limitation du degré d'autonomie de chaque individu. Le groupe poursuit une finalité, dont l'idéologie relève d'un fonctionnement utopique, à laquelle les membres sont socialisés après une période de probation et à laquelle ils s'identifient » (Rick VAN LIER, *Les nouvelles communautés religieuses dans l'Église catholique du Québec. Une étude de cas : Services Myriam Beth'léhem*, Mémoire de maîtrise, Programme de maîtrise en sciences humaines de la religion, Québec, Université Laval, 1996, p. 20-21). Cette définition s'inspire des théorisations sociologiques réalisées par Paul-André TURCOTTE, *L'éclatement d'un monde. Les Clercs de Saint-Viateur et la Révolution tranquille*, Montréal, Bellarmin, 1981, p. 346, Michel DORTEL-CLAUDOT, « Les communautés nouvelles », *Documents Épiscopat,* Secrétariat général de la Conférence des évêques de France, nº 5, avril 1991, p. 4, Max WEBER, *Économie et société*, t. I, Paris, Plon, coll. « Recherches en sciences humaines », nº 27, 1971, p. 55, Max WEBER *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, coll. « Recherches en sciences humaines », nº 19, 1965, p. 385-386 et Michael HILL, *The religious order. A study of virtuoso religion and its legitimation in the nineteenth-century Church of England*, London, Heinemann Educational, 1973, p. 21-22. Au cours de notre étude, nous emploierons également les expressions « fondations postconciliaires » ou « fondations nouvelles », pour désigner l'ensemble des groupements nés après le concile Vatican II et qui, de près ou de loin, se rattachent à la réalité ecclésiale dénommée « vie consacrée », notion qui se trouve définie plus bas. À l'occasion, nous ferons également usage de l'expression « nouvelles réalités associatives », qu'il faut, dans ce cas, comprendre dans le même sens que l'expression précédente.

[3] Le premier recensement, réalisé sous la gouverne de Giancarlo ROCCA (dir.), *Primo censimento delle nuove comunità*, Rome, Urbaniana University Press, coll. « Grandi opere », 2010, 365 p., révèle l'existence de 682 fondations postconciliaires dans 38 pays considérés. La mise à jour partielle de ce rensensement a permis d'en ajouter 73 (Giancarlo ROCCA, « Nuovi istituti (a cura di Giancarlo Rocca) », dans Roberto FUSCO, Giancarlo ROCCA et Stefano VITA (dir.), *La svolta dell'innovazione. Le nuove forme di vita consacrata,* Città del Vaticano / Roma, Urbaniana University Press, coll. « Grandi Opere », 2015, p. 277-308), pour un nombre total de 755. Nous avons contribué à ces recensements, pour la partie canadienne, sur la base des données cumulées et archivées depuis le début des années 1990, moment où nous avons réalisé l'étude susmentionnée, comportant une première liste des groupements concernés (Rick VAN LIER, *Les nouvelles communautés religieuses dans l'Église catholique du Québec*…, p. 98-114). Une mise à jour de cette liste a été publiée dans Rick VAN LIER, « Entre tradition et innovation. Nouveaux instituts, communautés nouvelles et nouvelles formes de vie consacrée au Canada », dans Jason ZUIDEMA (dir.), *Understanding the Consecrated Life in Canada. Critical Essays on Contemporary Trends,* Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, coll. « Éditions SR », nº 38, 2015, p. 219-233. Nous soulignons qu'un recensement systématique et exhaustif des communautés canadiennes demeure à faire.

[4] Giancarlo Rocca écrit, à ce propos : « Les communautés nouvelles sont clairement une nouveauté du monde occidental, c'est-à-dire de ce monde qui a vécu la crise de la vie consacrée, y compris dans les formes les plus récentes de la congrégation religieuse et de l'institut séculier. Les communautés nouvelles en effet ne sont pas nées, sinon exceptionnellement, en Afrique ni en Asie, où la structure de la congrégation religieuse trouve encore un large soutien dans le type de vie sociale de ces continents. En d'autres termes, il semble qu'est en cours un changement de structures de la vie religieuse qui concerne ce qu'on appelle le monde occidental, comme il était advenu après la Révolution française avec l'avènement et le grand développement de la Congrégation religieuse, d'abord en Europe, puis dans

Parmi ces groupements[5], certains reprennent les modèles de vie associative connus et reconnus dans l'Église[6]. Nous pensons, ici, plus particulièrement aux nouveaux instituts religieux, aux nouveaux instituts séculiers, de même qu'aux nouvelles sociétés de vie apostolique. Ces fondations ont pour principale nouveauté celle de la chronologie, étant nées après le Concile et pouvant, pour cette raison, être qualifiées de postconciliaires[7]. Par ailleurs, il faut également compter d'autres types de groupements qui, outre leur nouveauté chronologique, innovent, en plus, sur le plan des formes de vie adoptées. Ici, nous pensons plus spécifiquement aux deux catégories associatives dénommées « communautés

---

les autres continents » (Giancarlo ROCCA, « Tendances et nouveaux courants de la vie religieuse », *Lumen Vitae*, vol. LXXI, nº 2, 2016, p. 155). Pour les données relatives à la répartition géographique, de même qu'à la diffusion nationale et internationale des fondations nouvelles, nous renvoyons aux statistiques que nous avons produites sur la base du premier recensement international. *Cf.* Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 322-327 et 330-331. « Basées sur les données recueillies par le père Giancarlo Rocca et publiées dans son recensement international de 2010, ces statistiques, écrivions-nous en conclusion de cette dernière étude, constituent, sans nul doute, la première mesure chiffrée de l'étendue du phénomène des fondations postconciliaires et de certains de leurs traits les plus marquants » (p. 391-392).

5 Les groupements réunis sous le vocable commun des nouvelles communautés (*nuove comunità*) constituent, en fait, un ensemble relativement hétéroclite ou éclectique de réalités associatives. Non sans raison, Carlo Di Cicco notait, à ce propos, que « la grande variété des formes de vie figurant dans le *Primo censimento delle nuove comunità* serait une confirmation de la "confusion" présente dans lesdites nouvelles formes de vie consacrée » (Carlo DI CICCO, « Nuove forme di vita consacrata. Mille strade per la perfezione. Una più avvertita esigenza di trasparenza e di semplicificazione », *L'Osservatore romano [ed. italiana]*, nº 26 / 45.671, 2 febbraio 2011, p. 5 – texte original italien). Ces groupements ont néanmoins en commun le moment de leur apparition, après le Concile, ainsi que la présence en leur sein de la « vie consacrée », au sens strict ou large de l'expression – « c'est le fil conducteur de toute l'étude » de Rocca (Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 312). Notre analyse sociodémographique nous a permis de relever et de présenter un ensemble de onze catégories typologiques relatives aux réalités associatives recensées : (1) les nouveaux instituts religieux, (2) les nouveaux instituts séculiers, (3) les nouvelles sociétés de vie apostolique, (4) les associations de vierges consacrées, (5) les associations de veuves et de veufs, (6) les communautés nouvelles mixtes, (7) les communautés nouvelles plurivocationnelles, (8) les mouvements ecclésiaux comprenant un noyau de personnes consacrées, (9) les communautés de base, (10) les communautés plurifamiliales et, enfin, (11) les associations pour personnes séparées ou divorcées. Sur chacune de ces catégories, nous renvoyons aux définitions et aux statistiques contenues dans Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 331-368.

6 « L'éternelle jeunesse de l'Église continue à se manifester aujourd'hui encore : dans les dernières décennies après le Concile œcuménique Vatican II, on a vu apparaître *des nouvelles formes de vie consacrée nouvelles ou renouvelées*. Dans de nombreux cas, il s'agit d'Instituts semblables à ceux qui existent déjà, mais nés de nouveaux élans spirituels et apostoliques. […] Dans d'autres cas, il s'agit d'expériences originales, qui sont à la recherche d'une identité propre dans l'Église et attendent d'être officiellement reconnues par le Siège apostolique, à qui seul revient ce jugement définitif (*cf. CIC* can. 605 ; *CCEO* can. 571) » (*VC* 12a).

7 Pour les statistiques concernant ces trois types de groupements, nous verrons Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 332-335.

nouvelles »[8], à savoir les « communautés nouvelles mixtes » et les « communautés nouvelles plurivocationnelles[9] ».

Dans le premier cas, la mixité désigne le fait que des hommes *et* des femmes, clercs ou laïques[10], tous voués à Dieu dans le célibat et assumant les conseils évangéliques de

---

8 À propos de l'expression typique et générique « communauté nouvelle », nous écrivions, ailleurs, que « c'est l'usage commun qui a fini par forger le sens de l'expression "communauté nouvelle" et certaines de ses désignations spécifiques. Sur ce point, écrivions-nous, il faut souligner trois choses. Premièrement, dans la littérature consacrée à ce sujet, il y a généralement consensus à propos de la connotation chronologique donnée à l'expression "communauté nouvelle". Ce sont normalement les fondations qui ont vu le jour après le concile Vatican II, fondations que nous avons qualifiées de manière générique de postconciliaires. […] Deuxièmement, l'on chercherait en vain une définition canonique ou normative qui donnerait un sens clair et définitif à cette expression. En effet, cette terminologie n'a pas été reçue dans le droit ecclésial. Quant à son usage dans le discours officiel de l'Église – papes, dicastères romains, évêques, etc. –, nous pouvons observer qu'on y recourt fréquemment, mais sans réussir pour autant à offrir une définition qui soit apte à constituer une référence normative au sein de la communauté ecclésiale et des cercles scientifiques. À notre connaissance, il existe toutefois une exception, et ce, dans un document d'importance, au numéro 62 de l'exhortation apostolique post-synodale *Vita consecrata* en 1996, traitant des "nouvelles formes de vie évangélique" et des institutions nées en réponse aux défis d'aujourd'hui – D'après sœur Vera Ivanise Bombonatto, "l'expression *communautés nouvelles* fut employée pour la première fois de manière officielle dans l'exhortation apostolique *Vita consecrata*" (Vera Ivanise BOMBONATTO, « Theological Reflexion on the New Experiences of Religious Apostolic Life », *UISG Bulletin*, n. 145, 2011, p. 31 [texte original anglais]). Dans l'édition en langue française de *Vita consecrata*, au numéro 62, nous trouvons les termes "communautés nouvelles [*novarum communitatum*]" (62b), ainsi que "nouvelles communautés [*novarum communitatum*]" (62c) et, de nouveau, "communautés nouvelles [*novarum communitatum*]" (62g)). […] Troisièmement, de façon générale, il faut constater que la terminologie employée est éclectique et polysémique. Éclectique, car d'autres expressions que "communauté nouvelle" sont également employées pour désigner une même réalité : communautés de vie évangélique, familles ecclésiales, nouveaux groupements ecclésiaux, nouvelles réalités associatives de fidèles, etc., pour ne donner que ces exemples. Polysémique, car à défaut de définition normative, la même appellation "communauté nouvelle" peut désigner, selon les auteurs, différents types de groupements : communautés de base, nouveaux instituts de vie consacrée, mouvements ecclésiaux, et enfin, les deux types de groupements que nous estimons être les seuls à pouvoir être qualifiés de la sorte, à savoir les communautés nouvelles mixtes et les communautés nouvelles plurivocationnelles » (Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 338-339).

9 Pour une raison essentiellement pratique, correspondant au besoin d'être compris et, pour cela, d'user d'une expression désignatoire minimalement connue et admise parmi les connaisseurs du phénomène étudié, nous emploierons, tout au long de l'étude, l'expression « communauté nouvelle plurivocationnelle ». Par ailleurs, nous signalons, dès à présent, que nous aurons à interroger cette expression, notamment du point de vue de la conceptualité vocationnelle qui s'y trouve impliquée. *Cf.* Chapitre 8, section 2.2.1.

10 Pour la graphie du terme « laïc » ou « laïque », nous suivrons l'option préconisée par la Conférence des évêques du Canada : « […] nous utilisons la graphie "laïque" (au lieu de laïc), c'est-à-dire celle définie dans *Le Lexis, Larousse de la langue française* ainsi que dans le *Littré*. Toutefois, pour les citations du Code [de droit canonique] ou les autres extraits, nous respectons la graphie des versions officielles » (CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES CATHOLIQUES DU CANADA – COMMISSION POUR LES RELATIONS AVEC LES ASSOCIATIONS DE PRÊTRES, RELIGIEUX-SES ET DE LAÏQUES, *Reconnaissance des associations catholiques à caractère national. Guide pour le CECC et les associations de fidèles*, Ottawa, Service des Éditions, Conférence des évêques catholiques du Canada, 1993, p. 7, note 2). Ainsi, lorsque nous utiliserons de

chasteté, de pauvreté et d'obéissance par des vœux privés ou par d'autres liens définis par les constitutions, sont réunis dans une même appartenance communautaire et juridique[11]. La mixité en cause est donc d'ordre sexuel, ou genré, et c'est en ce sens précis que nous emploierons d'ordinaire ce terme dans la suite de notre étude[12]. Suivant les données tirées du premier recensement international des nouvelles communautés, il existe 104 communautés nouvelles mixtes fondées après le Concile, ce qui représente un peu plus de 15 % des 682 fondations postconciliaires recensées[13]. La Communauté Redemptor Hominis (Italie, 1969), Services Myriam Beth'léhem (Canada, 1978), la Fraternité de Tibériade (Belgique, 1979) et la Fraternità Francescana di Betania (Italie, 1982) appartiennent à cette catégorie.

---

manière générique le mot « laïque », ce terme entend inclure autant les hommes que les femmes : « L'adjectif laïque s'écrit toujours ainsi, au masculin comme au féminin » (http://www.langue-fr.net/Laic-laique [consulté le 3 janvier 2019]).

11 Dans notre analyse sociodémographique, nous présentons, avec plus de détails, la catégorie typologique des « communautés nouvelles mixtes ». Nous y précisons, en outre, que « [l]es hommes et les femmes partagent un degré variable de convivialité selon les communautés concernées. Dans certains cas, il y a cohabitation, c'est-à-dire que les hommes et les femmes vivent sous un même toit et partagent la même table. Dans d'autres cas, ils vivent en résidences séparées. Dans les deux cas cependant il existe un gouvernement commun, les biens sont normalement partagés, la prière et les activités apostoliques sont habituellement vécues ensemble. Sur le plan canonique, les communautés nouvelles mixtes sont, pour la plupart, des associations privées ou publiques de fidèles, de droit diocésain ou pontifical. Ajoutons, pour terminer, qu'aux membres internes ou membres au sens strict, s'ajoutent dans certains cas des membres externes ou membres au sens large. Ceux-ci peuvent être des hommes ou des femmes laïques, célibataires ou mariés, ainsi que des clercs. Leur mode d'appartenance à l'association équivaut à celle des personnes affiliées à un titre ou l'autre à un institut de vie consacrée » (Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 341-342).

12 Cette précision est importante, car dans le discours ecclésial le terme « mixte » désigne d'ordinaire deux réalités : d'un côté, la mixité clercs-laïques au sein d'un même institut de vie consacrée (*cf. PC* 15c ; *VC* 61a) et, d'un autre côté, un mode de vie consacrée alliant une dimension contemplative et active (*cf. PC* 9b), la « *vita mixta* ». Ajoutons encore qu'il peut également renvoyer à certaines réalités œcuméniques, comme le mariage mixte (*matrimonia mixta*), expression qui « se réfère à tout mariage entre une partie catholique et tout autre partie chrétienne baptisée n'étant pas en pleine communion avec l'Église catholique » (CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, « Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'œcuménisme », 1993, nº 143 (http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_25031993_principles-and-norms-on-ecumenism_fr.html [consulté le 3 janvier 2019]. *Cf.* CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, instruction *Matrimonii Sacramentum*, 18 mars 1966 ; PAUL VI, Motu proprio *Matrimonia mixta*, 31 mars 1970 et *CIC* can. 1124).

13 Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 342. Si l'on compte l'ensemble des groupements recensés, toutes catégories confondues, les fondations regroupant des hommes *et* des femmes sont au nombre de 313 et représentent près de 46 % de l'ensemble des fondations postconciliaires, versus les fondations exclusivement masculines – 171 fondations représentant 25 % de l'ensemble – et exclusivement féminines – 198 fondations représentant 29 % – (Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 369-370).

Dans le second cas, la plurivocationnalité – néologisme sur lequel nous reviendrons plus loin – renvoie au fait que des hommes *et* des femmes – il s'agit donc de réalités mixtes –, appartenant à la diversité des vocations et des états[14] constitués dans l'Église, sont réunis, à leur tour, dans une même appartenance communautaire et juridique. S'agissant du type de communauté qui fera l'objet précis de notre étude, nous nous y arrêtons un moment afin d'en offrir une description minimale nous permettant, dès à présent et pour la suite de l'introduction, de cerner la réalité étudiée et de saisir les principaux enjeux qui la concernent[15].

À l'instar du cas précédent, le cas des fondations plurivocationnelles affiche une nouveauté qui n'est pas seulement d'ordre chronologique, mais également d'ordre structurel. De ce point de vue, pour saisir le caractère novateur des communautés nouvelles plurivocationnelles, il faut d'abord les situer en regard des formes associatives de vie consacrée canoniques.

Tenant compte des éléments théologiques et canoniques qui entrent dans la définition de la « vie consacrée »[16], deux grands traits, ou ensembles de traits, méritent d'être mis en relief en ce que les associations de type plurivocationnel s'en distingueront.

---

[14] Comme nous le soutiendrons plus tard (*cf.* Chapitre 8, section 1.3.2.3 (…) D et 2.2.1), la notion de « vocation » et celle d'« état » ne doivent pas être équiparées. Pour l'instant, cependant, nous nous conformons au vocabulaire récurremment employé au sein des communautés concernées et pour cette raison tenons ensemble ces deux éléments.

[15] Plus loin, au chapitre 1, nous reviendrons à nouveau sur cette notion. Nous y traiterons notamment de l'origine de l'expression « communauté nouvelle plurivocationnelle », nous en donnerons une définition formelle et nous décrirons la réalité visée avec des détails complémentaires ainsi que des exemples concrets.

[16] Nous référant au numéro 62 de *Vita consecrata* où, en regard des « nouvelles fondations aux caractéristiques dans une certaine mesure originales par rapport aux caractéristiques traditionnelles » (62a) il est rappelé que « [p]our que l'on puisse parler de vie consacrée, le principe fondamental est que les traits spécifiques des nouvelles communautés et formes de vie apparaissent fondés sur les éléments théologiques et canoniques essentiels, qui sont le propre de la vie consacrée » (62c), nous tenons à présenter les traits qui définissent la vie consacrée sur ces deux plans. Dans une publication antérieure, nous inspirant d'un certain nombre de documents ecclésiaux et nous basant sur le *Code de droit canonique* (*CIC*), nous avons défini la vie consacrée « comme le mode de vie des hommes et des femmes appelé(s) par le Christ à le suivre de plus près, en revêtant la forme de vie qu'il a lui-même choisie et qui fut reprise par certains de ses disciples (*Cf. LG* 43a et 44c ; *VC* 18 et *CIC* can. 573, § 1 et 575). La vie consacrée comprend quatre éléments essentiels. Premièrement, le célibat à cause du Royaume des cieux (*cf. CIC* can. 599). Deuxièmement, la profession publique des conseils évangéliques – chasteté, pauvreté, obéissance – au moyen de vœux ou d'autres liens sacrés assimilés théologiquement

Premièrement, la vie consacrée, qui concerne autant les hommes que les femmes, distingue nettement les instituts de vie consacrée masculins et féminins. Autrement dit, même s'il peut y avoir au sein de certaines « familles spirituelles »[17] une parenté entre des instituts d'hommes et de femmes, les instituts visés ne sont normalement jamais de type mixte[18].

à des vœux (*cf. LG* 44a ; *CIC* can. 207, § 2 et 573, § 2). Troisièmement, la vie consacrée se conçoit comme un état ou une forme de vie stable dans lequel l'engagement, après un temps de probation, se veut pour toute la vie (*cf. LG* 43a ; *CIC* can. 207, § 2. 573, § 1. 607, § 2. 657. 712. 723). Enfin, la vie consacrée requiert d'être menée au sein de l'une des formes canoniquement approuvées par l'autorité compétente de l'Église (*cf. CIC* can. 207, § 2. 573, § 2. 576. 579. 582. 589. 590. 605) » (Rick VAN LIER, « Entre tradition et innovation… », p. 220). *Cf. Code de droit canonique. Bilingue et annoté [Codex Juris Canonici (1983). Français & latin]*, Montréal, Wilson & Lafleur, coll. « Collection Gratianus Series », Ernest Caparros et Hélène Aubé (dir.), 3e édition révisée, corrigée et mise à jour de la 6e édition en langue espagnole, enrichie de concordances avec le *Code des Canons des Églises orientales*, deuxième tirage révisé (2009), troisième tirage mars 2011, 2207 p. Ces éléments ayant été rapportés, nous rappelons que les « instituts de vie consacrée », dont il est question aux canons 573 à 730 du *Code*, comportent deux grandes catégories canoniques : les formes individuelles de vie consacrée et les formes associatives. Parmi les formes individuelles, nous retrouvons deux et même trois types de vie consacrée. Le premier est la vie érémitique ou anachorétique (can. 603 ; *cf. VC* 7b). Le second est l'ordre des vierges ou, suivant l'appellation latine antique, l'*ordo virginum*, également dénommées vierges consacrées (can. 604 ; *cf. VC* 7a). Le troisième, ne figurant pas dans le *Code* latin, mais plutôt dans le *Code des Canons des Églises Orientales* (*CCÉO*), est l'ordre des veuves (*ordo viduarum*) ou veuves consacrées (*CCÉO* can. 570), consécration à laquelle peut également être associée celle des veufs (*cf. VC* 7c). *Cf. Code des canons des Églises orientales / Codex canonum ecclesiarum orientalium*, Cité du Vatican, Librairie éditrice du Vatican, texte officiel et traduction française par Emile Eid et René Metz, 1997, 1378 p. Quant aux formes associatives de vie consacrée, elles prennent deux formes principales. D'abord, celle des instituts religieux (can. 607-709), masculins, féminins, cléricaux, laïques ou mixtes (clercs/laïques), catégorie générique qui regroupe différentes dénominations spécifiques, tels les ordres monastiques, canoniaux, mendiants ou conventuels, les clercs réguliers, de même que les congrégations à vœux simples. Ensuite, celle des instituts séculiers (can. 710-730), là aussi, masculins, féminins, cléricaux, laïques ou mixtes (clercs/laïques). Enfin, il faut faire mention des sociétés de vie apostolique (can. 731-746), masculins, féminins ou mixtes (clercs/laïques), qui, sans faire partie de la vie consacrée, sont néanmoins placées « aux côtés [*accedunt*] des instituts de vie consacrée » (can. 731, § 1) et dont certains des membres assument les conseils évangéliques par un certain lien défini par les constitutions (can. can. 731, § 2). *Cf.* Rick VAN LIER, « Entre tradition et innovation… », p. 220-222 ; Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 312 et 332-337. Au chapitre 8, section 1.2.4.3 (…) F, nous reviendons, de manière critique, sur la notion employée de « vie consacrée ».

17 L'expression « famille spirituelle (*famiglia spirituale*) » fait directement allusion à l'emploi qu'en fait Giancarlo Rocca. Ce dernier inclut dans son étude des instituts juridiquement autonomes, mais unis par un charisme commun – dans certains cas, ce peut être une même figure fondatrice qui a donné naissance à plusieurs instituts – ou de simples liens de fraternité et, parfois, d'apostolats partagés (Giancarlo ROCCA (dir.), *Primo censimento…*, p. 11 ; *cf.* Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 313 et 340). Nous pouvons penser, par exemple, aux Fraternités monastiques de Jérusalem (France, 1975), à l'Instituto del Verbo Encarnado (Argentine, 1984), aux Servidoras del Señor y de la Virgen de Matará (Argentine, 1988). La notion de « famille » s'est également répandue dans des instituts anciens où l'on parlera, par exemple, de la famille dominicaine, carmélitaine, franciscaine, viatorienne, etc.

18 Nous disons « normalement », car il existe au sein de certaines fondations des cas d'exception où, sous des dispositions canoniques particulières, des hommes et des femmes sont structurellement unis au sein d'une entité juridique commune. C'est le cas, par exemple, de l'Istituto Id di Cristo Redentore, misioneras y misioneros identes (Espagne, 1959) qui figure au nombre des « Autres instituts de vie

Deuxièmement, les instituts canoniques ne réunissent, à titre de membres au sens strict (*stricto sensu*) et de plein droit (*pleno iure*), que des fidèles célibataires, consacrés à Dieu par la profession publique des conseils évangéliques, au moyen de vœux ou d'autres engagements sacrés qui leur sont assimilés, dans une forme de vie consacrée et un institut jouissant de la reconnaissance des autorités compétentes de l'Église. Par conséquent, même si certains instituts possèdent des agrégations laïques ou, dans certains cas, cléricales, constituées de personnes célibataires ou mariées, ces dernières ne peuvent, au sens strict, être considérées comme membres – ou, le cas échéant, il faut user de ce terme au sens large (*lato sensu*) – et doivent donc plutôt être considérées à titre d'associé-es, notion qui peut, selon les instituts concernés, revêtir des appellations diverses[19]. Dans le cas des fondations

---

consacrée » dans l'Annuaire pontifical depuis 2010 (« Altri istituti di vita consacrata », dans ÉGLISE CATHOLIQUE, *Annuario pontificio per l'anno 2010*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2010, p. 1704). L'Istituto est composé d'une branche masculine et d'une autre féminine, chacune étant pourvue d'un propre supérieur(e) général(e). Les deux branches sont ensuite unies sous la gouverne d'un président et d'un conseil. Dans cette même catégorie nous trouvons trois autres groupes : L'Opera / Het Werk (Belgique, 1938), la Famille Monastique de Bethléem, de l'Assomption de la Vierge et de Saint Bruno (France, 1951), et l'Obra de la Iglesia (Espagne, 1959). Il est à souligner que les modalités organisationnelles plus précises et les pratiques de gouvernement de chacun de ces groupes peuvent différer entre elles. *Cf.* ÉGLISE CATHOLIQUE, *Annuario pontificio per l'anno 2018*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2018, p. 1642-1643. Dans un autre cadre, la Fraternità Francescana di Betania (Italie, 1982), constitue un cas singulier. De droit diocésain, en plein accord avec la Congrégation pour les Instituts de vie consacrée et les Sociétés de vie apostolique, elle fut reconnue en 1988 comme un institut de vie consacrée composé de frères et de sœurs. Sur cette réalité, avec sources bibliographiques à l'appui, nous verrons Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 342, ainsi l'article de Stefano VITA, « Fraternità Francescana di Betania », dans Roberto FUSCO et Giancarlo ROCCA (dir.), *Nuove forme di vita consacrata,* Rome, Urbaniana University Press*,* coll. « Grandi opere », 2010, p. 237-241.

19 Nous pouvons penser, dans le cas des instituts religieux, aux antiques Tiers Ordres, aux fraternités laïques, aux oblats, aux donnés, aux affiliés, aux associés, etc. *Cf. CIC* can. 303 ; *VC* 54-56. La distinction canonique entre membres et non membres vaut également pour les instituts séculiers de même que pour les sociétés de vie apostolique. Bien qu'il puisse être admissible, dans une certaine mesure, de parler de membres au sens large (*lato sensu*), à la distinction des membres au sens strict (*stricto sensu*), c'est-à-dire ceux qui sont incorporés à l'institut ou à la société par des liens canoniques formels (profession des conseils évangéliques par vœux ou engagements sacrés du même ordre), pour éviter les confusions et donner l'impression que les associés ont les mêmes droits et les mêmes obligations que les membres au sens strict, certains, tels Laurent Boisvert relayant l'avis de Francis G. Morrisey, soutiennent qu'il importe de maintenir une distinction claire sur le plan langagier en adéquation avec la réalité canonique (Laurent BOISVERT, *Laïcs associés à un institut religieux*, Montréal, Bellarmin, 2001, p. 36-40 ; *Cf.* Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 332-335). Sur la question des associations laïques et cléricales, nous verrons : CENTRE EUROPÉEN DE RECHERCHE SUR LES CONGRÉGATIONS ET LES ORDRES RELIGIEUX (C.E.R.C.O.R.), *Les mouvances laïques des ordres religieux. Actes du troisième colloque international du C.E.R.C.O.R., Tournus, 17-20 juin 1992 – En collaboration avec le Centre International d'Études Romanes*, Saint-Étienne (France), Université Jean Monnet, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1996, 539 p. ; Bernadette DELIZY, *Vers des « Familles évangéliques ». Le renouveau des relations entre chrétiens et congrégations*, Paris / Montréal, Éditions de l'Atelier – Éditions Ouvrières / Novalis, 2004, 585 p. ; Gaétane GUILLEMETTE (dir.), « Laïques et

recensées par Giancarlo Rocca, le caractère parfois extensible de la notion de « membre », saisi au sens strict ou au sens large, détermine directement la taille affichée par les différents groupements concernés. Il faut donc en tenir compte[20].

En contrepartie, les communautés nouvelles plurivocationnelles se caractérisent, outre la mixité dont nous avons déjà rendu compte, par l'inclusion de fidèles clercs – en l'occurrence diacres et prêtres – et laïques, célibataires et mariés, au sein d'une entité communautaire et juridique unique. Parmi les célibataires, bien que certaines communautés admettent des célibataires *de facto*, c'est-à-dire dépourvus des liens canoniques qui les insèreraient dans la vie consacrée, la majorité d'entre eux assument, par vœux privés ou d'autres liens définis par les constitutions, l'ensemble des conseils évangéliques : chasteté dans le célibat, pauvreté et obéissance. La particularité de ces communautés est qu'elles intègrent, à titre de membres au sens strict (*stricto sensu*) et de plein droit (*pleno iure*), non seulement des personnes célibataires des deux sexes, mais également des couples mariés, le cas échéant avec leurs enfants[21], impliquant donc des familles. Ces couples s'engagent, aux côtés des célibataires – parfois dénommés « célibataires consacrés » – à vivre dans l'esprit des conseils évangéliques (chasteté conjugale, pauvreté et obéissance), au moyen d'un lien

---

personnes consacrées. Quel arrimage ? Actes du Colloque 2004 », *Cahiers de spiritualité ignatienne*, vol. XXIX, nº 113, mai-août 2005, 154 p. ; Michel DORTEL-CLAUDOT, *Les laïcs associés. Participation de laïcs au charisme d'un Institut religieux [Session janvier 1995]*, Paris, Médiasèvres, coll. « Cahiers de vie religieuse », 2006 [réédition], 103 p. ; Mireille ÉTHIER, *Le saisissement de personnes laïques par une figure évangélique dans une Famille spirituelle*, thèse de doctorat (DThP), Québec, Université Laval, 2009, 261 p. ; Jean-Pierre LONGEAT, « Familles spirituelles. Mouvement de renouveau dans la vie consacrée », *Documents Épiscopat,* Paris, Secrétariat général de la Conférence des évêques de France*,* nº 4, 2014, 30 p.

20 « En ce qui regarde le nombre des membres, écrit Rocca, entendu au sens large, à savoir pas seulement celui des consacrés et des consacrées, mais aussi les associés, collaborateurs, gens mariés et couples : quelque 380 nouvelles communautés comptent moins de 50 membres ; 140 en ont entre 50 et 500 ; dix-neuf entre 500 et 1 000 membres, onze entre 1 000 et 2 000, et dix seulement dépassent les 2 000 membres. Dans l'ensemble, le nombre des membres des nouvelles communautés apparaît modeste, ne correspondant pas au nombre élevé des communautés et inférieur, semble-t-il, au développement que connurent les communautés religieuses aux XIXe et XXe siècles » (Giancarlo ROCCA, « Tendances et nouveaux courants dans la vie religieuse »…, p. 153). Il faut souligner que ces chiffres prennent en compte l'ensemble des groupements recensés, préconciliaires, conciliaires tout comme postconciliaires, un total de 775 communautés, dont 682 sont nées après le Concile. Ces statistiques sont tirées de notre étude : Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 386-391.

21 Pour éviter toute confusion, précisons que les enfants n'appartiennent pas à la communauté, mais qu'ils y sont à titre d'enfants de leurs parents. Une fois adultes, s'ils le désirent, ils pourront faire le choix de s'engager personnellement au sein de la communauté, dans l'un ou l'autre des états ou des vocations, ou encore choisir de quitter le milieu communautaire.

défini par les constitutions[22]. Cet engagement – tant pour les célibataires que pour les personnes mariées – peut être prononcé pour un temps déterminé (*ad tempus*), engagement renouvelable à répétition, ou conduire à une agrégation permanente[23]. La proportion des membres appartenant à l'un ou à l'autre des états ou des vocations varie d'une communauté à une autre. Sur le plan canonique, les communautés nouvelles plurivocationnelles ont pour la plupart le statut d'association privée ou publique de fidèles, de droit diocésain ou pontifical[24]. Certaines d'entre elles jouissent, *ad experimentum*, du statut de Famille

---

22 Parfois le vocabulaire peut être différent, mais les valeurs et les idéaux visés sont semblables. C'est le cas, par exemple, pour les couples engagés au sein de la Communauté du Chemin Neuf : « Cet engagement de couple se fait à travers les trois vœux traditionnels, mais actualisés pour le couple : la disponibilité (obéissance), le respect de l'autre (chasteté), la simplicité de vie (pauvreté) » (Serge VALLÉE, « Un couple en communauté », dans *En son nom. Vie consacrée aujourd'hui*, vol. 68, n° 5, novembre - décembre 2010, p. 290). Concernant la chasteté vécue par les couples engagés dans l'une ou l'autre des communautés nouvelles plurivocationnelles, elle est normalement à comprendre au sens de la chasteté conjugale, et non de la continence parfaite demandée aux célibataires consacrés (*cf.* can. 599). D'ailleurs, nombre d'enfants sont nés dans ce contexte. Il existe bien, comme le rapporte Barbara Zadra, quelques cas d'exception où des couples s'engagent à vivre la continence, mais ce n'est certainement pas la norme (Barbara ZADRA, *I movimenti ecclesiali e i loro statuti*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, coll. «Testi Gregoriana. Serie Diritto Canonico», nº 16, 1997, p. 83-84 [texte original italien]).

23 « Suivant la législation et les pratiques en vigueur au sein des diverses communautés, il existe deux types d'engagements entretenant, chacun, un rapport différent au temps. Dans le premier cas, après un temps probatoire, les membres s'engagent à perpétuité au sein de la communauté. Cette règle peut être obligatoire pour tous les membres ou, dans certaines communautés, seulement pour les membres désirant s'engager à vie. Dans le second cas, des membres peuvent choisir de s'engager pour un temps donné (*ad tempus*). Cette période peut être plus ou moins longue et l'engagement est à renouveler au terme de chacune des périodes déterminées. Cette pratique laisse la possibilité aux membres de quitter la communauté sans préjudice. Il existe, de plus, des communautés où l'engagement ne comporte pas de détermination temporelle : une fois admis, les membres peuvent quitter à tout moment. Cela dit, quelles que soient les modalités d'engagement en cause, il y a des membres qui demeurent fidèles toute leur vie à leur option initiale, sans que cet engagement ne soit obligatoirement marqué du sceau de l'intention perpétuelle et définitive » (Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 340-341 – à la note 26 de cette page, nous expliquons plus en détail les difficultés touchant aux engagements *ad tempus* et les implications de cela dans la possibilité, ou non, de reconnaître d'éventuelles formes nouvelles de vie consacrée).

24 Parmi les groupements de type plurivocationnel jouissant d'une reconnaissance pontificale et inscrits au nombre des « Autres instituts de vie consacrée » dans l'Annuaire pontifical, nous retrouvons, depuis 2001, la Fraternité missionnaire « Verbum Dei » (« Altri istituti di vita consacrata », dans ÉGLISE CATHOLIQUE, *Annuario pontificio per l'anno 2011*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2011, p. 1474). Cette dernière jouit d'un statut différent de celui de la majorité des communautés nouvelles plurivocationnelles, y compris celles qui jouissent du statut de Famille ecclésiale de vie consacrée. Elle est composée de trois branches : l'une de vie consacrée féminine (Misioneras), l'autre de vie consacrée masculine et cléricale (Misioneros), une dernière branche de laïques mariés (Matrimonios-Misioneros). Ces branches furent reconnues par la Congrégation pour les Instituts de vie consacrée et les Sociétés de vie apostolique comme une unique « institution de vie consacrée » de droit pontifical. Une autre communauté, la Société du Christ Seigneur (Canada, 1951), possède un profil apparenté au cas précédent, à la différence que la Société est reconnue de droit pontifical depuis 1958, et dont le statut a

ecclésiale de vie consacrée, figure canonique émergente et sur laquelle nous reviendrons plus loin. Ajoutons encore qu'au regard de cette réalité nouvelle, avec ses multiples traits novateurs, se pose la question de savoir si nous sommes en présence d'une nouvelle forme de vie consacrée, au sens où en parle le canon 605 du *Code de droit canonique*[25], ou s'il faut parler, pour reprendre une expression employée dans *Vita consecrata*, d'une « nouvelle forme de vie évangélique » (*VC* 62), mais dont le statut précis n'est toujours pas déterminé (*cf*. *VC* 12a). Suivant les données découlant de notre analyse du recensement international, il existe 161 fondations postconciliaires de type plurivocationnel, ce qui représente près de 24 % de l'ensemble des 682 fondations recensées pour cette période. La Communauté des Béatitudes (France, 1973), la Communauté du Chemin Neuf (France, 1973), The Brothers and Sisters of Charity – at Little Portion Hermitage / Monastery (États-Unis, 1980), la Comunità Missionaria di Villaregia (Italie, 1981), la Comunidade Católica Shalom (Brésil, 1982) et la Communauté du Verbe de Vie (France, 1986) sont des exemples de communautés nouvelles plurivocationnelles[26].

Il importait, d'entrée de jeu, d'offrir une description minimale, mais suffisamment étoffée, du type de groupement qui fera l'objet de notre étude. Les communautés nouvelles plurivocationnelles, comme nous venons de le voir, rivalisent de nouveautés, mais également de problématiques de toutes sortes. Celles-ci retiennent l'attention des historiens, des sociologues, des canonistes, des théologiens, sans omettre les autorités ecclésiales chargées « de procéder au discernement des charismes » (*VC* 62c) et de l'accompagnement

---

été confirmé, en 1993, comme institut de vie consacrée de droit pontifical. Elle figure dans l'Annuaire pontifical, sous l'étiquette « Autres instituts de vie consacrée », depuis 1996 (« Altri istituti di vita consacrata », dans ÉGLISE CATHOLIQUE, *Annuario pontificio per l'anno 1996*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1996, p. 1672). Il est à noter qu'à côté du nom de la Société, l'Annuaire renvoie explicitement au canon 605 relatif aux nouvelles formes de vie consacrée : « Società di Cristo Signore (C.I.C. can 605) ». *Cf*. ÉGLISE CATHOLIQUE, *Annuario pontificio per l'anno 2018*…, p. 1642-1643.

25 Puisqu'il sera fréquemment fait référence au canon 605, voici ce que l'on y trouve affirmé : « L'approbation de nouvelles formes de vie consacrée est réservée uniquement au Siège Apostolique. Cependant, les évêques [diocésains, suivant le texte latin : *Episcopi dioecesani*] s'efforceront de discerner les nouveaux dons de vie consacrée confiés par l'Esprit Saint à l'Église ; ils en aideront les promoteurs à exprimer le mieux possible leurs projets et à les protéger par des statuts appropriés, en recourant surtout aux règles générales contenues dans cette partie » (*CIC* can. 605).

26 *Cf*. Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 346-347.

pastoral des fondations nouvelles. Ce fond de scène étant posé, nous poursuivons en abordant le sujet que nous comptons étudier.

2. SUJET ABORDÉ : LA COMMUNION DES ÉTATS

L'idéal promu et mis en œuvre par les communautés nouvelles plurivocationnelles est fréquemment exprimé à l'aide d'une expression phare : la « communion des états [de vie] »[27]. Par cette expression, les communautés en cause expriment leur désir d'incarner un même idéal évangélique dans une vie et une mission partagées par des fidèles, hommes et femmes, appartenant à la diversité des vocations et des états existants dans l'Église, au sein d'une structure inclusive ou, pour reprendre le terme employé par Henry Donneaud et Gianfranco Ghirlanda, « unitaire »[28]. En cela, les fondations plurivocationnelles disent s'inspirer, de loin, de l'idéal de la communauté chrétienne primitive, sommairement décrite

---

[27] Dès à présent nous signalons un problème conceptuel et nous indiquons la raison pour laquelle nous plaçons, dans certains cas, les termes « de vie » entre crochets. En effet, les fidèles au sein de l'Église, tout comme ceux qui sont membres des communautés nouvelles plurivocationnelles, appartiennent à la diversité des états reconnus par l'Église. Or, tous ces états ne forment pas, selon nous, des états « de vie ». Nous nous expliquerons là-dessus le temps venu. Pour l'instant, nous indiquons qu'en cours d'étude nous suivrons quatre principes relatifs aux diverses formulations adoptées. Premièrement, lorsque nous citons *in texto* les propos venant des fondations plurivocationnelles, ou d'un quelconque auteur à leur sujet, et que l'expression « communion des états de vie » est employée de manière générale, nous rapporterons cette expression telle quelle. Deuxièment, lorsque nous voudrons demeurer fidèle au vocabulaire employé, tout en marquant une distance critique face à ce que nous considérons comme un usage indistinct des termes, nous userons de crochets dans le rapport de l'expression « communion des états [de vie] », comme nous l'avons fait plus haut. Troisièment, lorsque nous traiterons de manière générale des différents états, sous-tendant implicitement les distinctions apportées plus haut, nous emploierons l'expression « communion des états ». Quatrièmement, lorsque nous voudrons parler distinctement des « états ecclésiaux » et des « états de vie », nous userons de chacune de ces expressions au sens où nous les définirons plus tard.

[28] Henry DONNEAUD, « Le cas de la Communauté des Béatitudes : mûrir la nouveauté en l'intégrant dans la Tradition vivante », dans Roberto FUSCO, Giancarlo ROCCA et Stefano VITA (dir.), *La svolta dell'innovazione. Le nuove forme di vita consacrata,* Città del Vaticano / Roma, Urbania University Press, coll. « Grandi Opere », 2015, p. 193 ; Henry DONNEAUD, « La Communauté des Béatitudes : de l'appel monastique au témoignage missionnaire », *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, t. CXVI/3, nº 463, juillet-septembre 2015, p. 116 ; Gianfranco GHIRLANDA, « Charisme et statut juridique des mouvements ecclésiaux », dans CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS / COLLECTIF, *Don de l'Esprit. Espérance pour les hommes. Rome, Pentecôte, 30 mai 1998. Rencontre du Saint-Père avec les Mouvements Ecclésiaux et les Communautés Nouvelles*, Nouan-le-Fuzelier, Éd. des Béatitudes, 1999, p. 118.

dans les *Actes des Apôtres* (2, 42-47; 4, 32-35; 5, 12-16)[29], et, de plus près, du concile Vatican II, particulièrement de son enseignement au regard des fidèles au cœur d'une ecclésiologie de communion[30]. Certaines communautés voient même dans la communion des états leur « charisme » propre. Elles entendent ainsi incarner une figure d'Église où la diversité des vocations et des états a pour corollaire leur complémentarité dans la « communion organique » (*CFL* 20) de l'Église[31]. La communion des états, comme visée primordiale des communautés nouvelles plurivocationnelles, sera également le sujet primordial abordé dans notre étude[32].

3. PROBLÈME VISÉ : LA CONFUSION DES ÉTATS

Pour nombre de communautés nouvelles plurivocationnelles à travers le monde l'expérience des dernières années s'est avérée heureuse et féconde. Giancarlo Rocca, adoptant un regard à la fois rétrospectif et prospectif, parle de « lumières[33] ». La mixité, souligne-t-il, dans un passage déjà rapporté, est une « caractéristique de diverses communautés, non seulement dans l'accomplissement de leur apostolat, mais aussi dans leur vie commune de prière et dans la vie quotidienne, repas, récréation commune, etc.[34] ».

---

29 Le référentiel jérusalémite, couramment utilisé dans le domaine de la vie ecclésiale et, en particulier, dans celui de la vie religieuse, est également repris par les communautés nouvelles plurivocationnelles. Il a pourtant besoin d'être critiqué et nuancé. Nous y reviendrons au chapitre 5, section 3.1.1.2, au sujet de la vie religieuse et au chapitre 8, section 2.3.1.2 (…) D, à propos des fondations plurivocationnelles.

30 Comme dans le cas précédent, le référentiel communionnel en lien avec l'enseignement de Vatican II a besoin d'être critiqué et nuancé. Nous y reviendrons sommairement, sous forme de note infrapaginale, dans la section 8.2.2.1 (…) A, de la présente introduction.

31 JEAN-PAUL II, « Exhortation apostolique post-synodale *Christifideles laici*. La vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde [30 décembre 1988] », *La Documentation catholique*, nº 1978, 19 février 1989, p. 162.

32 Nous employons à dessein le terme « primordial », c'est-à-dire « qui est de la première importance, capital, essentiel ou fondamental » (« Primordial », dans *Le nouveau Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 2009, p. 2023). Cela ne veut pas dire que cette visée, pas plus que le sujet abordé, ne possèdent un caractère exclusif. Les fondations plurivocationnelles ont notamment une visée missionnaire et notre étude touchera à d'autres sujets importants, en particulier la notion d'« état » et le concile Vatican II, qui seront abordés dans le but d'éclairer et, le cas échéant, de résoudre des difficultés relatives à notre sujet primordial, la communion des états.

33 Giancarlo ROCCA, « Tendances et nouveaux courants de la vie religieuse »…, p. 162.

34 Giancarlo ROCCA, « Tendances et nouveaux courants de la vie religieuse »…, p. 155.

Or, si la mixité est « bien vécue, hommes et femmes deviennent toujours plus eux-mêmes, tout en s'enrichissant du don de l'autre[35] », d'affirmer Étienne Vetö. Sur le plan de l'apostolat, « [l]es nouveaux instituts consacrés à un service apostolique ne confient plus l'œuvre seulement aux consacrés et consacrées, mais cherchent à étendre la prise en charge du ministère le plus largement possible, avec l'implication de tous, mariés ou non, consacrés et non consacrés, laïcs, avec la conviction que tous – de façon complémentaire – doivent apporter leur contribution aux œuvres de l'Église[36] ». Dans l'exercice de l'autorité, « [p]lusieurs communautés ne se posent pas de problèmes à cet égard et mettent tous les membres sur un pied d'égalité, ne distinguant pas entre prêtres, laïcs et laïcs consacrés, et acceptent par conséquent qu'il puisse y avoir à la tête de la communauté un laïc et aussi une femme[37] ». Enfin, la recherche de la sainteté, qui a longtemps emprunté le chemin étroit de la vie religieuse et de la pratique des « conseils évangéliques », s'inscrit désormais dans une voie ouverte à tous, notamment aux personnes mariées. À cet égard, Rocca note que « [c]'est un fait commun à pas mal de nouvelles communautés, quelques fois sans accentuation particulière du célibat, dans l'idée que l'important n'est plus la conformité aux conseils évangéliques mais la radicalité de la vie[38] ». Bref, non sans raison, Mgr Dominique Rey, évêque de Fréjus-Toulon et consulteur du Conseil pontifical pour les laïcs (CPL), disait, à l'occasion du Troisième congrès mondial des mouvements ecclésiaux et des communautés nouvelles, tenu à Rome, en 2014, qu'il fallait « accueillir le prophétisme » manifesté par ces « nouvelles réalités ecclésiales ». Celles-ci, affirmait-il, « font preuve de créativité et bousculent nos cadres institutionnels et nos schémas de pensée », avant d'ajouter que « le prophétisme […] des nouvelles communautés s'exprime encore par le contenu innovant des projets de vie et d'apostolat qu'elles portent. […] Il ne s'agit pas d'une simple reproduction ou itération, mais véritablement d'une synthèse inédite et

---

35 Étienne VETÖ, « La vie consacrée au défi de la mixité et de la communion des états de vie – L'exemple du Chemin Neuf », *Communio*, t. XL/5, nº 241, septembre-octobre 2015, p. 96.

36 Giancarlo ROCCA, « Tendances et nouveaux courants de la vie religieuse »…, p. 155.

37 Giancarlo ROCCA, « Tendances et nouveaux courants de la vie religieuse »…, p. 157.

38 Giancarlo ROCCA, « Tendances et nouveaux courants de la vie religieuse »…, p. 157.

inspirante dans l'expression de la vie chrétienne et ecclésiale, et dans la radicalité évangélique qu'ils déploient »[39].

Par ailleurs, toujours d'affirmer Rocca, « [c]omme cela s'est toujours passé dans la naissance de nouvelles formes de vie consacrée, dans les nouvelles communautés aussi, on peut facilement distinguer des lumières », mais également « des ombres »[40]. Il en existe plusieurs. Elles sont de natures diverses. Elles concernent, dans certains cas, les structures adoptées et, dans d'autres, les interactions personnelles entre les membres. Cet ensemble, qui relève de l'expérience des communautés nouvelles plurivocationnelles et de leur singulière visée communionnelle, est dans certains cas marqué par diverses formes et divers degrés de confusions, de même que par des tensions[41], entre les fidèles d'états différents. Ces confusions sont au centre de nos intérêts et seront conséquemment visées par notre étude. De quoi s'agit-il ? Pour illustrer notre propos, nous allons donner quatre exemples, des cas reflétant des expériences concrètes[42] et qu'il faudra situer en regard des conceptions et des pratiques usuelles ou normatives de l'Église.

Dans un premier cas, nous avons la mixité des sexes telle que présentée plus haut. Or, écrit Rocca, « [c]eci constitue […] un changement notable dans l'histoire de la vie religieuse, structurée selon une distinction rigide entre instituts masculins et féminins ». Sur ce plan,

---

39 Dominique REY, « L'accueil des nouvelles communautés », texte de la conférence donnée à l'occasion du Troisième congrès mondial des mouvements ecclésiaux et des communautés nouvelles, Rome, du 20 au 22 novembre 2014, *Site internet du Conseil pontifical pour les laïcs [www.laici.va]*, 21 novembre 2014, p. 2 [http://www.laici.va/content/dam/laici/documenti/ 3congresso/ghirlanda.pdf (consulté le 3 janvier 2019)].

40 Giancarlo ROCCA, « Tendances et nouveaux courants de la vie religieuse »…, p. 162.

41 Nous introduisons dans notre problématique deux aspects interreliés. Le premier aspect touche aux « confusions » inhérentes aux rapports entre des fidèles d'états différents. Celles-ci sont d'ordre théorique et pratique et nous y reviendrons explicitement. Le second aspect regarde les « tensions » vécues entre ces mêmes fidèles. Celles-ci sont d'ordre psychologique, il faut en prendre acte, mais nous ne nous y arrêterons pas spécifiquement. Dans l'optique de notre étude, laissant de côté les conflits interpersonnels pouvant affecter la communion des fidèles, nous intégrerons cette donnée en tant qu'elle constitue l'expression symptomatique d'un malaise plus profond qui est d'ordre principiel.

42 Les expériences relatées ont trois sources : les témoignages écrits des communautés nouvelles plurivocationnelles concernées – nous y recourrons abondamment dans la suite de notre étude –, ce qu'en disent les spécialistes – nous leur emprunterons également – et, enfin, nos propres observations, de longue date, du phénomène étudié. Dans ce dernier cas, nous faisons appel à notre mémoire ou encore aux notes prises lors des contacts occasionnels que nous avons eus avec certaines fondations plurivocationnelles. Nous précisons que ces rencontres ne se sont pas inscrites dans le cadre de notre travail doctoral, mais plutôt dans le cadre de nos travaux antérieurs.

poursuit-il, « la mixité, qui comporte une communauté de vie effective, cesse parfois d'être une valeur et risque devenir un problème », faisant référence, plus spécifiquement, aux objections de certains psychologues « selon lesquels la vie commune entre consacrés et consacrées crée en eux des tensions qu'il n'est pas toujours facile de surmonter, tandis que la séparation réduirait les risques » de transgression à l'égard de l'observance de la chasteté. Notons que la composition mixte des communautés nouvelles plurivocationnelles ne permet pas leur inclusion au nombre des formes canoniques de vie consacrée reconnues par le *Code de droit canonique* (can. 573-730). Par ailleurs, de préciser Rocca, « il ne semble pas juste de faire référence aux nombreux monastères doubles, présents surtout au Moyen Âge, car on n'avait pas alors la communauté de vie que l'on connaît aujourd'hui »[43].

Dans un second cas, nous avons le témoignage d'un père de famille, laïque et marié, membre, avec son épouse, d'une communauté nouvelle plurivocationnelle. Livrant son témoignage, ce dernier affirme s'être senti appelé par Dieu à « quitter le monde » afin de se consacrer à Lui. Nous verrons, plus tard, qu'aux origines de la Communauté des Béatitudes, les premiers couples membres de la Communauté souhaitaient vivre l'aventure monastique[44]. Or, il y a ici un point d'achoppement, source de confusions et de tensions, en ce que, suivant la définition habituelle du laïcat, *a fortiori* des fidèles mariés, les laïques se distinguent des moines ou des religieux (*CIC* can. 607, § 3; *PC* 5a) par leur insertion « dans le monde » (*CIC* can. 225, § 2; 226, § 1; *LG* 31b).

Dans un troisième cas, proche du précédent, des couples mariés s'engagent dans une forme de « consécration de vie », proche de la vie consacrée proprement dite, et assument, à leur manière, les conseils évangéliques (chasteté conjugale, pauvreté et obéissance)[45]. Certains,

---

43 Giancarlo ROCCA, « Tendances et nouveaux courants de la vie religieuse »…, p. 155-156 et 163.

44 *Cf.* S.N., « Des couples qui mènent une vie monastique. Le Lion de Juda », *Missi [Magazine d'Information Spirituelle et de Solidarité Internationale]*, nº 4, avril 1987, p. 127-129 ; Henry DONNEAUD, « La Communauté des Béatitudes : de l'appel monastique au témoignage missionnaire », *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, t. CXVI/3, nº 463, juillet-septembre 2015, p. 100.

45 « Des couples et des célibataires se sont engagés selon les vertus évangéliques de pauvreté, de chasteté et d'obéissance d'une manière généreuse et radicale. Ainsi, des couples mariés expriment qu'au-delà de l'appel à la consécration par le sacrement du mariage, ils ont reçu "un appel dans l'appel" de se sanctifier ensemble par les œuvres apostoliques et par une vie de prière exigeante au service du monde. Compte tenu de toutes ces nouvelles réalités, un nouveau vocabulaire a vu le jour pour les laïques, en particulier pour les couples : une vie évangélique radicale, une consécration de vie » (Márta BALOG, « La nouveauté des communautés nouvelles », *En son Nom. Vie consacrée aujourd'hui*, vol. 71, nº 2, mars-avril 2013,

comme la canoniste Marie-Aleth Trapet, se demandent, à l'instar de l'interrogation antérieurement formulée dans l'*Instrumentum laboris* préparatoire à la IX[e] Assemblée générale ordinaire du Synode des évêques sur la vie consacrée[46], s'il n'y aurait pas lieu d'élargir la conception usuelle de la vie consacrée de manière à y intégrer, non seulement des fidèles consacrés à Dieu dans le célibat évangélique, mais également des fidèles engagés dans l'état du mariage[47]. La situation décrite et l'interrogation rapportée ont pour

---

p. 81-82 – l'auteur reprend les mêmes idées dans son article : « Famille ecclésiale de vie consacrée. Une nouvelle forme d'institut de vie consacrée », *Studia canonica*, vol. 51, 2017, p. 92, où elle parle d'une « vie évangélique radicale » ainsi que d'une « nouvelle forme de vie évangélique »).

[46] Sous le titre, « *Vers de nouvelles formes de vie consacrée ?* », nous lisons, au numéro 38 : « Le Siège Apostolique peut seul instituer une nouvelle forme de vie consacrée (*cf. CIC* can. 605). Il est donc nécessaire d'examiner si l'expérience des dernières années est suffisante pour inciter le Pontife Romain à instituer dans l'Église une nouvelle forme de vie consacrée, afin que ces groupes aient une discipline claire et que les évêques puissent être aidés dans leur œuvre de discernement. On doit considérer comme membres d'un Institut de vie consacrée ceux qui assument les trois conseils évangéliques, tandis que les autres, mariés ou non, qui assument seulement un lien d'obéissance, de partage des biens et de vie en commun, peuvent seulement être considérés comme des associés, avec un lien plus ou moins fort selon les Constitutions. Par contre ces groupements peuvent se rapprocher du statut des mouvements ecclésiaux. Ceux-ci ne veulent pas être reconnus comme forme de vie consacrée, tout en ayant des membres qui assument les conseils évangéliques avec un lien même définitif, mais peuvent être reconnus comme associations de fidèles. Les nouvelles communautés pourraient faire de même, mais avec un statut propre qui est encore à définir, étant donné que leur diversité de composition intéresse la compétence de plusieurs Dicastères. Dans les formes de vie consacrée que l'Église reconnaît comme telles, l'intervention de l'autorité ecclésiastique est déterminante pour assumer les conseils évangéliques et donc pour leur tutelle et leur discipline qui, par conséquent, ne dépendent pas seulement des constitutions de l'Institut. Dans les autres formes de "consécration de vie", par contre, la discipline des conseils évangéliques est plutôt déterminée par les statuts de l'association, et l'intervention de l'Église est plus ou moins décisive selon que l'association est privée ou publique. Enfin on s'interroge sur la possibilité, l'opportunité et les conditions d'une reconnaissance spécifique par l'Église d'une forme stable de vie selon les conseils évangéliques, quand il s'agit de conjoints » (SYNODE DES ÉVÊQUES. IX[E] ASSEMBLÉE GÉNÉRALE ORDINAIRE, « La vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde. Instrument de travail de la IX[e] Assemblée générale du Synode des évêques [20 juin 1994] », dans *La Documentation catholique*, n[o] 2098, 17 juillet 1994, p. 685).

[47] L'interrogation relatée comporte, en fait, chez Trapet une thèse. Elle se formule ainsi : « Le canon 605 inscrit dans le code de 1983 des principes tout à fait traditionnels. Mais le législateur ne semble pas prêt à vouloir accepter que la nouveauté soit vraiment… nouvelle et bouleverse la conception traditionnelle de la vie consacrée. Cette situation nouvelle – elle aussi – enlève tout intérêt pratique au canon 605. La nouveauté d'un don de vie consacrée ne peut légitimer l'approbation d'une nouvelle forme de vie consacrée, si la notion de vie consacrée est entendue au sens traditionnel. Seul l'élargissement de la notion de vie consacrée peut donner de l'intérêt au canon 605. Ce texte ne sera utile que si la nouveauté dont il est question affecte la conception même de la vie consacrée. Si l'Église parvient à admettre que des célibataires partagent la vie fraternelle avec des couples, dans une même communauté, et à permettre à des époux d'accéder à un statut public de vie consacrée, donnant, par là, publiquement le signe de ce que le radicalisme évangélique n'est pas réservé à ceux qui vivent la chasteté dans le célibat, alors, le canon 605 sera utile ; il rendra effectivement possible l'approbation, comme forme nouvelle de vie consacrée, d'un don confié par l'Esprit Saint à l'Église. En outre, il donnerait tout son sens à la place faite, dans le code, au canon 207. La vie consacrée serait ouverte à tous les baptisés, antérieurement à

effet de brouiller les cartes, dès lors qu'il est affirmé dans *Vita consecrata* que « l'excellence de la chasteté parfaite pour le Royaume, considérée à bon droit comme la "porte" de toute la vie consacrée, fait partie de l'enseignement constant de l'Église » (*VC* 32c). Cela a pour effet d'exclure de « la catégorie spécifique de la vie consacrée les formes d'engagement, cependant louables, que des couples chrétiens prennent dans certaines associations ou mouvements ecclésiaux, lorsque, dans l'intention de porter à la perfection de la charité leur amour déjà en quelque sorte "consacré" dans le sacrement du mariage, ils confirment par un vœu le devoir de la chasteté propre à la vie conjugale et, sans négliger leurs devoirs envers leurs enfants, ils professent la pauvreté et l'obéissance » (*VC* 62d)[48].

Dans un dernier cas, faisant écho à un exemple « lumineux » donné plus haut, au sujet de certaines fondations plurivocationnelles qui ne font pas de distinction entre prêtres, laïques et laïques consacrés dans l'exercice du gouvernement et où il peut y avoir à la tête de la communauté une personne laïque, y compris une femme – ce qui est sans doute conséquentiel du premier cas rapporté ci-haut –, Rocca oppose l'« ombre » d'une situation anormale ou, du moins, inhabituelle du point de vue de la théologie et surtout du droit de l'Église concernant l'exercice du gouvernement ecclésiastique requérant l'ordination sacramentelle (*CIC* can. 129, § 1; 274, § 1)[49]. Les communautés nouvelles plurivocationnelles laissent « dans l'incertitude toute une série de questions juridiques, liées

---

toute division structurelle » (Marie-Aleth TRAPET, *Pour l'avenir des nouvelles communautés dans l'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, 1987, p. 185).

48 Cette problématique précise fut à l'origine de notre questionnement doctoral. Dans la foulée de nos recherches, nous en avons rendu compte, en plusieurs lieux, et nous y avons, en outre, dressé l'état de la question (*status quaestionis*). Pour cela, nous renvoyons aux articles suivants, dont le premier est le plus complet : Rick VAN LIER, « L'engagement des couples mariés au sein des communautés nouvelles plurivocationnelles : enjeux théologiques du discernement ecclésial actuel », dans Roberto FUSCO, Giancarlo ROCCA et Stefano VITA (dir.), *La svolta dell'innovazione. Le nuove forme di vita consacrata,* Città del Vaticano / Roma, Urbaniana University Press, coll. « Grandi Opere », 2015, p. 127-145 ; Rick VAN LIER, « Entre tradition et innovation… », p. 224-226 ; Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 343-347 ; Rick VAN LIER, « Communautés nouvelles et nouvelles formes de vie consacrée : bilan et prospectives », *Vies consacrées*, vol. 84, n° 2, avril-mai-juin 2012, p. 108-113. Ultérieurement, à l'occasion d'un recadrage de notre projet de recherche, nous nous sommes distancié de cette problématique initiale tout en l'intégrant dans la problématique actuelle. Nous soulignons, comme cela est noté dans les articles précités, que des recherches plus poussées doivent encore être menées sur la question des couples mariés engagés dans les communautés nouvelles plurivocationnelles.

49 Sur cette problématique nous verrons nos explications au chapitre 3, section 4.1.4.2, ainsi que nos remarques à ce propos au chapitre 8, sections 1.3.2.4 et 1.3.2.6.

à la structure de l'organisation et du gouvernement. Le problème de l'autorité reste problématique […]. Une modératrice générale peut-elle exercer sur les membres clercs de l'institut ou donner des normes sur la formation cléricale ? Comment apprécier la présence de membres associés laïcs, non "de plein droit", dans les instances supérieures de gouvernement […] ? »[50]. Un questionnement similaire vise les rapports entre les personnes laïques et celles qui sont engagées, par vœux ou d'autres liens sacrés, dans la vie consacrée : « Des consacrés peuvent-ils vivre leur consécration au sein d'une communauté dans laquelle tous les membres n'ont pas prononcé les vœux de religion […] ? Peut-on admettre qu'une sœur consacrée mette en pratique le conseil évangélique d'obéissance en obéissant concrètement à un laïc […] qui n'a pas prononcé ce vœu au sens strict […] ?[51] ». Ce sont là des interrogations sujettes à discernement et qui, ultimement, devront faire l'objet d'un jugement de la part des autorités ecclésiales compétentes.

Ces différents cas, rapportés à titre d'exemple, donnent un aperçu de la nouveauté et aussi du caractère dérangeant des communautés de type plurivocationnel dans l'Église. Il ne s'agit pas de cas isolés. Les diverses formes d'associations laïques arrimées à des instituts de vie consacrée, ou encore à des sociétés de vie apostolique, ont fait surgir des questionnements semblables et occasionné des brouillages, voire des brouilles, identitaires similaires. Dans un article consacré à cet item, Gilles Routhier parle de « frontières qui deviennent floues… ». Or, justement, il existe au sein des fondations plurivocationnelles des porosités identitaires pouvant être comparées à des frontières évanescentes, source de confusions et de tensions entre leurs membres. Pour bien faire voir les principales composantes de la problématique étudiée, et aussi pour la situer, tout de go, dans l'optique plus large de l'Église à laquelle se réfèrent les fondations plurivocationnelles, nous allons reprendre la pensée de Routhier en rapportant *in extenso* quelques paragraphes dont la teneur est particulièrement éclairante en regard de ce que nous avons présenté ci-dessus. Le théologien débute, et ce n'est pas sans intérêt pour le dossier que nous ouvrons, par une considération relative au laïcat :

---

50 Giancarlo ROCCA, « Tendances et nouveaux courants de la vie religieuse »…, p. 163.

51 Henry DONNEAUD, « Le cas de la Communauté des Béatitudes… », p. 191.

Provoquée à de nouveaux développements par l'émergence de nouvelles pratiques, la théologie du laïcat a connu au XX^e siècle un important approfondissement. Fait étonnant, l'étude et le développement de la théologie du laïcat ont, par choc en retour, introduit des tensions dans la théologie du ministère presbytéral et de la vie religieuse, là où l'on avait cru que les choses étaient claires et les idées bien en ordre. Cela tient notamment au fait que la définition de chacun (laïques, clercs et religieux) se construisait dans la distinction entre les uns et les autres plutôt qu'à partir de la considération du rôle de chacun dans le corps ecclésial.

Plus spécifiquement, la définition du laïque était obtenue en déterminant sa position par rapport aux religieux et aux clercs plutôt qu'à partir de sa situation dans le corps ecclésial. Le laïque était un chrétien qui n'avait pas reçu l'ordination sacerdotale et quelqu'un qui était appelé à vivre la vie chrétienne, sans renoncer à sa profession pour se retirer dans la solitude. Le laïque pouvait ainsi être défini en quasi-extériorité du corps ecclésial ; le prêtre avait un rôle dans l'Église, alors qu'au laïque était confié le monde. Quant aux religieux et aux religieuses, c'est bien connu, ils vivaient hors du monde qu'ils avaient fui pour se retirer dans la solitude de leur couvent. Les choses étaient claires, chacun étant situé à une place bien définie : le prêtre dans l'Église, les laïques dans le monde et les religieux hors du monde.

Voilà que ces frontières bien définies vont s'embrouiller avec le développement d'une théologie du laïcat et l'examen de la vie religieuse, tant et si bien que ce que l'on tenait pour acquis ne le sera bientôt plus. Progressivement, on prend conscience que le prêtre ne cesse pas d'être un fidèle et de vivre dans le monde et que le religieux, la religieuse (c'est là une catégorie qui recouvre bien des réalités) n'est pas forcément une personne qui se retire dans sa solitude, vivant hors du monde et ayant renoncé à sa profession.

Lorsqu'on découvre que la sécularité apostolique n'est ni cléricale, ni laïque, ni religieuse, on commence à avoir des problèmes avec ces définitions qui situaient les uns et les autres dans des lieux bien définis. Si une définition du laïcat qui se construisait à partir du rapport au monde était insuffisante, on s'est vite rendu compte qu'une définition du laïcat qui reposait largement sur la division des tâches et qui l'opposait au clergé n'était pas satisfaisante non plus. Le laïque a un rôle dans l'Église et il tient à le jouer. On n'était pourtant pas à bout de ces découvertes qui rendaient obsolètes toutes les constructions si ordonnées que l'on s'était faites de l'Église où chacun avait sa place et jouait son rôle.

Même la consécration par les vœux, qu'on avait cru un moment en mesure de définir la vie religieuse, s'est avérée être la propriété ni des religieux, religieuses, ni des clercs, ni des laïques, même si seulement les religieux et les religieuses sont tenus de prononcer les trois vœux. Enfin, et cela n'allait pas

> simplifier les choses, on fit remarquer que la majorité des religieux et des religieuses étaient, dans les faits, des laïques, alors qu'un tout petit nombre d'entre eux appartenaient à l'ordre des clercs. Cela est suffisant pour embrouiller un paysage qui n'avait de clair que l'apparence. Si je voulais être un peu plus provocateur, je dirais que le résultat des courses a été le suivant : en finale, les laïques se sont retrouvés à la fois sur le terrain jadis réservé aux clercs en investissant l'espace ministériel et en occupant de plus en plus de responsabilités dans l'Église et sur le terrain des personnes consacrées, en s'associant aux instituts religieux et séculiers ainsi qu'aux sociétés de vie apostolique. […]
>
> En somme, la requalification du laïcat a mélangé les cartes et a brouillé les frontières apparemment claires, au moins dans les livres et le droit. Aujourd'hui, on se rend compte que les catégories juridiques ne réussissent plus à rendre compte de la réalité, n'étant plus ajustées aux mouvements observés sur le terrain. On en invente de nouvelles, mais on n'arrive plus à nommer les choses avec la clarté qu'exige la science juridique[52].

Avec leurs zones de lumière et d'ombre, les communautés nouvelles plurivocationnelles forment une réalité complexe. Leur expérience, marquée par de nombreux succès, fut aussi marquée, ces dernières années, par un certain nombre de ratés, causes de souffrances, de désillusions, de démobilisations et, dans certains cas, de dissolutions communautaires. Il subsiste des zones grises, sources de confusions et de tensions de toutes sortes qui affectent, de manières diverses et à des degrés variables, la concrétisation de l'idéal de la communion des états. Qui est qui ? Qui fait quoi ? Et sur quelles bases les places et les rôles de tout un chacun sont-ils déterminés et répartis ? Ces questions, qui découlent de notre présentation, nous font passer des problèmes évoqués à la problématique étudiée.

4. QUESTIONNEMENT INITIAL : LES CAUSES DES DIFFICULTÉS RENCONTRÉES ET LEURS VOIES DE RÉSOLUTION

« Communion » ou « confusion » des états ? Tel est le titre principal donné à notre étude. L'expérience des communautés nouvelles plurivocationnelles, suivant la première partie du sous-titre adopté, tient sans doute des deux aspects, d'où la forme interrogative du titre

---

[52] Gilles ROUTHIER, « Lorsque les frontières deviennent floues... », *Cahiers de spiritualité ignatienne [Laïques et personnes consacrées. Quel arrimage ? Actes du Colloque 2004]*, vol. XIXX, nº 113, mai-août 2005, p. 71-72 et 76.

choisi. Mais encore ? S'il serait opportun de poursuivre une réflexion sur la notion de « communion » au cœur de l'expérience des fondations plurivocationnelles, notre réflexion s'est tournée, pour notre part, vers le pôle des « confusions ». À un stade préliminaire ou initial de notre recherche, nous nous sommes posé deux grandes questions. D'une part, quelle est l'origine, la source ou la cause des difficultés rencontrées, c'est-à-dire des confusions et des tensions identitaires, et, le cas échéant, y aurait-il plusieurs facteurs impliqués ? Et, d'autre part, quelles seraient, dès lors, les voies de résolution à envisager ? C'est dans la foulée de cette double interrogation que s'est inscrite la suite de notre démarche.

5. TROIS NIVEAUX D'ANALYSE POSSIBLES

Fort de nos interrogations de départ, notre quête s'est spontanément tournée vers trois facteurs entrant, d'une manière ou d'une autre, dans la composition du problème étudié : des facteurs d'ordre psychosociologique, des facteurs d'ordre canonique et enfin, des facteurs d'ordre théologique, nommément ecclésiologique. Idéalement, une analyse complète de la situation requerrait de mener de front une étude tenant compte de ces trois facteurs ou niveaux d'analyse possibles. Pour des raisons de concision méthodologique, mais aussi de pertinence, voire d'urgence, de mener une investigation de type théologique, nous avons accordé la priorité à ce domaine du savoir tout en gardant en vue les deux autres domaines connexes. Pour rapidement faire le tour de la question, nous dirons quelques mots à propos des études de type psychosociologique et canonique, pour présenter, à la fin, le domaine propre de notre étude.

5.1 ANALYSE DE NATURE PSYCHOSOCIOLOGIQUE

Constituées de personnes humaines, aux personnalités singulières, aux conceptions déterminées et aux aspirations multiples, les communautés nouvelles plurivocationnelles ne peuvent, d'aucune manière, se soustraire aux éléments fondamentaux qui régulent les interactions entre des individus partageant une même réalité groupale. Ceci relève de la psychosociologie. Au cours des dernières années, un certain nombre de fondations

nouvelles, parmi lesquelles nous retrouvons les fondations plurivocationnelles, ont connu des difficultés de cet ordre : replis sectaires, rapports fusionnels avec la figure fondatrice, abus de pouvoir, confusion des rôles, etc. L'enjeu, dans ce cas, touche prioritairement à la personnalité des membres et, de manière secondaire, mais non moins réelle, aux états auxquels ils appartiennent et qui conditionnent variablement les perceptions et les agirs des individus en cause. Plusieurs publications et études se sont intéressées aux facteurs psychosociologiques affectant la viabilité, ou non, des fondations nouvelles[53]. Il faut en tenir compte.

---

[53] Parmi les titres pouvant être notés, nous signalons, en particulier, l'intervention publiée de l'archevêque de Montréal, Mgr Jean-Claude Turcotte, lors du Synode de 1994 sur la vie consacrée. Ce dernier, s'appuyant sur des expériences concrètes, a proposé une série de huit recommandations à l'endroit des fondations nouvelles. La majorité d'entre elles relève du domaine de la psychosociologie ou, si l'on veut, d'un discernement prudentiel. *Cf.* Jean-Claude TURCOTTE, « Les communautés nouvelles [Intervention au Synode des évêques sur la vie consacrée, 11 octobre 1994] », *L'Osservatore romano [éd. française]*, nº 45, 8 novembre 1994, p. 54 ; Rick VAN LIER, « Communautés nouvelles et nouvelles formes de vie consacrée : bilan et prospectives »…, p. 103-105. Nous verrons également les titres suivants : Lorraine CAZA, « À quelles conditions les communautés nouvelles peuvent-elles avoir un avenir au Québec ? », dans Gilles ROUTHIER, Daniel CADRIN et Lorraine CAZA, *La vie religieuse. Regards sur l'avenir*, Montréal, Médiaspaul, 2016, p. 63-76 ; Lorraine CAZA, « Éléments pour une réflexion théologique sur les mouvements nouveaux et les communautés nouvelles », *Lumen Vitae*, vol. LXII, nº 4, 2007, p. 433-446 ; Marie-Paule COUTURIER « Nouvelles associations de fidèles et vigilance de l'Église », *La vie des communautés religieuses*, vol. 50, nº 1, janvier-février 1992, p. 20-28 ; Christoph SCHÖNBORN, « Y a-t-il des sectes dans l'Église ? », *La Documentation catholique*, nº 2166, 7 et 21 septembre 1997, p. 791-796 ; Charles DELHEZ, « Questions autour des sectes », *Vie consacrée*, nº 2, mars-avril 2001, p. 76-89 ; Laurent FABRE, « Chances nouvelles et risques anciens », *Tychique. La revue de formation au service des groupes de prière et communautés du renouveau charismatique*, nº 113, janvier 1995, p. 14-22 ; Rick VAN LIER, *Les nouvelles communautés religieuses dans l'Église catholique du Québec…,* 309 p. ; Rick VAN LIER, « Des nouvelles communautés religieuses au Québec. Une étude de cas : Services Myriam Beth'léhem », *Claretianum*, vol. XL, 2000, p. 235-258 ; Thierry BAFFOY, Antoine DELESTRE et Jean-Paul SAUZET, *Les naufragés de l'Esprit. Des sectes dans l'Église catholique*, Paris, Seuil, 1996, 336 p. ; Laurent GRZYBOWSKI, Jean MERCIER et Bernadette SAUVAGE, « Des gourous dans les couvents », *La Vie*, nº 2894, 15 février 2001, p. 26-34 et 51-53 ; Tony ANATRELLA, *Développer la vie communautaire dans l'Église. L'exemple des Communautés nouvelles*, Dijon, L'Échelle de Jacob, 2014, 302 p. ; Jean VANIER, « Nouveaux mouvements de laïcs : signes de l'Esprit ou sectes chrétiennes », *Vie consacrée,* nº 5, 1997, p. 280-300 ; Jean VANIER, « Le mythe fondateur et l'évolution des communautés », *Vie consacrée*, nº 2, 1995, p. 72-80 ; CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Des rapports du psychologique et du spirituel dans les communautés : Des confusions à éviter*, avril 2005, 4 p. *Cf.* « Dossier de presse », 25 octobre 2007 » : https://ec.cef.fr/wp-content/uploads/sites/2/2014/05/20071025_renouveaucharismatique.pdf; Alain PLANET (dir.), « Dérives sectaires dans des communautés catholiques », *Documents Épiscopat*, Secrétariat général de la Conférence des évêques de France, nº 11, 2018, 75 p.

5.2 ANALYSE DE NATURE CANONIQUE

Les domaines de la théologie et du droit se touchent intimement, le premier ayant priorité sur le second et le second donnant forme au premier[54]. Aussi, dans l'étude de la problématique abordée, il faut tenir compte, outre les facteurs théologiques sur lesquels nous reviendrons dans un moment, des facteurs d'ordre canonique. En effet, comme le note Tony Anatrella,

> [d]es crises peuvent parfois se présenter dans le fonctionnement des communautés ecclésiales, surtout si elles sont dynamiques et connaissent une croissance rapide. Ces crises sont de divers ordres : psychologique en fonction de l'état des personnalités […] ; social à travers des dysfonctionnements dans les rôles et les fonctions, ou encore institutionnel lorsque les règles de la communauté, le respect des normes canoniques la concernant et l'exercice de l'autorité font défaut et ne sont pas encore suffisamment élaborées[55].

Nous trouvons, dans ce passage, les deux facteurs précédemment ciblés auxquels l'auteur ajoute des facteurs d'ordre institutionnel ou canonique. En ce qui regarde les communautés nouvelles plurivocationnelles, les cadres et les règles canoniques qui les concernent ont, positivement, pour rôle de réguler et, le cas échéant, de clarifier les statuts et les rôles de tout un chacun au sein de la collectivité visée. Négativement, ces mêmes cadres et règles peuvent aussi avoir pour effet de contraindre la vie à entrer dans les structures établies. Telle est la problématique directement visée par le canon 605 du *Code de droit canonique* et des nombreuses études qui s'y rapportent. D'une manière générale, ces études tendent à confirmer le droit actuel de l'Église au regard des « éléments essentiels », théologiques et canoniques, qui sont le propre de la vie consacrée (*VC* 62d). Mis à part la thèse avancée par Marie-Aleth Trapet[56], proposant un élargissement théologique et canonique de la notion

---

54 Marc PELCHAT, « Ecclésiologie théologique et ecclésiologie contextuelle. L'ecclésiologie dans les études pastorales », dans Adrian VISSCHER (dir.), *Les études pastorales à l'université : perspectives, méthodes et praxis*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1990, p. 165-167 ; JEAN-PAUL II, « La promulgation du nouveau droit canonique. Constitution apostolique "*Sacrae Disciplinae Leges*" [25 janvier 1983] », *La Documentation catholique*, t. LXXX, nº 5, 6 mars 1983, p. 246. Plus loin dans notre étude nous reviendrons sur le rapport spécifique entre la théologie et le droit, en fournissant un certain nombre de sources bibliographiques en référence.

55 Tony ANATRELLA, Développer la vie communautaire dans l'Église…, p. 252-253.

56 *Cf.* Marie-Aleth TRAPET, *Pour l'avenir des nouvelles communautés*..., p. 185. Du même auteur, nous verrons également les publications suivantes : Marie-Aleth TRAPET, « Les communautés nouvelles

même de « vie consacrée », la majorité des auteurs misent sur des aménagements canoniques différant des structures actuellement attribuées aux instituts de vie consacrée[57].

---

interrogent la vie religieuse », dans COMMISSION ÉPISCOPALE FRANÇAISE DE L'ÉTAT RELIGIEUX, CONFÉRENCE FRANÇAISE DES SUPÉRIEURES MAJEURES ET CONFÉRENCE DES SUPÉRIEURS MAJEURS DE FRANCE, *Vie religieuse et communautés nouvelles. Quelles questions ? La vie religieuse apostolique et monastique s'interroge au regard des communautés nouvelles. Session nationale des Vicaires Épiscopaux pour les Instituts de Religieux et de Religieuses. Maison Saint-Joseph, Francheville, 27-30 novembre 1989,* Perigueux, Commission Épiscopale pour l'État Religieux, 1989, p. 69-79 ; Marie-Aleth TRAPET, *Le ministère de discernement de l'évêque face aux recherches nouvelles de vie consacrée. Interprétation et réception du canon 605 du Code de droit canonique*, Paris, Université de Paris-Sud, Faculté de droit de Sceaux / Institut Catholique de Paris, Faculté de droit canonique de Paris, Thèse pour le doctorat en droit et en droit canonique [Nouveau régime] présentée et soutenue le 26 juin 1986, 1986, 483 p. ; Marie-Aleth TRAPET, *L'interprétation du canon 605 du Code de droit canonique. Le texte et le contexte du canon*, Paris, Institut Catholique de Paris, Faculté de droit, Mémoire en vue de l'habilitation au doctorat en droit canonique présenté et soutenu le 16 avril 1986, 1986, 115 p.

57 Parmi les titres se rapportant au canon 605, à son interprétation et aux divers aspects impliqués, nous pouvons mentionner les ouvrages suivants : Jean BEYER, « I "Movimenti Ecclesiali" », *Vita consecrata*, vol. 23, nº 2, 1987, p. 143-156 ; Jean BEYER, « I movimenti nuovi nelle Chiesa. Una voce del nuovo "Dizionario teologico della vita consacrata" », *Vita consacrata*, vol. 27, nº 1, 1991, p. 61-77 ; Márta BALOG, « La nouveauté des communautés nouvelles »…, p. 73-86 ; Márta BALOG, *Développement de la signification théologico-canonique du canon 605 à l'aide des principes des canons 17 et 19 du CIC 1983*, dissertatio ad lauream in Facultate Iuris Canonici apud Pontificiam Universitatem S. Thomae in urbe, Romae / Szt. István Társ., Budapest, Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae, IV, Dissertationes, 7, 2013, 239 p.; Alphonse BORRAS, « Pour un ridimensionamento », *Vie consacrée*, nº 4, 1999, p. 232-249 ; Alphonse BORRAS, « Le droit canonique et la vitalité des communautés nouvelles », *Nouvelle revue théologique*, nº 118, 1996, p. 200-218 ; Alphonse BORRAS, « À propos des "communautés nouvelles". Réflexions d'un canoniste », *Vie consacrée*, vol. 64, nº 4, 1992, p. 228-246 ; Maria CASEY, *Breaking from the Bud. New Forms of Consecrated Life*, Sydney (Autralia), Sisters of St. Joseph NSW, 2001, 301 p.; Maria Bridget CASEY, *The Approval of New Forms of Consecrated Life in the Light of Canon 605*, A dissertation submitted to the Faculty of Canon Law, Saint Paul University, Ottawa, in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Canon Law, Ottawa, Saint Paul University, 2000, 298 p.; Dominic LEROUZÈS, « Le droit canonique et les communautés nouvelles », *Studia canonica*, vol. 40, nº 2, 2006, 397-415. Velasio DE PAOLIS, « Le nuove forme di vita consacrata », dans Roberto FUSCO et Giancarlo ROCCA (dir.), *Nuove forme di vita consacrata,* Rome, Urbaniana University Press*,* coll. « Grandi opere », 2010, p. 19-38; Velasio DE PAOLIS, « 7. Annotazioni e riflessioni sulle nuove forme di vita consacrata (can. 605) », dans Velasio DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa.* Edizione rivista e ampliata a cura di Vincenzo Mosca, Venezia, Marcianum Press, coll. « Facoltà di diritto canonico san Pio X – Manuali », nº 4, 2010, p. 167-197 ; Velasio DE PAOLIS, « Le nuove forme di vita consacrata et le nuove forme di vita monastica », *Sequela Christi*, nº 2, 2005, p. 138-163; Michel DORTEL-CLAUDOT, *Communautés nouvelles et liberté d'association dans l'Église*. Cours du Père Michel Dortel-Claudot, s.j., donné aux Facultés Jésuites de Paris (Centre Sèvres) en janvier 2005, Lyon, AME - Communauté du Chemin Neuf, 2006, 78 p. ; Michel DORTEL-CLAUDOT, « Les communautés nouvelles », *Documents Épiscopat,* Secrétariat général de la Conférence des évêques de France, nº 5, avril 1991, 15 p. ; Carlo FUSCO, « Alcune questioni particolari relative alla posizione giuridica dei membri consacrati nei nuovi movimenti ecclesiali », dans ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA, *Le associazioni nella Chiesa. Atti del XXIX Congresso nazionale di diritto canonico, Trieste, 7-10 settembre 1998,* Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana*,* coll. « Studi giuridici »*,* nº LI, 1999, p. 101-116; Gianfranco GHIRLANDA, « Nuove forme di vita consacrata in relazione al can. 605 », dans Roberto FUSCO et Giancarlo ROCCA (dir.), *Nuove forme di vita consacrata,* Rome, Urbaniana University Press*,* coll. « Grandi opere », 2010, p. 55-71 ; Gianfranco GHIRLANDA, « Les formes de consécration à la lumière du nouveau Code », *Documents Épiscopat,* Secrétariat général de la Conférence des évêques de

La catégorie émergente de « Famille ecclésiale de vie consacrée » en constitue un exemple patent qui se veut une solution directe aux confusions interétatiques affichées par nombre de fondations plurivocationnelles. Dans ce sillage, se trouvent abordées des questions spécifiques qui regardent divers aspects constitutifs de la réalité étudiée. Sur la base de la littérature évoquée, nous pouvons mentionner les éléments suivants : la mixité des sexes au sein d'une structure associative unique, l'incardination des clercs au sein d'une association de fidèles, la place et les fonctions respectives des laïques, des clercs et des personnes consacrées dans les structures et les mécanismes du gouvernement, le statut des membres non-catholiques au sein des communautés à vocation œcuménique, le statut et la place des couples mariés et des familles au sein des fondations plurivocationnelles, le rôle de l'évêque à l'égard de ces fondations, le statut des « célibataires consacrés » au sein d'une association ne jouissant pas formellement du titre d'institut de vie consacrée, le caractère temporaire (*ad tempus*) ou à visée définitive des engagements, etc.[58].

France, nº 3, février 1990, 11 p. ; Gianfranco GHIRLANDA, « Critères d'ecclésialité pour la reconnaissance des mouvements ecclésiaux par l'évêque diocésain » dans CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS [PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS] / COLLECTIF, *Les mouvements ecclésiaux dans la sollicitude pastorale des évêques*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, coll. « Laïcs aujourd'hui », nº 4, 2000, p. 201-130 ; Benoît MALVAUX, « Vie religieuse et vie consacrée aujourd'hui », *Documents Épiscopat*, Secrétariat général de la Conférence des évêques de France, nº 5, 2007, 23 p. ; Antonio NERI, *Nuove forme di vita consacrata (Can. 605 C.I.C.)*, Roma, Pontificium institutum utriusque juris, Editrice Pontificia Università Lateranense, coll. « Quaderni di apollinaris », nº 11, 1995, 203 p.; Carlo REDAELLI, « Il vescovo diocesano e le associazioni di consacrati », dans Silvia RECCHI (dir.), *Novità e tradizione nella vita consacrata. Riflessioni teologiche e prospettive giuridiche,* Milano, Àncora Editrice, coll. « Percorsi di diritto ecclesiale », 2004, p. 240-252; Carlo REDAELLI, « Il vescovo di fronte alle associazioni », *Quaderni di diritto ecclesiale*, vol. VIII, 1995, p. 349-371; Silvia RECCHI, « Assunzione dei consigli evangelici e consacrazione di vita nelle associazioni », dans Silvia RECCHI (dir.), *Novità e tradizione nella vita consacrata. Riflessioni teologiche e prospettive giuridiche,* Milano, Àncora Editrice, coll. « Percorsi di diritto ecclesiale », 2004, p. 197-212; Luigi SABBARESE, « Nuove forme di vita consacrata (can. 605) », dans GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO / ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (dir.), *La vita consacrata nella Chiesa. XXXII Incontro di Studio Centro Dolomiti Pio X - Borca di Cadore (BL), 27 giugno – 1 luglio 2005,* Milano, Edizioni Glossa, coll. « Quaderni della Mendola », nº 14, 2006, p. 83-119 ; Eutimio SASTRE SANTOS, *Las condiciones y posibilidades de nuevas formas de vida consagrada*, Roma, Urbaniana University Press, coll. « Subsidia », nº 62, 1999, 312 p.

58 Outre les références fournies ci-haut, ces diverses questions sont évoquées dans les synthèses proposées par Michel DORTEL-CLAUDOT, « Les communautés nouvelles »…, 15 p. ; Michel DORTEL-CLAUDOT, *Communautés nouvelles et liberté d'association dans l'Église*…, 78 p. ; Leonello LEIDI, « Connaître et discerner les nouvelles formes de consécration », *Vies consacrées*, vol. 87, nº 1, janvier-février-mars 2015, p. 30-43 ; Leonello LEIDI, « Discernimento, accompagnamento, riconoscimento di una nuova realtà di vita consacratà », *Sequela Christi*, anno XLIII, nº 1 / nuova serie, 2017, p. 80-101 ; Sebastiano PACIOLLA, « Les nouvelles communautés, précisions terminologiques et pratique du Dicastère », *Vies consacrées*, vol. 84, nº 4, octobre-novembre-décembre 2012, p. 243-251 ; Giancarlo ROCCA,

Les clarifications canoniques sont sans doute nécessaires et utiles tant pour les communautés concernées que pour les acteurs ecclésiaux chargés de les accompagner. « La préoccupation fondamentale des *nouvelles formes*, écrit Leonello Leidi, est celle de préserver l'unité spirituelle, apostolique et de vie des différentes réalités qui les composent, sans perdre l'esprit des origines. En général, ajoute-t-il, ces groupes sont prêts à accepter des solutions juridiques qui sacrifient l'un ou l'autre aspect de leur physionomie[59] ». En définitive, conclut-il :

> *Jus sequitur vitam,* le droit suit la vie, nous enseignent les anciens. Sans doute la vitalité de telle affirmation s'adapte pleinement à la réalité des *nouvelles formes* de vie consacrée. Il convient toujours de partir de l'expérience pour trouver des solutions juridiques adéquates et correctes. Fort de l'expérience acquise en ces années, en effet, nous allons pouvoir mieux comprendre la signification de l'expression *nouvelle forme de vie consacrée* et perfectionner les critères pour évaluer si les réalités qui demandent la reconnaissance comme *nouvelles formes* le soient réellement ou non[60].

La liste, particulièrement imposante, mais loin d'être exhaustive, des études d'ordre canonique, atteste de l'intérêt suscité par les fondations de type plurivocationnel et aussi des difficultés qui s'y rapportent. Celles-ci ne sont pas seulement d'ordre pratique, mais elles concernent également des questions d'ordre théologique. Ces questions, estimons-nous, contrairement à la profusion des études canoniques, sont insuffisamment traitées sur le plan théologique. C'est précisément ce que nous nous proposons de faire.

« Tendances et nouveaux courants… », p. 151-165 ; Giancarlo ROCCA, « Nuove forme di vita consacrata : le nuove comunità », *Informationes SCRIS*, anno XXX, nº 2, 2004, p. 87-126 ; de même que par Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 309-394.

59 Leonello LEIDI, « Connaître et discerner les nouvelles formes de consécration »…, p. 33-34. Dans son texte, l'auteur poursuit en récapitulant la liste des différentes figures juridiques possibles.

60 Leonello LEIDI, « Connaître et discerner les nouvelles formes de consécration »…, p. 42-43.

5.3 ANALYSE DE NATURE THÉOLOGIQUE, NOMMÉMENT ECCLÉSIOLOGIQUE

Les différents sujets qui viennent d'être évoqués, ainsi que les questions qui s'y rapportent, touchent diversement au vaste domaine de la théologie[61]. Certains items peuvent être entrevus à partir de lignes théologiques spécifiques, telles la théologie du laïcat, du ministère ordonné ou de la vie religieuse ou consacrée; d'autres, comme le sujet qui nous occupe, la communion des états au sein des fondations plurivocationnelles, implique l'adoption d'une vue plus large, inclusive et transversale apte à reprendre ces items en les situant au cœur de ce qui les réunit : l'Église. L'ecclésiologie, comme discipline théologique qui a pour objet propre l'Église dans la complexité de ses composantes historique, mystérique et institutionnelle[62], nous est d'emblée apparue être le domaine dans lequel il conviendrait d'inscrire notre recherche. L'ecclésiologie elle-même intègre des approches et des disciplines variées, d'ordre théologique ou non[63] et, de ce point de vue,

---

61 Pour un rapide survol des « caractéristiques de la théologie », nous verrons, sous ce dernier titre, la seconde partie de l'ouvrage publié sous la direction de Bernard LAURET et François REFOULÉ, *Initiation à la pratique de la théologie*, tome I : Introduction, Paris, Cerf, 1982, p. 113-395. Cette partie comporte des contributions sous la plume des Claude Geffré, Pierre Gisel, Jean-Marie Tillard, Paul Beauchamp, Yves Congar, Adolph Gesché, René Marlé, Jean Delorme, André Rousseau, Dieudonné Dufrastne, Gilles Langelier, Bernard Bonvin, François Refoulé et Michel Albaric.

62 Nous empruntons cette triade à Sylvie LATREILLE, « L'Église au-delà des clichés », dans Elaine CHAMPAGNE (dir.), *Temps de crise, temps d'espérance ? Une Église en pleine traversée*, Montréal, Médiaspaul, 2011, p. 177-178. Par ailleurs, l'idée que l'Église forme une réalité « complexe » est inscrite à même les propos de Vatican II, où il est affirmé que l'Église forme « une seule réalité complexe [*realitatem complexam*], faite d'un double élément humain et divin » (*LG* 8a ; *cf. SC* 2, *GE* 3c, *UR* 6a, *CD* 33a).

63 Sur l'ecclésiologie, son statut, ses méthodes et, en particulier, la question de l'interdisciplinarité, nous verrons : Hervé LEGRAND, « Le statut pluridisciplinaire de l'ecclésiologie. Une requête de *Lumen Gentium* 8 : "l'Église, réalité complexe, faite d'un double élément humain et divin" », *Science et Esprit*, nº 59/2-3, 2007, p. 333-349 ; Marc PELCHAT, « Ecclésiologie théologique et ecclésiologie contextuelle… », p. 159-175 ; Gilles ROUTHIER, « L'élaboration d'une méthode en ecclésiologie », dans Joseph FAMERÉE et Gilles ROUTHIER, *Yves Congar*, Paris, Cerf, coll. « Initiations aux théologiens », 2008, p. 175-200 ; Roger HAIGHT, « Historical Ecclesiology. An Essay on Method in the Study of the Church. Part I », *Science et Esprit*, nº 39/1, 1987, p. 27-46 ; Roger HAIGHT, « Historical Ecclesiology. Axioms flowing from an Historical-Theological Method. Part II », *Science et Esprit*, nº 39/3, 1987, p. 345-374 ; Roger HAIGHT, « Systematic Ecclesiology », *Science et Esprit*, nº 45/3, 1993, p. 253-281 ; Nicholas M. HEALY, « Some Observations on Ecclesiological Method », *Toronto Journal of Theology*, nº 12/1, 1996, p. 47-63 ; Joseph A. KOMONCHAK, « History and Social Theory in Ecclesiology », dans Fred LAWRENCE (ed.), *Lonergan Workshop*, vol. II, Chico (California), Scholars Press, 1981, p. 1-53 ; Joseph A. KOMONCHAK, « Ecclesiology and Social Theory. A Methodological Essay », *The Thomist*, nº 45/2, 1981, p. 262-283.

elle peut, à juste titre, être considérée comme une « discipline carrefour[64] ». Considérant que l'Église constitue une communauté de fidèles[65] ou, mieux encore, une communion de fidèles[66], l'approche ecclésiologique est tout indiquée pour tenter d'éclairer les questions relatives aux confusions et aux tensions qui font obstacle à cette communion[67]. La présente

---

64 Hervé LEGRAND, « Le statut pluridisciplinaire de l'ecclésiologie… », p. 334. Traitant des sources de l'ecclésiologie, Roger Haight écrit : « These four sources, scripture, church history, present-day Christian beliefs, and common human experience, supply data about the church that are rich, multifaceted, and diverse. Ecclesiology is not a simple discipline ; its complexity calls upon a variety of disciplines and kinds of expertise » (Roger HAIGHT, « Systematic Ecclesiology »…, p. 268).

65 Cette première notion est, entre autres, employée en lien avec la paroisse qui, dans *LG* 28b est désignée comme une « communauté de fidèles [*fidelium congregationibus*] » et dans le canon 515, § 1 du *Code de droit canonique* comme une « communauté précise de fidèles [*communitas christifidelium*] » (*Cf*. Alphonse BORRAS, *Les communautés paroissiales. Droit canonique et perspectives pastorales*, Paris, Cerf, coll. « Droit canonique », 1996, p. 35-85) . Ce choix de prioriser les fidèles sur les éléments plus institutionnels qui entrent également dans la définition de ce qu'est une paroisse, fait écho, plus largement et antérieurement, à certaines des options préconisées par le concile Vatican II, nommément dans la constitution sur l'Église, *Lumen gentium*, où, dans l'ordre des chapitres, après avoir parlé du Mystère de l'Église (1-8), il est d'abord question du peuple de Dieu (9-17) et, dans ce cadre, des fidèles catholiques (14), pour développer, par la suite, les notions relatives à la constitution hiérarchique de l'Église (18-29). La position du canon 204, § 1, ouvrant le Livre II sur le peuple de Dieu (can. 204-746), et qui définit la notion de « fidèle », va dans ce même sens. L'Église, suivant ce canon, est constituée par les fidèles du Christ, « incorporés au Christ par le baptême » et, à ce titre, ils « sont constitués en peuple de Dieu ». C'est dans un deuxième temps que sont présentés les canons relatifs à la constitution hiérarchique de l'Église (can. 350-572) : l'autorité suprême de l'Église (can. 330-367) et les Églises particulières et leurs regroupements (can. 368-572). Sans séparer les deux réalités nous pourrions dire que, d'une certaine manière, l'emphase est mise sur les « pierres vivantes » de l'Église (1 *P* 2, 5) que sont les fidèles et que les institutions ecclésiales revêtent une place seconde – mais non secondaire – au service de la vie de ces derniers. L'Église n'existe pas *in abstracto*, mais au-delà des murs de pierre, elle possède un visage pluriel composée par les fidèles qui la constitue. Cette vision « personnaliste » de l'Église – au sens commun du terme et non au sens philosophique (Scheler, Buber, Mounier, Ricoeur, etc.) –, est implicite dans notre approche.

66 La seconde notion est, quant à elle, employée à deux reprises dans les textes de Vatican II, dans *LG* 13b (« Tous les fidèles [*fideles*], […], dispersés à travers le monde, sont, dans l'Esprit Saint, en communion [*communicant*] avec les autres ») et dans *UR* 2b (« L'Esprit Saint qui habite dans le cœur des croyants, qui remplit et régit toute l'Église, réalise cette admirable communion des fidèles [*communionem fidelium*] et les unit tous si intimement dans le Christ, qu'il est le principe de l'unité de l'Église ». « Dans l'enseignement conciliaire, écrit Rigal, la communion des fidèles prend différentes formes qu'il importe de tenir ensemble » (Jean RIGAL, *Horizons nouveaux pour l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Pastorale », 1999, p. 131).

67 Par notre insistance sur les fidèles, au cœur des structures ecclésiales, nous rejoignons l'un des axes fondamentaux préconisés par Yves Congar dans l'élaboration d'une méthode en ecclésiologie. Ce dernier, insistant sur la nécessité d'étudier l'Église, non seulement du point de vue de ses structures, fussent-elles considérées comme essentielles, mais également du point de vue de « *la vie* », met l'accent sur la dualité de ces composantes : « De l'Église, écrit-il, on n'a guère étudié que la structure, et pour ainsi dire par *la vie*. Or l'Église a sa structure, qu'elle reçoit de ses éléments constitutifs ; mais, structurée, elle vit, et les fidèles vivent en elle, dans l'unité. L'Église n'est pas seulement un cadre, un appareil, une institution ; elle est communion. Il existe en elle une unité qu'aucune sécession ne peut détruire : celle qu'engendrent par eux-mêmes les éléments constitutifs de l'Église. Mais il y a aussi l'unité exercée ou vécue par les hommes ; elle met en cause *leur* attitude, elle est faite ou détruite par

étude, tout en faisant place à certaines disciplines connexes à la théologie, notamment celles de l'histoire, de la sociologie et du droit, s'inscrit néanmoins prioritairement dans le domaine de l'ecclésiologie et c'est à ce niveau que nous poursuivrons notre analyse.

6. UN CONCEPT CLÉ : LA NOTION D'« ÉTAT »

Ayant, de la sorte, circonscrit notre domaine de travail, une autre question s'est posée, précisément en regard du domaine ecclésiologique qui vient d'être délimité. En effet, non seulement la théologie, mais également l'ecclésiologie, ouvre à de larges horizons et comporte de multiples approches possibles. Dès lors, quel angle d'approche serait la plus à même de nous permettre d'appréhender le sujet abordé et, le cas échéant, d'offrir des voies de résolution au problème visé ? Quelques phrases de l'ecclésiologue Yves Congar nous ont indiqué la voie à suivre. Ce dernier, relatant le chemin qu'il a parcouru dans la théologie du laïcat et des ministères, affirme : « D'une façon générale, la porte par laquelle *on entre dans* une question décide des chances d'une heureuse ou d'une moins heureuse solution. Les concepts qu'on utilise alors sont largement déterminants pour toute la suite[68] ». Suivant l'indication de Congar, nous nous sommes alors demandé : quel concept[69]

---

cette attitude, et c'est la communion. Aussi ne connaît-on vraiment l'Église que quand, au-delà de l'institution et de sa structure, on étudie la nature de cette communion, ses conditions, ses implications, la manière dont on peut la blesser » (Yves CONGAR, *Vraie et fausse réforme de l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 72, 1969 [2e éd. revue et corrigée], p. 15 ; la distinction congarienne entre les notions de « structure » et de « vie » sont plus clairement définies dans Yves M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 23, [1954] 1964 [3e édition augmentée], p. 355-356). Sur Congar et son ecclésiologie, nous verrons Gilles ROUTHIER, « L'élaboration d'une méthode en ecclésiologie »…, p. 175-200).

68 Yves CONGAR, « Mon cheminement dans la théologie du laïcat et des ministères (Le Saulchoir, 28 décembre 1970) », dans Yves CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale*, Paris, Cerf, coll. « Théologies sans frontières », nº 23, 1971, p. 17-18.

69 Dans le domaine de la psychologie, puis de la philosophie, un concept consiste en une « [i]dée abstraite et générale, résultat de l'opération par laquelle l'esprit isole de certaines réalités données dans l'expérience un ensemble dominant et stable de caractères communs qu'on désigne ordinairement, en les généralisant, par le même mot ; ex. la formation du concept d'*arbre* à partir de la perception de chênes, de peupliers, de marronniers, de sapins, etc. » (« Concept, conceptuel », dans Louis-Marie MORFAUX, *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Paris, Armand Collin, 1999, p. 56). « Concept et idée sont souvent employés indifféremment. […] Les concepts sont notre principal moyen de maîtrise du réel : ils en sont issus, et ils permettent en retour de le connaître et de l'organiser » (« Concept », dans Élisabeth CLÉMENT *et al.*, *Pratique de la philosophie de A à Z*, Paris, Hatier, 1994, p. 61). Le domaine de la théologie use également de concepts dans son effort de rationalité théologique. À ce chapitre, Vatican II, dans *GS* 44, 2, rappelle que « dès les débuts de son histoire, elle [l'Église] a appris à exprimer

serait en mesure de servir de « porte » à notre questionnement, nous permettant d'y entrer et aussi, au terme de l'étude, d'en ressortir avec des solutions, souhaitons-le, heureuses ? Peu d'efforts ont suffi pour orienter notre recherche. Nous avons, pour cela, pris les communautés nouvelles plurivocationnelles au mot, avec, comme point d'appui, l'expression typée de la « communion des états ». Deux concepts sont compris dans cet énoncé : celui de la « communion » et celui des « états ». Le premier concept, relatif à la communion, est, sans aucun doute, de grand intérêt[70]. Cependant, en tant qu'il se reporte au second concept, relatif aux états, et que c'est ce dernier qui donne matière ou consistance au concept de communion, nous pensons qu'il faut, dans un premier temps, examiner la notion d'« état ». C'est à cette dernière que nous nous intéresserons et qui constituera, pour ainsi dire, le fil conducteur de toute notre démarche.

7. QUESTION DE RECHERCHE GÉNÉRALE : LA SIGNIFICATION DE LA NOTION D'« ÉTAT » ?

Cela dit, il ne suffit pas d'avoir pour cible la notion d'« état ». Encore faut-il y associer une question plus précise. Avec en fond de scène notre questionnement initial et de manière plus immédiate notre intérêt pour la notion d'« état », nous en sommes venu, à ce stade de

---

le message du Christ en se servant des concepts [*conceptuum*] et des langues des divers peuples ». Le théologien allemand Karl Rahner, quant à lui, « caractérise le concept en tant que moyen décisif et nécessaire afin de dégager ses résultats », ce qui, en substance, rejoint les propos précités de Congar (Alain GODET, « Concept et théologie. L'exemple de Karl Rahner », *Nouvelle revue théologique*, t. 135, nº 3, juillet-septembre 2013, p. 372). Sur l'usage du concept en théologie et sur son statut épistémologique, nous verrons cette dernière publication. En ce qui regarde le concept qui nous intéresse, celui d'« état », nous précisons immédiatement qu'il est d'origine sociopolitique et de nature juridique. Il s'y greffe, par la suite, des considérations de nature théologique. Cela posé, par souci de clarté, nous indiquons que nous ferons usage, tout au long de notre étude, de trois notions complémentaires. Nous parlerons, d'une part, de « mots » ou de « termes », ce qui est de l'ordre du signifiant, c'est-à-dire le support linguistique qui renvoie à un signifié. D'autre part, nous parlerons également de « concepts » ou d'« idées », ce qui est de l'ordre du signifié, c'est-à-dire qui cherche à être exprimé par un signifiant. Enfin, lorsque nous voudrons parler de manière globale du signifiant et du signifié, nous parlerons en termes de « notion ».

70 Sur ce concept et son usage dans le cadre qui nous occupe, nous verrons nos remarques critiques *infra*, section 8.2.2.1 (…) A, au sujet de l'ecclésiologie de communion au concile Vatican II, de même que nos remarques à propos de la « communion fraternelle », au chapitre 8, section 2.3.1.2 (…) D. Plus loin, *infra*, section 8.2.2.2 (…) C, nous préciserons les raisons d'ordre méthodologique qui nous ont obligé à reconcer à l'étude du thème de la « communion » en lien avec les fondations plurivocationnelles. Nous indiquons immédiatement que l'approfondissement du concept de « communion » constituerait une ligne de recherche programmatique dans la suite de notre étude et en complément à cette dernière.

notre réflexion, à formuler une question de recherche générale. Elle s'énonçait ainsi : quelle est la signification de la notion d'« état » ? Et, en sous-entendu, comment cette notion est-elle comprise par les membres des communautés nouvelles plurivocationnelles qui en usent abondamment ? Simple en apparence, cette question se révélera plus complexe qu'il n'y paraît. À ce moment, en tout cas, le défi n'était pas de quérir la ou les signification(s) qui se rattach(ent) à ce terme, mais plutôt de trouver la manière de chercher à répondre à cette question sans nous perdre dans les dédales des diverses voies exploratoires qui s'ouvraient à nous.

8. DEUX VOIES EXPLORATOIRES POSSIBLES

Dans notre quête de la signification de la notion d'« état », deux grandes voies exploratoires possibles nous étaient ouvertes. La première voie, que l'on pourrait appeler « empirique », cherche à comprendre la notion d'« état » du point de vue des sujets humains directement impliqués dans ce que nous avons nommé l'expérience des communautés nouvelles plurivocationnelles. La seconde voie, pouvant être qualifiée de « théorique », cherche à comprendre la notion visée du point de vue de la théologie, plus précisément à partir des discours théologiques élaborés par des auteurs variés et dénommés ou encore sur la base de l'enseignement magistériel de l'Église. Inextricablement liées dans l'élaboration du discours théologique, les approches empirique et théorique peuvent néanmoins être distinguées sur le plan de la méthode ainsi que sur celui des résultats espérés[71]. Dans le but

---

[71] L'introduction de l'expérience, événementielle ou personnelle, dans les méthodes théologiques, en général, et en ecclésiologie, en particulier, est relativement nouvelle. L'histoire, écrit Jean-Claude Petit, « nous apprend que jusqu'au temps de Vatican II, le lien entre la théologie et l'expérience ne va pas du tout de soi et que le rapport qui semble s'établir si spontanément aujourd'hui entre les deux était même vigoureusement dénoncé » (Jean-Claude PETIT, « Théologie et expérience », dans Élisabeth J. LACELLE et Thomas R. POTVIN (dir.), *L'expérience comme lieu théologique. Discussions actuelles*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet », nº 26, 1983, p. 14). À ce propos, et dans la ligne d'un autre passage cité plus haut, Yves Congar écrit : « D'une façon générale, la théologie catholique a peu considéré les réalités chrétiennes *dans le sujet religieux*. Elle a considéré l'Église comme une institution existant objectivement – ce qu'elle est, à coup sûr –, très peu comme assemblée de fidèles et communauté vivante résultant de leur action ; ou encore elle l'a considérée dans son essence immuable, très peu comme existant dans le temps. Le double domaine de l'action des sujets religieux et de l'existence temporelle a peu intéressé les théologiens qui l'ont laissé, soit aux canonistes ou aux auteurs spirituels, soit aux apologistes ou aux historiens. De théologiens proprement dits et de grande classe qui aient abordé comme tels ce domaine, on ne connaît guère que Möhler et Newman : les deux grands esprits qui ont, précisément, commencé d'introduire en théologie la double considération du sujet religieux et du

de présenter la voie théorique qui sera davantage mise en valeur dans notre étude, sans toutefois disqualifier ou exclure la voie empirique, nous devons prendre un moment pour présenter ces deux voies et indiquer les raisons qui nous ont fait opter prioritairement pour la seconde.

8.1 UNE VOIE EMPIRIQUE : L'EXPÉRIENCE DES COMMUNAUTÉS NOUVELLES PLURIVOCATIONNELLES

La première voie qui s'est ouverte à nous regarde l'expérience des communautés nouvelles plurivocationnelles et plus particulièrement la saisie que peuvent avoir leurs protagonistes, c'est-à-dire les membres, de la notion étudiée. En d'autres termes, dans le but de répondre à la question précédemment posée, nous nous sommes d'abord dit : puisque l'idéal de ces communautés est la communion des « états », prenons-les au mot et allons demander aux principaux intéressés ce qu'ils comprennent par ce terme. D'une certaine manière, nous nous sommes livré à cet exercice au vu des contacts occasionnels que nous avons eus, avant et pendant notre recherche, avec un certain nombre de fondations plurivocationnelles et, plus largement, en prenant compte de notre connaissance globale des dossiers relatifs aux communautés nouvelles dans l'Église. Cela dit, nous nous sommes assez rapidement refusé à emprunter une voie empirique et nous en déclinons les raisons.

---

développement historique. Mais la suite de ce travail montrera, pensons-nous, que la théologie la plus classique des grands maîtres, en tout premier lieu de saint Thomas d'Aquin, à qui nous devons les assises de notre pensée, est loin de n'avoir rien à nous apprendre dans le domaine où nous nous engageons. […] S'il s'agit d'étudier l'Église en sa vie, comme communion, les lumières de l'histoire, voire celle de l'expérience, doivent se conjuguer avec les lumières des sources proprement doctrinales. L'étude reste théologique, mais son objet, pris de la vie de l'Église, suppose qu'on ajoute à la nue théologie de l'Église une considération des faits du présent et de l'histoire, qui sont aussi des "lieux théologiques" » (Yves CONGAR, *Vraie et fausse réforme de l'Église*…, p. 16-18 ; *cf.* Yves CONGAR, *Esquisses du Mystère de l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », n° 8, 1953 [nouvelle édition], p. 121). Sur ce même sujet, nous verrons également les auteurs suivants : Marc PELCHAT, « Ecclésiologie théologique et ecclésiologie contextuelle… », p. 163-165 ; Roger HAIGHT, « Historical Ecclesiology. An Essay on Method… », p. 27-46 ; Roger HAIGHT, « Systematic Ecclesiology »…, p. 268-269.

8.1.1 Les raisons de notre recul

Premièrement, la méthode empirique, proche de la sociologie ou encore des approches adoptées en théologie pratique ou pastorale[72], aurait requis des démarches qui nous apparaissent d'emblée onéreuses : enquête sur le terrain, entrevues, représentation significative des échantillons communautaires et personnels choisis, démarches éthiques liées à la recherche impliquant des sujets humains, cueillette et analyse des données, interprétation de celles-ci, validation, confirmation ou infirmation par retour au terrain, etc. Ces éléments, relativement pratiques, nous ont rapidement fait reculer[73]. À cette raison première s'en est ajouté une autre.

Deuxièmement, en effet, considérant nos contacts antérieurs et la connaissance que nous avons cumulée au fil des années en lien avec les réalités qui nous occupent, il nous a semblé que cette voie se révélerait sans doute riche du point de vue informatif, mais peu utile du point de vue de nos visées ultimes, c'est-à-dire non seulement la quête de la signification de la notion d'état – ce qui est de l'ordre du moyen –, mais notre souhait de comprendre les causes des confusions et des tensions expérimentées, puis de dégager des voies de résolution aptes à dénouer les impasses visées – ce qui est de l'ordre de la fin. D'une certaine façon, nous avons estimé pouvoir connaître d'avance les résultats d'une enquête empirique menée, sous forme d'entrevues ou encore d'analyses documentaires, auprès d'un certain nombre de réalités plurivocationnelles. Certains membres auraient, assurément, une compréhension relativement précise de la notion d'« état » et seraient sans doute en mesure d'en rendre compte de manière articulée. D'autres membres, en revanche, en auraient probablement une saisie globale, mais lorsque viendrait le temps de présenter les traits caractéristiques de chacun des états concernés, de définir les termes employés et

---

72 Sur cette approche, nous verrons la vaste synthèse présentée dans l'ouvrage dirigé par Gilles ROUTHIER et Marcel VIAU (dir.), *Précis de théologie pratique*, Bruxelles – Lumen vitae / Montréal – Novalis, coll. « Théologies pratiques », 2004, 819 p.

73 Cela étant entendu, il demeure que nous allons recourir, en cours d'étude, principalement au chapitre 1, au discours tenu par les communautés nouvelles plurivocationnelles ou encore à leur propos. Comme nous l'expliquerons, le temps venu, ces sources sont toutes de notoriété publique et certains documents, telles des constitutions, nous ont été directement transmis par les communautés concernées. Elles possèdent, de ce fait, un caractère semi-public. Nous évitons, par là, les impératifs éthiques qui seraient liés, par exemple, à de l'information provenant d'entrevues personnelles avec des membres ayant préalablement consenti à une telle démarche.

de rendre compte des sources des tiraillements et des questionnements relatés, leur apport à notre recherche se révélerait probablement plus limité. Simple supposition ? Notre expérience auprès des communautés nouvelles plurivocationnelles et, plus largement, celle que nous avons acquise au sein de divers milieux ecclésiaux catholiques, nous font croire qu'en bout du compte nous nous retrouverions devant un constat similaire dans les deux cas : les membres des communautés concernées, tout comme les fidèles catholiques de manière plus large, possèdent, en général, une compréhension globale de la notion d'« état » et des réalités ecclésiales auxquelles ce terme renvoie, mais lorsque vient le temps de décrire nominalement et avec précision ce qu'est un état, ce qu'est un clerc, un laïque, un moine, un religieux ou une personne consacrée, nombre d'entre eux finiront par bredouiller et s'enfoncer progressivement dans une relative confusion. Une telle chose n'est pas surprenante. Il en est dans l'Église comme dans d'autres secteurs de la vie humaine : la plupart du temps, nous usons des termes et des concepts en les considérant comme allant « de soi », plus rarement nous les considérons « en soi ». Or, c'est justement là où nous voulons en venir : il faut considérer la notion d'« état » en soi. Par ce biais, croyons-nous, il sera possible d'apporter une réponse satisfaisante aux questions précédemment posées.

8.1.2 Le terreau d'où surgissent nos trois hypothèses de départ

En dépit des raisons qui nous ont fait reculer devant l'option d'emprunter la voie d'une recherche de type empirique, nous ne pouvons toutefois ignorer la réalité expérientielle des communautés nouvelles plurivocationnelles. D'une part, l'expérience de la confusion et des tensions au cœur de l'idéal de la communion des états constitue le point de départ et aussi le point d'aboutissement de notre entreprise. D'autre part, cette expérience a constitué le terreau d'où ont surgi nos hypothèses de départ. Celles-ci sont au nombre de trois et nous les présentons succinctement.

8.1.2.1 Première hypothèse : des méconnaissances identitaires

Au vu de la problématique étudiée, nous avons émis une première hypothèse pour tenter de cerner l'origine des difficultés éprouvées. Celle-ci consiste dans de relatives

méconnaissances identitaires de la part des sujets concernés – les exceptions étant comptées –, quant aux traits caractéristiques, particuliers et communs, des états des fidèles dans l'Église. Cette hypothèse est directement liée au fait de considérer la notion d'« état », ainsi que toutes les réalités qui s'y trouvent liées, comme allant « de soi ». Derrière cette hypothèse il y a une conviction, voire une loi fondamentale, qui concerne la plupart des rapports humains. Pour entrer en dialogue et pour développer des liens harmonieux avec autrui il est nécessaire, au point de départ, d'avoir une connaissance suffisante et claire de sa propre identité de même que de celle des autres. En cas contraire, le risque encouru est de verser dans diverses formes et divers degrés de confusions identitaires, source de tensions entre les personnes. Plus encore, cette hypothèse, en amont du problème étudié, contient, en aval, sa propre voie de résolution qui consistera, comme nous le ferons en cours d'étude et le recommanderons à sa fin, à procéder à une étude systématique et minutieuse des états des fidèles dans l'Église en relevant, pour chacun d'eux, les principaux traits qui les caractérisent.

8.1.2.2 DEUXIÈME HYPOTHÈSE : DES LACUNES DÉFINITOIRES

La deuxième hypothèse, proche de la précédente, regarde les définitions, claires, distinctes et univoques pouvant être données aux différents termes employés au regard des fidèles et de leurs états. État, condition et ordre, état ecclésial et état de vie, clerc, évêque, prêtre et diacre, laïque, vie monastique, vie religieuse et vie consacrée, célibat religieux et célibat ecclésiastique, chasteté, continence et virginité, mariage, etc., sont tous des termes ou des expressions faisant partie de la nébuleuse sémantique gravitant autour de la notion d'« état ». Bien sûr, comme nous l'avons indiqué, les membres des communautés nouvelles plurivocationnelles sont probablement tous à même de rattacher une définition minimale à ces divers éléments. En même temps, lorsque vient le temps de considérer les termes et les concepts « en soi », il y a fort à parier – les exceptions étant comptées –, que les définitions fournies ne seraient possiblement pas aussi claires qu'on l'aurait cru au point départ. Voilà une autre source potentielle ou possible[74] aux confusions et tensions relatées : des lacunes

[74] Nous introduisons, dès à présent, une distinction entre le caractère « potentiellement » ou « possiblement » problématique de la compréhension et de l'usage des termes et des concepts, tant du

définitoires. Derrière cette hypothèse se trouve une autre conviction foncière. Lorsque les termes et les concepts sont mal définis, ces lacunes ont un effet certain sur la manière de communiquer et de vivre ensemble. Ici également, cette hypothèse, en amont du problème visé, comporte, en aval, sa propre voie de résolution. Celle-ci consistera, comme nous le ferons en cours d'étude et le recommanderons à sa fin, à chercher à définir les termes et les concepts de la manière la plus claire, distincte et univoque possible.

8.1.2.3 TROISIÈME HYPOTHÈSE : DES PRINCIPES DÉTERMINANTS IMPLICITES ET DES QUESTIONS IRRÉSOLUES

Une dernière hypothèse, plus subtile que les précédentes, doit également être tenue en compte. Celle-ci regarde la présence implicite et agissante de principes, théoriques et pratiques, sous-jacents à la détermination des états des fidèles dans l'Église et conséquemment au sein des communautés nouvelles plurivocationnelles. Ces principes, de natures diverses, président aux trois fonctions pouvant être imparties à la notion d'« état », à savoir la caractérisation, la catégorisation et la répartition des fidèles dans l'Église[75]. Or, le caractère implicite ou occulte de ces principes, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas toujours nommés ni distingués quant à leur nature, constitue le premier volet de la présente hypothèse pouvant potentiellement ou possiblement être à la base de certaines des confusions et des tensions éprouvées. À ce premier volet s'en ajoute un second qui, lui, se rapporte à un certain nombre de questions irrésolues et qui demandent à être élucidées. Qu'est-ce qui explique, par exemple, que l'état clérical ne soit réservé qu'à des hommes, qui plus est, à des célibataires dans un grand nombre de cas ? Au-delà des faits constatés ou de l'état de la situation, une analyse plus approfondie de l'état clérical révélera, sur l'un et

---

côté des communautés nouvelles plurivocationnelles que de celui des textes de Vatican II, comme nous le verrons plus loin. Par « potentiel », nous visons les confusions terminologico-conceptuelles à l'état de puissance (*in potentia*) objective, sans que ces confusions n'adviennent nécessairement dans la réalité. C'est le cas, par exemple, d'un certain nombre de lacunes définitoires observables dans les textes conciliaires. Par « possible », nous visons plutôt les confusions pouvant être actuées (*in actu*) subjectivement par les membres des fondations plurivocationnelles ou de tout autre lecteur des textes de Vatican II. Nous réitérerons cette distinction au chapitre 8, section 1.2.

[75] En définissant ainsi la notion de « principe déterminant » ou encore de « déterminant principiel », puis en présentant, sans autre préambule, les trois fonctions imparties à la notion d'« état », nous sommes conséquents avec nos présents propos. Par ailleurs, nous soulignons que ces divers éléments seront repris et expliqués ailleurs dans notre étude, notamment au chapitre 8, section 1.2.2.2 (…) A) et 1.3.1.1.

l'autre des deux plans évoqués, des implications multiples qui regardent des principes de natures diverses – anthropologique, culturelle, politique, économique, morale, théologique, etc. –, déterminant la place et la fonction des fidèles concernés au sein de la structure et de la vie de l'Église. Dans ce même ordre d'idées, ces différents principes impliquent, à leur tour, des questions diverses et souvent discutées dans l'Église. L'ordination d'hommes mariés dans l'Église latine ou encore l'accès des femmes au ministère ordonné, pour ne prendre que ces exemples, constituent des points névralgiques qui, dans l'état actuel des choses, suscitent, à certains égards, de la confusion et occasionnent, dans bien des cas, des tensions polarisantes. Ce diagnostic est porteur d'une conviction fondamentale. Une part des confusions et des tensions identitaires vécues dans l'Église, comme au sein des fondations plurivocationnelles, est attribuable à des déterminants principiels implicites et à des questions irrésolues. Ce diagnostic, posé en amont des problèmes rencontrés, comporte, en aval, sa propre voie de résolution. Celle-ci, comme nous le dévoilerons en cours d'étude et le recommanderons en fin de parcours, consistera, d'abord, à identifier les principes déterminants qui sont en cause, ensuite, à nommer leurs diverses natures et, enfin, à pointer les questions en litige dans le but ultime de trouver les réponses aptes à apaiser les conflits et conséquemment à favoriser la communion souhaitée entre les fidèles d'états variés.

8.2 UNE VOIE THÉORIQUE : UNE ANALYSE DES DISCOURS THÉOLOGIQUES RELATIFS AUX ÉTATS DES FIDÈLES DANS L'ÉGLISE

Ayant écarté l'approche par voie empirique, nous nous sommes, dès lors, tourné vers une approche que l'on pourrait qualifier de plus théorique, au sens propre du terme, c'est-à-dire d'un ensemble de connaissances, d'idées ou de concepts, élaborés à partir de l'observation du réel – *theôrein* signifiant « observer » – et formant un système interprétatif global se rapportant à un sujet ou à un domaine déterminé[76]. Du point de vue théologique, loin d'être une spéculation désincarnée[77], cette approche vise, au contraire, à développer une pensée

---

[76] *Cf.* « Théorie », dans *Le nouveau Petit Robert…,* p. 2548 et « Théorie », dans Louis-Marie MORFAUX, Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines…, p. 366-367.

[77] À ce propos, Marc Pelchat écrit : « Dans son épistémologie récente sur la méthodologie appliquée à l'étude de l'Église, Roger Haight prend comme point de départ que l'Église se présente avant tout comme un phénomène social ayant une existence historique. En conséquence, la méthode historique doit

structurée à partir de la « vie de l'Église », point sur lequel insiste Congar[78], et qui intègre, du point de vue de la méthode, la formation de concepts, point sur lequel a particulièrement réfléchi Rahner[79].

En ce qui nous concerne, notre quête de la signification de la notion d'« état » nous a orienté vers l'analyse des discours théologiques se rapportant à la notion étudiée et, plus spécifiquement encore, aux différents fidèles visés. Mais encore ? Les approches théologiques peuvent être multiples et les statuts des discours en cause ne sont ni du même ordre ni de même nature lorsque nous les comparons entre eux. De nouveau, des choix ont dû être opérés de manière à délimiter méthodiquement notre approche en fonction des buts poursuivis. Deux chemins s'ouvraient à nous.

8.2.1 Une approche par auteurs

Le premier chemin consiste à étudier le sujet retenu à partir d'auteurs variés qui, pour les uns, développent un regard transversal sur les états des fidèles dans l'Église – c'est le cas,

---

se conjuguer à la méthode théologique dans la pratique de l'ecclésiologie [note 3 : R. HAIGHT, « Historical Ecclesiology. An Essay on Method… », p. 27-46]. L'objet d'étude de l'ecclésiologie étant "l'Église empirique", la communauté concrète existant dans l'histoire, la tâche de la théologie ne se réduit pas à l'interprétation ou au développement de définitions théologiques ou doctrinales sur l'Église, comme si elle était une idée subsistant en dehors de l'histoire » (Marc PELCHAT, « Ecclésiologie théologique et ecclésiologie contextuelle… », p. 163). Sur les rapports entre l'ecclésiologie et les perspectives de la théologie spéculative, nous renvoyons aux propos de Hervé LEGRAND, « Le statut pluridisciplinaire de l'ecclésiologie… », p. 342-345.

78 *Cf.* Yves CONGAR, *Vraie et fausse réforme de l'Église*…, p. 16-23 ; Gilles ROUTHIER, « L'élaboration d'une méthode en ecclésiologie »…, p. 177-189.

79 « Dans *L'esprit du monde*, écrit Alain Godet, Rahner se penche à plusieurs reprises sur la notion de concept afin d'en fournir une définition à l'aide de la pensée de saint Thomas d'Aquin et d'en saisir la portée. Ainsi, lorsqu'il ouvre son troisième chapitre sur le thème de l'*abstractio*, il cherche les indices d'une de ses composantes essentielles, à savoir la *reditio in se ipsum*. En tant que lié nécessairement à la sensibilité de par l'unité de la connaissance humaine, l'intellect humain doit en quelque sorte se perdre dans l'autre qu'est son objet matériel de connaissance afin d'obtenir une intuition de cet objet en tant que tel. Mais l'intellect revient (*reditio*) aussi auprès de soi dans une opposition face au monde et à son objet afin de la juger, de l'objectiver, et de faire ainsi du connaissant un sujet. Un des trois indices de cette *reditio* est la formation d'un concept général, à savoir "un contenu de connaissance qui existe en plusieurs et peut être dit de plusieurs (…). En elle [l'essence formelle du concept] on appréhende un être (*forma, essentia substantialis* ou *accidentalis*) comme un être de plusieurs Étants possibles (sujets)" [note 12 : K. RAHNER, *L'esprit dans le monde. La métaphysique de la connaissance finie chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, Mame, 1968, p. 130 (SW 2, 100). […]). La connaissance objective consiste alors "à rapporter un concept général à un 'ceci'" [note 13 : *Ibid*., p. 131 (SW 2, 101) » (Alain GODET, « Concept et théologie. L'exemple de Karl Rahner »…, p. 375).

par exemple, de Hans Urs von Balthazar[80], des cardinaux Charles Journet[81] et Léon-Étienne Duval[82], ou encore de certains collectifs d'auteurs s'intéressant aux états chrétiens, tel *Gli stati di vita del cristiano*[83] –, et, pour les autres, des regards particuliers touchant aux différents états des fidèles concernés – ce type d'études abonde comme l'illustrera notre parcours. D'un intérêt certain, ces approches présentent néanmoins deux limites importantes. La première est que l'option d'une approche valorisant un auteur particulier, ou même plusieurs auteurs, nous confinerait à une pensée relativement subjective, nous rendant tributaire ou dépendant d'une vision parfois restreinte et souvent orientée sur les questions qui nous occupent. La seconde limite se rapporte au statut même des discours théologiques en cause. Certains auteurs peuvent assurément faire autorité dans leur domaine, mais, sur le plan ecclésial, leur valeur ne tient qu'à eux. Autrement dit, ces discours théologiques revêtent une normativité limitée et leur portée ne s'étend guère qu'à leurs lecteurs et ceux qui adhèrent aux positions soutenues. Sans exclure l'apport d'auteurs divers, nous nous sommes refusé à faire de cette approche notre principale voie de compréhension du sujet étudié.

8.2.2 Une approche par documents magistériels

Un second chemin fut donc adopté. Celui-ci regarde toujours la réflexion théologique se rapportant aux états des fidèles, mais il privilégie l'étude des discours « officiels » de l'Église en la matière. Par ce terme, nous visons plus spécifiquement les documents magistériels[84], ainsi que les documents produits par certaines instances officielles de

---

80 Hans Urs VON BALTHASAR, *L'état de vie chrétien*, Freiburg [i.e. Fribourg-en-Brisgau], Johannes Verlag / Paris, Association Saint-Jean, col. « Œuvres complètes », 2016, 505 p.

81 Charles JOURNET, *Théologie de l'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, 1987 [édition nouvelle et augmentée], p. 283-307.

82 Léon-Étienne DUVAL, *Laïcs, prêtres, religieux dans l'Église selon Vatican II*, Bruges, Desclée de Brouwer, coll. « Présence chrétienne », 1967, 191 p.

83 Giacomo CANOBBIO, Flavio DALLA VECCHIA et Gianpaolo MONTINI (dir.), *Gli stati di vita del cristiano*, Brescia, Editrice Morcelliana / Quaderni teologici del Seminario di Brescia, 1995, 278 p.

84 L'on appelle « magistère » la fonction enseignante de l'Église, nommément de la hiérarchie sacrée ou ecclésiastique, à savoir le pape ainsi que « les évêques qui enseignent en communion avec le Pontife romain » (*LG* 25a). Ce magistère s'exerce de manière *authentique* dans l'enseignement du pape et des évêques en communion avec lui. Elle s'exerce de manière *extraordinaire* dans le cas de définitions dogmatiques issues d'un concile œcuménique ou provenant du pape parlant *ex cathedra*. Tandis que

l'Église, à un moment déterminé de l'histoire, et qui revêtent, suivant leur nature, une valeur normative valant pour l'ensemble des fidèles ou, le cas échéant, pour un groupe particulier de fidèles dans l'Église. Mais encore ?, se demandera-t-on une nouvelle fois. Les

---

l'enseignement est dit *ordinaire* et *universel* « lorsque, même dispersés à travers le monde, mais gardant entre eux et avec le successeur de Pierre le lien de communion, ils [les évêques] s'accordent pour enseigner authentiquement qu'une doctrine concernant la foi et les mœurs s'impose de manière absolue » (*LG* 25b). Dans le cas d'un concile, nous parlons d'une *forme solennelle* de l'enseignement magistériel : « Le pouvoir suprême dont jouit ce collège [épiscopal] à l'égard de l'Église universelle s'exerce solennellement dans le Concile œcuménique » (*LG* 22b ; *cf. LG* 25b, *CD* 4a). Il faut préciser que les textes magistériels n'ont pas tous le même statut et conséquemment ne revêtent pas un degré d'autorité uniforme. Il faut donc tenir compte du « caractère des documents » en question (*LG* 25b). À ce propos, nous retrouvons, en ordre croissant d'autorité, les discours (salutations, homélies, messages), les lettres apostoliques sous forme de *motu proprio*, les exhortations et les constitutions apostoliques, ainsi que les lettres encycliques du pape. Les documents provenant des congrégations romaines et des conseils pontificaux ne sont pas de nature magistérielle, à moins qu'ils ne soient explicitement assumés par le pape sous la forme d'une approbation *in forma specifica*. Ce n'est donc pas le cas lorsqu'un document est approuvé *in forma commune* ou qu'il n'est pas approuvé par le pape. Le magistère ne peut être délégué à un organisme curial. Tout en centrant notre attention sur l'enseignement du magistère, nommément celui du concile Vatican II, notre étude tiendra également compte des documents issus des instances ecclésiales prénommées. C'est dans cette double perspective que nous parlons, plus haut, des discours « officiels » de l'Église. Sur la notion de « magistère », dans l'optique de Vatican II, nous consulterons avec profit le commentaire de *LG* 25, sur la fonction d'enseignement des évêques, par Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution* Lumen Gentium, Paris, Desclée, t. I, 1967, p. 320-337. Sur cette même notion, vue sous l'angle de la théologie et du droit, nous renvoyons aux ouvrages suivants : James T. BRETZKE, « Reading, Exegesis, Interpretation and Application of Magisterial Documents », Boston College School of Theology & Ministry, s.d., 6 p., https://www2.bc.edu/james-bretzke/MagisterialExegesis.pdf (consulté le 3 janvier 2019); Francis G. MORRISEY, *Les documents pontificaux et de la Curie : leur portée canonique à la lumière du Code de droit canonique de 1983*, nouvelle impression, traduction établie par Marie-Paule Couturier, Ottawa, Université Saint-Paul, Faculté de droit canonique, 2005, 50 p ; Francis G. MORRISEY, « Papal and Curial Pronouncements : their Canonical Significance in Light of the 1983 Code of Canon Law », *The Jurist*, n^o^ 5, 1990, p. 102-125; Francis A. SULLIVAN, *Creative Fidelity : Weighing and Interpreting Documents of the Magisterium*, Eugene (Or.), Wipf and Stock, 2003, 209 p.; Francis A. SULLIVAN, « Magistère », dans René LATOURELLE et Rino FISICHELLA (dir.), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal / Paris, Bellarmin / Cerf, 1992, p. 741-749 ; Risto SAARINEN, « Magistère », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 829-831 ; Jean-Marie Roger TILLARD, « Théologie et vie ecclésiale », dans Bernard LAURET et François REFOULÉ (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie. Tome I : Introduction,* Paris, Cerf, 1982, p. 161-182 ; Yves CONGAR, « Pour une histoire sémantique du terme "magisterium" », dans Yves CONGAR, *Église et papauté. Regards historiques*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », n^o^ 184, p. 283-298 ; Yves CONGAR, « Bref historique des formes du "magistère" et des relations avec les docteurs », dans Yves CONGAR, *Église et papauté. Regards historiques*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », n^o^ 184, p. 299-315 ; Philippe BÜTTGEN, « Yves Congar et la sémantique du magistère », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 7, 2013, https://journals.openedition.org/cem/12870#quotation (mis en ligne le 23 avril 2013, consulté le 3 janvier 2019) ; René-Michel ROBERGE, « La fonction magistérielle. Rappel de quelques insistances », *Laval théologique et philosophique*, vol. 69, n^o^ 3, octobre 2013, p. 435-447 ; Paul-Hubert POIRIER, « Peut-on parler de "magistère" ecclésial avant le concile de Nicée ? », *Laval théologique et philosophique*, vol. 69, n^o^ 3, octobre 2013, p. 459-469 ; Gilles ROUTHIER, « Le magistère à Vatican II : une posture, une forme, un style », *Laval théologique et philosophique*, vol. 69, n^o^ 3, octobre 2013, p. 471-482.

documents relevant de l'enseignement magistériel de l'Église nous mettent en présence d'une bibliothèque aussi longue que large. Sa longueur est celle de plus de vingt siècles de littérature et sa largeur se rapporte autant au nombre des états étudiés qu'aux angles sous lesquels ceux-ci furent traités. Bref, un rétrécissement dans notre approche s'imposait. Encore fallait-il, cependant, trouver l'angle juste qui desservirait nos propos. L'enseignement magistériel du concile Vatican II s'est alors imposé à nous.

8.2.2.1 L'ENSEIGNEMENT MAGISTÉRIEL DU CONCILE VATICAN II AU REGARD DES ÉTATS DES FIDÈLES DANS L'ÉGLISE

Pourquoi cet intérêt pour les textes et surtout pour l'enseignement de Vatican II au regard des états des fidèles dans l'Église ? Quatre principales raisons ont motivé et justifient ce choix.

A) Une source d'inspiration et de légitimation pour les communautés nouvelles plurivocationnelles en faveur de la communion des états

En premier lieu, ce sont les communautés nouvelles plurivocationnelles elles-mêmes, ainsi que les propos tenus à leur sujet, qui nous ont conduit à nous intéresser au concile Vatican II. En effet, du côté des communautés et de leurs membres, il est fréquent d'entendre dire que l'idéal de communion des états a pour source d'inspiration et de légitimation l'enseignement de Vatican II au regard des fidèles et de leurs états, dans l'optique plus globale de l'ecclésiologie de communion élaborée sur la base du Concile[85].

---

[85] L'idéal communionnel entre les états des fidèles et son lien à l'enseignement de Vatican II en matière d'ecclésiologie de communion n'est pas fortuite. Pourtant, ce lien ne peut être repris, tel un slogan, de manière acritique. À dire vrai, l'enseignement du Concile sur l'Église, parmi les diverses autres images employées, recourt, dans un premier temps, à celle du « peuple de Dieu » (*LG*, chapitre II : 9-17). Il s'agit, selon les dires du cardinal Joseph Ratzinger, rapportés par Gilles Routhier, du nouveau concept clé (*nuovo concetto chiave*) pour désigner l'Église, l'expression « peuple de Dieu » contenant, sous mode synthétique (*modo sintetico*), les intentions du concile Vatican II (Gilles ROUTHIER, « Introduzione alla costituzione dogmatica *Lumen gentium* », dans Serena NOCETI et Roberto REPOLE (dir.), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, vol. 2, *Lumen gentium*, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna (EDB), 2015, p. 70-71 – Congrès eucharistique de Benevento, 2 juin 2002). C'est dans un temps second, par mode de relecture des documents conciliaires et de réception de l'enseignement du Concile, que l'on en vint, pour ainsi dire, à braquer les feux des projecteurs sur le concept de « communion » et à lui donner une place éminente. Sur ce plan, le synode extraordinaire des évêques, en

Par ailleurs, cette filiation affirmée par les communautés concernées est également corroborée et soutenue par nombre d'acteurs extérieurs à ces dernières. Certains verront, par exemple, dans le phénomène des fondations postconciliaires une actualisation ou une concrétisation de l'enseignement de Vatican II, estimant que ces communautés en sont, en quelque sorte, un fruit inattendu. Quoi qu'il en soit des questions se rapportant à la véracité et à la nature des liens, historiques et théologiques, entre l'événement conciliaire et son enseignement, puis le phénomène des fondations plurivocationnelles et l'idéal de la

---

1985, célébrant le vingtième anniversaire de Vatican II, occupe une place cruciale. « Le rapport final, écrit Routhier, énonce que "L'ecclésiologie de communion est le concept central et fondamental dans les documents du Concile" [note 7 : "Rapport final", in *Synode extraordinaire célébration de Vatican II*, p. 559]. La même année, Walter Kasper endosse cette opinion en écrivant "qu'une idée directrice de l'ecclésiologie du concile, son idée directrice plutôt, est celle de communion" [note 8 : W. Kasper, "L'Église comme communion : Un fil conducteur dans l'ecclésiologie de Vatican II", *Communio* XII/1 (1987), 16] » (Gilles ROUTHIER, *Le défi de la communion. Une relecture de Vatican II*, Montréal, Médiaspaul, coll. « Brèches théologiques », nº 18, 1994, p. 109). Cette centralité de l'idée de « communion », bien qu'elle ne soit pas tout à fait fausse, requiert néanmoins des nuances puis des approfondissements. D'un côté, de souligner Routhier, « [l]e concept de "communion" appartient bien à Vatican II puisqu'on en recense plus de quatre-vingts mentions. Cependant, il n'a pas été immédiatement considéré comme le concept central ou organisateur de l'ecclésiologie conciliaire. Déjà présent dans le schéma préparatoire de 1962, il devait faire tranquillement son chemin au cours du Concile pour reparaître vraiment entre la deuxième et la troisième session, où l'on décida de consacrer un chapitre spécial au "Peuple de Dieu". C'est dans ce chapitre et dans le décret sur l'œcuménisme que ce concept devait être le plus souvent utilisé. C'est dire à quel point il est utile, sinon indispensable, pour penser l'Église dans son unité et sa totalité. De plus, là où le terme n'apparaît pas explicitement, l'idée qu'il traduit se retrouve souvent » (p. 107-108). Autrement dit, « les textes conciliaires tendent vers une ecclésiologie de communion », sans pour autant nier « que le texte soit porteur, ici ou là, de tensions, en raison des perspectives ecclésiologiques différentes dont il témoigne » (p. 109). D'un autre côté, toujours selon Routhier, dans l'ouvrage précité, l'usage qui est fait de la notion de « communion » au Concile et sa reprise dans des contextes divers – comme celui que nous étudions – commande un approfondissement critique : « toutes les fois qu'un auteur l'utilise, il faut voir le sens qu'il lui donne, tant l'abus de ce terme le fait résonner dans tous les sens. Malgré la publication des monographies déjà mentionnées [par l'auteur], un travail d'interprétation du concept de "communion" à Vatican II reste toujours à faire. En somme, en raison même de son caractère compréhensif, ce concept risque de devenir un nouveau fourre-tout et d'être utilisé dans des sens restrictifs, parfois contradictoires ou opposés à ce que l'on retrouve dans les textes conciliaires. […] Cela nous invite donc à exercer un travail critique par rapport à la conceptualité employée par les divers auteurs qui utilisent le concept » (Gilles ROUTHIER, *Le défi de la communion*…, p. 110). Outre le texte et l'ouvrage de Gilles Routhier que nous venons de citer, nous renvoyons, pour d'autres approfondissements et développements, à Jean RIGAL, *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », nº 202, 1997, 392 p. ; Antonio ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella « Lumen gentium »*, Bologna, Edizioni Dehoniane, coll. « Nuovi saggi teologici », nº 4, 1975, 586 p. ; Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution* Lumen Gentium, Paris, Desclée, t. II, 1968, p. 332-337 ; Joseph A. KOMONCHAK, « Concepts of Communion, Past and Present », *Christianesimo nelle Storia*, nº 16, 1995, p. 321-340.

communion des états qui les anime[86], il y avait lieu, à ce stade, d'accueillir la synchronicité des faits et la convergence des thèmes. Il ne nous en fallait pas davantage pour orienter notre quête de la signification de la notion d'« état » dans la perspective du concile Vatican II, estimant qu'une telle saisie pouvait, en retour, éclairer la problématique étudiée. Cette approche était d'autant plus justifiée que les communautés en cause font formellement partie de l'Église catholique et que celle-ci constitue, sur le plan théologique autant que canonique, la matrice à partir de laquelle il faut indéniablement réfléchir la question abordée[87]. La notion d'« état » et ce qui s'y rapporte ne sont pas des créations générées de toutes pièces par les communautés nouvelles plurivocationnelles. Au contraire, celles-ci reçoivent les différentes notions visées à titre d'héritières d'une tradition théologique et canonique qui leur est antérieure. Cette tradition, revisitée et mise à jour (*aggiornamento*) par le Concile, constitue donc un passage obligé, une clef de lecture et d'interprétation incontournable au vu du sujet abordé.

B) Un sujet traité au Concile

En second lieu, notre choix de faire porter une partie centrale de notre étude sur la notion d'« état » au concile Vatican II, fut également motivé par le fait que le Concile traite, de diverses manières, du sujet étudié. Certes, le Concile ne traite pas *in texto* de la « communion des états » en tant qu'expression demandant à être spécifiquement reçue dans l'Église. Cependant, il ne fait pas de doute que l'enseignement de Vatican II est porteur de cette préoccupation et qu'il en traite implicitement en abordant les divers états des fidèles constitués dans l'Église. Certains états font l'objet de textes particuliers, comme c'est le cas de *Presbyterorum ordinis*, d'*Optatam totius* ou encore de *Christus Dominus* se rapportant à l'état des clercs, de *Perfectae caritatis* portant spécifiquement sur l'état religieux ou encore d'*Apostolicam actuositem* s'intéressant à l'état laïque. D'autres textes, comme *Lumen gentium*, traitent des fidèles sous forme de chapitres, ou de manière transversale, comme

---

[86] Ces questions, de même que les affirmations, de part et d'autre, à propos des liens entre Vatican II et les communautés nouvelles plurivocationnelles seront présentées et discutées au chapitre 1, section 2, de notre étude.

[87] Ce rapport matriciel entre l'Église et les communautés nouvelles plurivocationnelles sera également abordé au chapitre 1, à la section 2.2.1.2 (…) B, de notre étude.

dans *Ad gentes*, pour ne donner que ces exemples. L'étude de la notion d'« état » au concile Vatican II, tenant compte des textes conciliaires de même que du contexte de leur rédaction[88], offre un avantage supplémentaire, celui de pouvoir aborder le thème étudié et la question qui s'y rapporte au sein d'un corpus organisé et relativement unifié[89].

C) Une forme solennelle de l'enseignement magistériel de l'Église

En troisième lieu, dans l'optique de l'enseignement magistériel de l'Église, dont il a été question plus haut, l'enseignement de Vatican II, à titre de concile œcuménique, constitue la forme solennelle (*sollemni modo*) de cet enseignement (*LG* 22b ; *cf*. *LG* 25b et *CD* 4a). Ce statut reconnu à l'enseignement du Concile, qui lui-même se décline de plusieurs manières, suivant la nature des documents conciliaires en cause (constitutions, décrets, déclarations et messages)[90], n'est pas sans intérêt pour notre propos. Plutôt que de puiser

---

88 Nous choisissons de parler, ici, tout comme dans le titre de notre étude et dans la question de recherche spécifique à venir, d'une notion traitée « au » concile Vatican II. Par cette formulation, nous entendons inclure, non seulement les textes conciliaires – dans quel cas, il faudrait dire « dans » les textes du Concile – qui feront l'objet propre de notre analyse, mais également du contexte de leur rédaction, aspect que nous intégrerons en cours d'analyse afin d'éclairer et d'interpréter les textes étudiés.

89 Les textes de Vatican II et la manière dont nous les avons traités feront l'objet d'une présentation formelle au chapitre 2. Nous parlons, ici, d'un corpus organisé, en ce que les textes conciliaires forment un ensemble diversifié issu et promulgué par un même Concile et pouvant, très concrètement, tenir en un même volume. Par ailleurs, nous ajoutons que ces textes forment un tout relativement unifié, en ce qu'ils n'ont pas été rédigés d'une seule main et qu'en dépit du nombre significativement élevé des *placet*, c'est-à-dire des votes en faveur des textes discutés par les Pères, ces textes sont en même temps tramés, ici et là, de tensions reflétant certaines divergences de vues se traduisant en un certain nombre de compromis. Sur ces traits constitutifs du corpus textuel conciliaire, nous verrons les remarques de Gilles ROUTHIER, *Vatican II. Herméneutique et réception*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet », 2006, p. 361-400. Dans ce chapitre, intitulé « L'herméneutique de Vatican II : de l'histoire de la rédaction des textes conciliaires à la structure d'un corpus », l'auteur n'hésite pas à parler de « textes composites » (p. 366), d'un « ensemble disparate » (p. 378), mais également de ce qui constitue « plus que des textes : un corpus » (p. 389). Usant d'une autre approche, celle du « style », en référence au type de langage employé au Concile et notamment dans ses textes, John W. O'Malley parle, lui, d'une « unicité littéraire unique dans l'histoire des conciles ». Les mots choisis par Vatican II, commente-t-il, « confèrent […] une orientation et un aspect général ainsi qu'une cohérence des valeurs qui contrastent nettement avec ceux des conciles précédents et donc aussi avec les documents ecclésiastiques officiels publiés jusqu'alors. Vatican II fut un événement linguistique » (John W. O'MALLEY, *L'événement Vatican II*, Bruxelles, Éditions Lessius, coll. « La part-Dieu », nº 18, 2011, p. 418 – sur ce thème, nous verrons également l'ouvrage dirigé par Joseph FAMERÉE (dir.), *Vatican II comme style. L'herméneutique théologique du Concile*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam - Nouvelle série », nº 4, 2012, 312 p.).

90 En effet, comme il existe une hiérarchie parmi les différents types de documents magistériels existants, il existe une hiérarchie semblable parmi les textes conciliaires. À ce propos, note Francis A. Sullivan, « les documents publiés par Vatican II sont […] des exemples de l'exercice ordinaire du magistère, puisque le Concile avait décidé de ne pas définir de doctrine. Cependant, bien qu'"ordinaire", cet exercice demeure

celui de l'autorité enseignante suprême de tout le collège épiscopal ainsi que de son chef, le pape. Voilà pourquoi, comme le Concile l'a déclaré, tous les fidèles sont tenus d'accepter sa doctrine, "selon l'esprit du Synode sacré lui-même, qui se manifeste soit par le thème, soit par le langage employé, conformément aux normes de l'interprétation théologique" (AS II/3, 10). Ces dernières expressions, précise Sullivan, indiquent les degrés variables de force obligatoire propres aux différentes sortes de déclarations que l'on trouve dans les seize documents de Vatican II : ce serait une erreur que de leur accorder à tous un poids égal. Il faut tenir compte des degrés variables d'autorité qui existent à l'intérieur de la catégorie générale du magistère ordinaire » (Francis A. SULLIVAN, « Magistère »…, p. 745). À ce propos, nous pouvons rapporter les clarifications du canoniste Francis G. Morrissey : « Quatre différents types de documents ont résulté de ses travaux [les travaux du Concile] : des *constitutions*, des *décrets*, des *déclarations* et des *messages*. Il est assez difficile de décider avec précision des raisons qui ont fait classer un document dans une catégorie plutôt que dans une autre. Il faut cependant remarquer que les constitutions – dogmatiques et pastorales – sont des documents de fond adressés à l'Église tout entière, alors que les décrets, qui sont élaborés à partir de principes constitutionnels, visent davantage une catégorie de fidèles ou une forme particulière d'apostolat. Les déclarations constituent des affirmations de politiques de l'Église sur certaines questions controversées et, à ce titre, elles sont davantage sujettes à révision. Les messages sont des exhortations qui furent adressées à différentes catégories de personnes au moment de la clôture de la dernière session du Concile » (Francis G. MORRISEY, *Les documents pontificaux et de la Curie : leur portée canonique à la lumière du Code de droit canonique de 1983*, nouvelle impression, traduction établie par Marie-Paule Couturier, Ottawa, Université Saint-Paul, Faculté de droit canonique, 2005, p. 25). Cet extrait de Morrisey appelle deux remarques afin de nuancer certains des propos tenus par le canoniste. Premièrement, il ne nous semble pas juste d'affirmer, sans plus, que les documents conciliaires de type « constitution » seraient adressés à l'Église entière tandis que les documents de type « décret » viseraient une catégorie de fidèles ou d'apostolat en particulier. L'ensemble de l'Église se trouve concernée par chacun des textes conciliaires. Deuxièmement, concernant le statut des documents de type « déclaration », nous pouvons nous demander si Morrisey ne leur accorde pas une fonction trop réductrice ? Les déclarations conciliaires ne contiennent pas seulement des affirmations d'ordre politique plus ou moins sujettes à révision. Elles contiennent aussi des orientations déterminantes pour l'Église. Des déclarations telles *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse et *Nostra aetate* sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes, présentent des développements importants de la doctrine catholique et elles visent à donner une inflexion durable non seulement aux politiques de l'Église mais également et surtout à sa doctrine sur des sujets déterminés. Dans ce même ordre d'idées, en complément aux propos de Morrissey, l'on verra aussi les explications données par Christoph Theobald, dans son introduction aux textes du Concile (*Vatican II. L'intégrale*, édition bilingue révisée avec tables biblique et analytique et index des sources, introduction de Christoph Theobald, s.j., Paris, Bayard, coll. « Bayard compact », 2002, p. III-IV), ainsi que la présentation sommaire des textes conciliaires que l'on retrouve dans *La Croix [Vatican II. Quarante ans après]*, numéro hors série, décembre 2002 - janvier 2003, p. 12 et dont les propos sont très proches de ceux de Theobald. Dans ces deux documents, tout en étant précisé qu'il puisse être difficile de distinguer clairement l'autorité des trois types de documents produits par Vatican II – constitutions, décrets et déclarations –, il est spécifié : a) que les quatre *constitutions* (*LG*, *DV*, *SC* et *GS*) indiquent l'orientation fondamentale de l'Église ; ces textes engagent davantage la doctrine et sont d'une importance plus décisive pour la structure et la vie interne de l'Église ; ils sont également les clefs d'interprétation des autres documents ; b) que les neuf *décrets* (*CD*, *PO*, *OT*, *PC*, *AA*, *AG*, *OE*, *UR* et *IM*), fondés sur le principe des constitutions, confirment, orientent, appliquent et, dans certains cas, développent une position doctrinale formulée de manière plus hésitante dans les constitutions ; jouissant d'un statut inférieur aux constitutions, ces décrets ont néanmoins eu, et ont toujours, un impact pratique considérable sur la réforme postconciliaire de l'Église ; c) que les trois *déclarations* (*GE*, *NAE* et *DH*), dénomination canoniquement inédite et indéterminée, proche de la « déclaration d'intention », ont probablement permis de traiter des thèmes nouveaux, comportant quelques difficultés dans l'élaboration d'un consensus conciliaire ; ces textes, bien que de moindre valeur canonique, ont profité d'une expérience et d'une réflexion plus approfondies et sont d'une haute importance doctrinale au regard de sujets traités ; d) en revanche, rien n'est dit dans ces documents au sujet des *messages* du Concile.

dans la vaste mer des documents ecclésiaux qui, à travers le temps, ont traité du sujet qui nous occupe, nous trouvons dans les textes de Vatican II, non seulement un corpus contemporain et organisé, comme nous l'avons déjà souligné, mais également un enseignement qui fait autorité[91] et qui, à plus d'un égard, a préséance sur les autres types de documents relevant de l'enseignement magistériel de l'Église ou encore sur ceux qui revêtent un caractère officiel, au sens spécifié plus haut.

D) Un « jalon » dans l'histoire et une « boussole » pour notre temps

En dernier lieu, notre intérêt pour l'enseignement de Vatican II, particulièrement en ce qui regarde les rapports entre les fidèles, relève de la pertinence du Concile sur ce plan. Au vu de l'histoire passée, Vatican II pose d'importants « jalons », c'est-à-dire des points de repère qui, sur certains sujets, sont déterminants, représentent un « acquis durable[92] » et tracent une ligne entre l'avant et l'après-Concile. Nous pouvons penser, par exemple, au passage d'une conception fortement hiérarchisée des « états de perfection » à l'affirmation de la « vocation universelle à la sainteté » (*LG*, chapitre V), valant pour tous les fidèles, nonobstant les nécessaires distinctions relatives aux ministères ou aux états de vie. Nous y reviendrons en cours d'étude[93]. Par ailleurs, ce même enseignement, suivant l'image employée par Jean-Paul II, constitue aussi une « boussole » pour notre temps ou, pour reprendre ses termes exacts :

---

91 La question de l'autorité magistérielle, en général, et de celle du Concile, en particulier, peut s'avérer singulièment complexe. Nous renvoyons, sur ce sujet, aux ouvrages de Gilles ROUTHIER et François NAULT, *Autorité et magistère*, Paris, Médiaspaul, coll. « Vatican II pour tous », nº 6, 2014, 136 p. et de Gilles ROUTHIER et Guy JOBIN (dir.), *L'Autorité et les Autorités. L'herméneutique théologique de Vatican II*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam - Nouvelle série », nº 3, 2010, 248 p.

92 C'est en termes « d'acquis durable » que Gilles Routhier parle, par exemple, de l'avancement de la théologie du laïcat (Gilles ROUTHIER, « Une histoire qui témoigne du reflux du thème du laïcat ? », dans Christoph THEOBALD (dir.), *Vatican II sous le regard des historiens,* Colloque du 23 septembre 2005, Centres Sèvres - Facultés jésuites de Paris, Paris, Médiasèvres*,* coll. « Théologie », 2006, p. 119).

93 Ce sera le cas, notamment, au chapitre 5, sur l'état religieux, où sous le couvert du rapport des religieux à la sainteté, nous parlerons des déplacements opérés par le Concile (section 8.1.3). Nous y traiterons, en particulier, de l'épineuse question relative à l'herméneutique du Concile, celle de la « discontinuité et de la rupture » versus « l'herméneutique de la réforme », c'est-à-dire celle « du renouveau dans la continuité de l'unique sujet-Église » (*cf*. BENOÎT XVI, « Discours à la Curie romaine [22 décembre 2005] », dans *La Documentation catholique*, t. CIII, nº 2350 / nº 2, 15 janvier 2006, p. 59).

> […] quelles richesses le Concile Vatican II ne nous a-t-il pas données dans ses orientations ! […] À mesure que passent les années, ces textes ne perdent rien de leur valeur ni de leur éclat. Il est nécessaire qu'ils soient lus de manière appropriée, qu'ils soient connus et assimilés, comme des textes qualifiés et normatifs du Magistère, à l'intérieur de la Tradition de l'Église. […] je sens plus que jamais le devoir d'indiquer le Concile comme la grande grâce dont l'Église a bénéficié au vingtième siècle: il nous offre une boussole fiable pour nous orienter sur le chemin du siècle qui commence[94].

« Cette métaphore, écrit Christoph Theobald, est riche de significations : à un type de rapport au corpus conciliaire, compris en termes d'application, elle en substitue un autre qui lui donne, en quelque sorte, le statut d'une règle de discernement sur un chemin à inventer par les Églises[95] ». C'est dans cette ligne que s'inscrit notre étude, à la jonction de l'enseignement de Vatican II et de l'expérience de la communion des états au sein des communautés nouvelles plurivocationnelles.

8.2.2.2 LES LIMITES INHÉRENTES À NOTRE APPROCHE

Comme toute étude du genre, cette étude doctorale comporte des limites. Ce terme peut être compris de deux manières. Positivement, il renvoie aux délimitations ou aux frontières qui, pour le bien de l'étude et pour l'approfondissement du sujet abordé, doivent nécessairement être tracées, au risque contraire d'étendre la recherche à des horizons illimités. Négativement, le terme « limite » exprime le fait que notre approche comporte des limitations ou des restrictions, c'est-à-dire qu'il y a des aspects, entrevus ou non, qui ne

---

94 JEAN-PAUL II, « Lettre apostolique *Novo millennio ineunte* [6 janvier 2001] », *La Documentation catholique*, t. XCVIII, nº 2240 / nº 2, 21 janvier 2001, p. 88 ou nº 57. À cette lettre il faut également joindre la lettre apostolique préparatoire au jubilé de l'an 2000 : JEAN-PAUL II, « Lettre apostolique *Tertio millennio adveniente* [10 novembre 1994] », *La Documentation catholique*, t. XCI, nº 2105 / nº 21, 4 décembre 1994, p. 1017-1032. Ces deux documents traitent de biais ou plus directement de notre sujet d'étude. Nous verrons notamment *TMA*, nos 18, 36 et 47, ainsi que *NMI*, nos 31, 45 et 46.

95 Christoph THEOBALD, « Introduction », dans *Vatican II. L'intégrale*…, p. II. Gilles Routhier s'exprime en des termes similaires : « Du concile, écrit-il, Jean-Paul II ne nous rappelle pas une prescription particulière, mais il nous exhorte à lire ses textes, à les connaître et à les assimiler. De plus, il fait jouer au concile le rôle de "boussole fiable pour nous orienter sur le chemin du siècle qui commence". La fonction qu'il assigne au concile, c'est de donner une orientation, d'indiquer une direction et non de prescrire, sur tel ou tel point particulier, des normes précises et définitives à suivre ou des règles de conduite déterminées à tenir. La lecture de ses textes doit donc nous conduire à dégager une orientation ou à trouver une direction à suivre » (Gilles ROUTHIER, *Cinquante ans après Vatican II. Que reste-t-il à mettre en œuvre ?*, Paris, Cerf, coll. « Unam sanctam. Nouvelle série », nº 5, 2014, p. 210 – chapitre intitulé « Vatican II. Un concile pour le XXIe siècle »).

seront pas abordés ou, à tout le moins, qui ne feront l'objet que d'indications prospectives. Notre étude comportera néanmoins des exceptions. Au besoin, et nous le justifierons en temps opportun, certaines limites seront croisées ou dépassées afin de nous permettre de mieux saisir des problématiques précises sous un angle plus large que les cadres que, pour des raisons de concision méthodologique, nous nous sommes fixés. Les limites inhérentes à notre approche sont de trois ordres.

A) Limites d'ordre chronologique ou temporel

Les premières limites sont d'ordre chronologique ou temporel. Nous faisons référence ici aux délimitations qui se rapportent à la période historique dans laquelle prennent place les deux pôles primordiaux de notre étude, à savoir la tenue du concile Vatican II et les décennies subséquentes qui ont vu croître le nombre de communautés nouvelles plurivocationnelles dans le monde catholique. Dans le premier cas, la période étudiée s'étend, par nécessité de frontières claires, de l'ouverture du concile œcuménique Vatican II, le 11 octobre 1962, jusqu'à sa clôture, le 8 décembre 1965[96]. Dans le second cas, tout en tenant compte de l'existence d'un certain nombre de fondations plurivocationnelles nées avant le Concile[97], le phénomène étudié peut, sur le plan sociodémographique, nettement être qualifié de postconciliaire, c'est-à-dire subséquent à la tenue de Vatican II, à compter du 9 décembre 1965. En règle générale, nous nous en tiendrons à ce créneau temporel. À l'occasion, comme nous l'avons indiqué plus haut, nous dérogerons à cette règle et nous nous reporterons à la période préconciliaire dans le but de mieux saisir et d'éclairer certains enjeux ressortissants des principales périodes visées.

---

96 Cette délimitation est volontairement minimaliste. Il faut, sans aucun doute, aussi inclure la période qui précède l'ouverture de Vatican II, depuis la première annonce du Concile, par Jean XXIII, le 25 janvier 1959, en passant par la phase de consultation antépréparatoire (17 mai 1959 – 5 juin 1960), ainsi que de celle des travaux préparatoires (5 juin 1960 – 11 octobre 1962), qui menèrent à la tenue du concile Vatican II. La phase postconciliaire, elle, commence le 9 décembre 1965. Sur la chronologie du Concile, nous verrons le site internet https://www.vatican-ii.ulaval.ca/le-concile-vatican-ii/chronologie-du-concile-vatican-ii/ (consulté le 3 janvier 2019), de même que les ouvrages de Giuseppe ALBERIGO, *Pour la jeunesse du christianisme : le concile Vatican II, 1959-1965*, Paris, Cerf, coll. « Histoire », 2005, p. 209-210 et de John W. O'MALLEY, *L'événement Vatican II*…, p. 427-429, tandis que sur le déroulement du processus conciliaire, nous renvoyons à Gérard LEFEUVRE, « Les Actes du Concile du Vatican II », *Revue théologique de Louvain*, vol. 11, 1980, p. 186-200 et 325-351.

97 Nous y reviendrons au chapitre 1, section 1.2.1.

B) Limites d'ordre textuel

Les secondes limites imposées à notre étude sont d'ordre textuel. Dans le cas du concile Vatican II, tout comme dans celui des communautés nouvelles plurivocationnelles, nous préconiserons une approche centrée sur l'analyse de textes se rapportant aux deux réalités prénommées. Les seize textes promulgués au Concile seront au centre de notre intérêt. Nous les présenterons plus formellement au chapitre 2. S'y ajouteront, par ailleurs, des textes rédigés en amont du Concile. Ceux-ci relèveront soit de la longue histoire de l'Église, soit des phases antépréparatoires et préparatoires antérieures à Vatican II. Notre étude intégrera également certains textes postérieurs au Concile. Le recours à ces textes, qu'il s'agisse de commentaires du Concile, d'ouvrages historiques, canoniques, théologiques ou, à certaines reprises, de textes magistériels ou officiels de l'Église, aura toujours pour but de nous aider à mieux comprendre l'enseignement de Vatican II au regard des états des fidèles et, en aval, de nous permettre de mesurer les répercussions ainsi que de comprendre les implications de cet enseignement dans le dossier des communautés nouvelles plurivocationnelles. Au sujet de ces dernières, tel qu'indiqué précédemment, notre approche, à teneur théorique, impliquera la consultation de certains textes, provenant d'horizons divers et de disciplines variées, rédigés au cours de la période postconciliaire. Il est clair, par souci de concision méthodologique, qu'il y a un pan de la littérature ressortissant de cette période qui ne sera pas systématiquement pris en compte. Nous pouvons penser, par exemple, aux exhortations apostoliques post-synodales *Christifideles laici, Pastores dabo vobis* et *Vita consecrata* qui, d'un intérêt évident pour notre sujet, débordent néanmoins les limites fixées à notre étude, même si, à l'occasion, nous y ferons référence[98]. Elles nécessiteront d'être traitées dans des travaux ultérieurs. En même temps, en regard notamment de ces textes, et d'autres avec eux, l'étude des textes de Vatican II constitue une étape incontournable en ce que l'enseignement conciliaire constitue l'unité de mesure qui permet de jauger le bien-fondé, les faiblesses et éventuellement les avancées de la réflexion théologique et de l'enseignement magistériel qui ont pris forme au cours des dernières années.

---

98 Nous reprendrons ces exemples plus loin. *Cf. Infra*, section 9.3.2.

C) Limites d'ordre terminologique et conceptuel

Les dernières limites de notre approche sont d'ordre terminologique et conceptuel. Véritables « portes », au sens où en parlait Congar, donnant accès à une problématique déterminée, les mots et les concepts employés au Concile constitueront les fils conducteurs qui nous guideront dans l'exploration des textes conciliaires et, plus tard, nous permettront d'éclairer et de jauger, à leur lumière, l'expérience des fondations plurivocationnelles. Plus concrètement, nous nous intéresserons à un ensemble de termes, à commencer par le terme « état », qui constituera, comme nous le spécifierons plus loin, le terme principal à l'étude. Celui-ci se verra flanqué de deux termes secondaires, « condition » et « ordre », dont il faudra également tenir compte dans notre enquête. Ces termes génériques, au sens où ils recouvrent un ensemble de réalités spécifiques, renvoient eux-mêmes à divers termes et concepts connexes tels que les notions de « clerc », de « laïque », de « religieux », puis celles de « célibat » ou encore de « mariage ». Ces balises notionnelles offrent l'avantage de délimiter notre angle d'approche. C'est également sur elles que nous charpenterons notre étude. En contrepartie, cela implique que nous laissions de côté d'autres approches possibles, comme celle qui s'intéresserait, par exemple, à la corrélation entre la notion de « communion », telle que comprise à partir du Concile, et la reprise de ce même terme par les communautés nouvelles plurivocationnelles pour exprimer les liens entretenus entre des fidèles d'états différents.

8.2.2.3 UNE QUESTION DE RECHERCHE SPÉCIFIQUE : LA SIGNIFICATION DE LA NOTION D'« ÉTAT » AU CONCILE VATICAN II

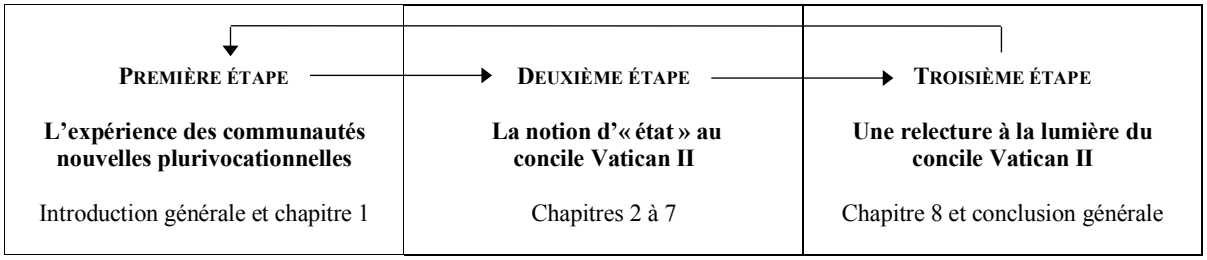
Ayant ainsi cadré notre approche, nous avons, dès lors, été en mesure de formuler la question de recherche spécifique qui orientera la partie centrale de notre étude. Cette question s'énonce ainsi : Quelle est la signification de la notion d'« état » au concile Vatican II, et, dans le cas des fidèles, quels sont les traits caractéristiques ainsi que les principes sous-jacents à la caractérisation, à la catégorisation et à la répartition de leurs multiples états dans l'Église ?

8.2.2.4 LOGIQUE, ÉTAPES ET PRINCIPALES CONSTITUANTES DE LA THÈSE

Cette question, venons-nous de dire, concernera, en premier lieu, la partie centrale de notre étude. Cette dernière sera, de fait, consacrée à l'étude de la compréhension et de l'usage de la notion ciblée au Concile. Cette partie, aussi centrale soit-elle, ne constitue pourtant pas une fin en soi. Elle est plutôt de l'ordre du moyen mis au service de la visée ultime de notre démarche qui est d'éclairer la problématique entourant la communion / confusion des états au sein des communautés nouvelles plurivocationnelles à la lumière de Vatican II. Dans cette ligne, nous souhaitons présenter sommairement la logique, les étapes et les principales constituantes de cette thèse.

La logique d'ensemble qui préside à notre démarche peut graphiquement être représentée à l'aide du schéma suivant :

Tableau 1 : Logique, étapes et principales constituantes de la thèse



La première étape de notre démarche, déjà inaugurée par cette introduction générale, sera complétée par le chapitre 1, intitulé « L'expérience des communautés nouvelles plurivocationnelles ». Dans la foulée de la problématique décrite ci-haut, nous traiterons, d'une part, de l'origine de l'expression « communauté nouvelle plurivocationnelle », nous en donnerons une définition formelle et nous en préciserons la teneur. D'autre part, nous nous pencherons sur la jonction affirmée entre l'idéal de la communion des états au sein des communautés nouvelles plurivocationnelles et le concile Vatican II à cet égard. Enfin, en lien avec le sujet et le problème traités, nous illustrerons, à l'aide d'exemples basés sur trois communautés nouvelles plurivocationnelles types, en quoi consiste l'expérience de la communion ou encore de la confusion des états au sein des communautés concernées.

La seconde étape de notre parcours sera jalonnée des chapitres 2 à 7. Ces chapitres forment une unité dans laquelle nous tenterons de répondre à la question spécifique de recherche formulée plus haut. Le chapitre 2, intitulé « La notion d'"état" dans les textes du concile Vatican II. Une approche préliminaire », sera consacré, d'un côté, à une présentation détaillée des occurrences des termes étudiés dans les textes conciliaires et, d'un autre côté, à une prise en considération générale de la notion de « fidèle » et de la constitution des fidèles en « états ». Ce chapitre sera également l'occasion de parfaire et de préciser certaines considérations méthodologiques abordées dans l'introduction générale. Les chapitres suivants seront consacrés à l'étude systématique des états des fidèles dans l'Église, à savoir, suivant leurs intitulés, « L'état clérical ou des clercs », au chapitre 3, « L'état laïque ou des laïques », au chapitre 4, « L'état religieux ou des religieux », au chapitre 5, « L'état du célibat sanctionné par l'Église », au chapitre 6, et « L'état du mariage sacramentel ou des époux chrétiens », au chapitre 7. Chacun de ces chapitres sera divisé suivant une même grille de lecture et de classification des données, réparties en dix catégories thématiques, que nous présenterons en temps opportun.

Le chapitre 8, dernière étape de la série, se voudra à la fois rétrospectif et prospectif. Suivant son titre, « Une relecture à la lumière du concile Vatican II », nous nous livrerons à l'exercice annoncé en début de parcours. D'une part, jetant un regard sur le chemin que nous aurons parcouru, nous procéderons à l'évaluation critique de la compréhension et de l'usage de la notion d'« état » au concile Vatican II. D'autre part, sur cette base et à cette lumière, nous effectuerons un retour critique sur l'expérience des communautés nouvelles plurivocationnelles de manière à dégager les trois recommandations conclusives évoquées plus haut. L'ensemble de notre démarche se conclura dans l'ouverture à des investigations à venir.

8.2.2.5 LES THÈSES SOUTENUES

En écho aux trois hypothèses initiales présentées plus haut, et en résonnance avec les recommandations conclusives qui seront adressées aux communautés nouvelles plus loin, nous tenons, dès maintenant, à formuler les thèses que nous entendons développer tout au long de notre étude et soutenir à sa fin.

A) Première thèse : Vatican II, source d'éclaircissement au regard de la problématique étudiée

Dans la première des trois hypothèses initiales, nous rendions conditionnelle à la réalisation harmonieuse de la communion des états une connaissance suffisante des traits caractérisant son propre état puis celui des autres. Or, les exceptions étant comptées, nous estimions qu'il pouvait y avoir des insuffisances de ce côté parmi les membres des communautés nouvelles plurivocationnelles concernées. Ces méconnaissances identitaires peuvent potentiellement ou possiblement constituer une source de confusion et de tension entre des fidèles d'états différents. Quel pourra être l'apport du concile Vatican II à la résolution de ce problème ? Notre thèse consistera à montrer que Vatican II peut, de ce point de vue, constituer une source d'éclaircissement au regard de la problématique étudiée. Notre analyse descriptive des états des fidèles, sur la base des textes conciliaires et de leurs commentaires afférents, nous permettra, au gré des six chapitres centraux de l'étude, de mettre en relief les traits communs et spécifiques qui caractérisent chacun des états visés.

B) Deuxième thèse : Vatican II, source d'obscurcissement au regard de la problématique étudiée

Dans la seconde hypothèse initiale, nous estimions qu'une part des difficultés rencontrées par les fondations plurivocationnelles pouvait éventuellement tenir à des emplois terminologiques et à des compréhensions conceptuelles lacunaires. Quel sera l'apport de Vatican II de ce point de vue ? Contrairement à la thèse précédente, notre parcours montrera qu'en maintes occasions le Concile use de termes et de concepts peu, mal ou pas définis. De manière quelque peu paradoxale, dans la mesure où les communautés nouvelles plurivocationnelles se réfèrent au Concile comme source d'inspiration et de légitimation de leur entreprise, nous soutiendrons que Vatican II peut potentiellement ou possiblement compter parmi les facteurs à l'origine des confusions et des tensions expérimentées. Il constitue, dès lors, une source d'obscurcissement au regard de la problématique étudiée. Il nous reviendra, sous mode de proposition, de pallier ces lacunes.

C) Troisième thèse : Vatican II, témoin des confusions et des tensions inhérentes aux rapports entre les états des fidèles dans l'Église

Enfin, dans la troisième hypothèse initiale, nous pointions la présence implicite de principes, théoriques et pratiques, présidant à la détermination des états des fidèles dans l'Église, comme étant également une source plausible des confusions et des tensions éprouvées au sein des fondations plurivocationnelles. Nous insistions, d'une part, sur le caractère souvent occulte ou sous-jacent de ces principes et, d'autre part, sur la nécessité de les nommer clairement et d'en identifier leurs multiples natures. Par ailleurs, nous ajoutions qu'à ces items se greffait un certain nombre de questions irrésolues qui, à leur tour, ajoutent aux confusions et aux tensions en cause. Quel peut être l'apport de Vatican II sur ce plan ? Sur la base de notre incursion dans les textes conciliaires, nous montrerons comment ces derniers, au gré des discussions, des étapes de leur rédaction et, ultimement, de leur promulgation, sont marqués par un certain nombre de points de tensions et de zones de confusions, souvent symptomatiques d'un nombre équivalent de questions irrésolues en attente d'élucidation. C'est en ce sens que nous soutiendrons que Vatican II est témoin des confusions et des tensions inhérentes aux rapports entre les états des fidèles dans l'Église. Par conséquent, pourrons-nous déduire et, pour ainsi dire, conclure, il n'est sans doute pas surprenant de constater des difficultés semblables au sein des communautés nouvelles plurivocationnelles. Nous aurons soin, en bout de course, de pointer certains éléments névralgiques et de suggérer des pistes de résolution.

9. REVUE DE LITTÉRATURE : LIEU, APPORT ET ORIGINALITÉ DE L'ÉTUDE

Notre réflexion, comme toute recherche universitaire, s'inscrit dans une et même plusieurs traditions de recherche. Il importe, ici, d'en rendre compte sommairement au moyen d'une revue de la littérature consacrée au sujet qui nous occupe. Nous souhaitons, de la sorte, préciser le « lieu » de notre étude, c'est-à-dire sa place à l'intérieur des domaines de la recherche et du savoir qui se croisent et dans lesquels s'inscrit notre étude. Dans ce cadre, nous voulons également faire ressortir l'apport et l'originalité de cette dernière en regard de

la littérature produite. Cette double visée nous permettra, du même coup, de dresser l'état des lieux relatif aux questions formulées plus haut.

L'horizon de pensée ainsi que les domaines de la recherche et du savoir qui constituent l'arrière-plan de notre réflexion peuvent être divisés en trois principaux secteurs. Le premier a trait aux recherches et aux publications portant sur le phénomène des nouvelles communautés religieuses et, parmi elles, plus spécifiquement les communautés nouvelles plurivocationnelles et les questions touchant à la communion des états. Le second secteur concerne l'enseignement de Vatican II au regard des états des fidèles. Le dernier secteur regarde la discipline théologique dans laquelle nous inscrivons notre recherche, à savoir l'ecclésiologie, domaine que nous appréhendons sous l'angle des « états » des fidèles dans l'Église.

Avant de faire état de la littérature produite dans ces secteurs, nous tenons à rendre compte des lieux où ont été effectuées nos recherches bibliographiques ainsi que des langues que nous avons utilisées.

Si la thématique conciliaire et celle qui se rapporte aux états des fidèles constituèrent, pour nous, de nouveaux champs de recherche et de savoir, le sujet des nouvelles communautés religieuses, en revanche, nous était déjà familier. L'étude de ce phénomène, d'abord du point de vue sociologique et, plus tard, du point de vue théologique, s'est antérieurement concrétisée par la réalisation de deux études de maîtrise[99], qui ont elles-mêmes donné lieu à des publications et à de l'enseignement s'échelonnant sur une période de près de vingt ans. Au cours de cette période, nous avons amassé une somme considérable de matériel de toute sorte : études scientifiques, documentation interne, notes de terrain, reportages, etc. Cette

---

[99] Rick VAN LIER, *Les nouvelles communautés religieuses dans l'Église catholique du Québec. Une étude de cas : Services Myriam Beth'léhem*, Mémoire de maîtrise (M.A.), Programme de maîtrise en sciences humaines de la religion, Québec, Université Laval, 1996, 309 p. [Publication à compte d'auteur, 4e édition (2002), avec le concours du Fonds de recherche Albert-le-Grand, Montréal, 329 p.] – *cf*. Rick VAN LIER, « Des nouvelles communautés religieuses au Québec. Une étude de cas : Services Myriam Beth'léhem », *Claretianum*, vol. XL, 2000, p. 235-258 ; Rick VAN LIER, *Figures fondatrices et vie des communautés religieuses. Une lecture théologique*, Mémoire de maîtrise (M.A.Th.), Faculté de théologie, Ottawa, Collège universitaire dominicain, 2003, 165 p. – *cf*. Rick VAN LIER, « À la source de l'arrimage : un charisme donné en partage », *Cahiers de spiritualité ignatienne [Laïques et personnes consacrées. Quel arrimage ? Actes du Colloque 2004]*, vol. XXIX, no 113, mai-août 2005, p. 29-44 ; Rick VAN LIER, *Comme des arbres qui marchent. Vie consacrée et charismes des fondateurs*, Ottawa, Novalis, 2007, 167 p.

documentation a initialement servi de base à la présente étude. Pour compléter ces données, en ciblant plus précisément la littérature portant sur les deux pôles primordiaux de notre recherche, les communautés nouvelles plurivocationnelles et le concile Vatican II, nous avons effectué des recherches dans un certain nombre de bibliothèques universitaires au Canada et en Europe[100].

Du point de vue des langues employées dans l'élaboration de notre projet de recherche, nous avons, en premier lieu, recouru aux publications en langue française. Ce sera la principale langue utilisée dans cette étude. Par la suite, au vu des importantes contributions en langue italienne, nous avons acquis une connaissance passive de cette langue. Au fil de notre texte, nous y aurons fréquemment recours. Les publications en langue anglaise furent également précieuses. Sur ce plan, toutefois, bien que maîtrisant cette langue, notre quête bibliographique, pour des raisons essentiellement pratiques, c'est-à-dire d'accès à la documentation, s'est un peu moins orientée dans cette direction. Nous le signalons, car il n'est pas impossible que l'une ou l'autre publication pertinente pour notre propos ait ainsi été soustraite à notre connaissance. Il en est de même pour d'éventuels ouvrages publiés en espagnol, langue que nous ne maîtrisons pas du reste. Cela dit, les productions françaises et italiennes sont suffisamment nombreuses dans nos domaines d'intérêt pour avoir été en mesure de satisfaire nos besoins. Enfin, nous avons également eu recours à certaines publications en allemand et en néerlandais, sans mener de recherches exhaustives dans ces zones linguistiques toutefois. Ajoutons encore que la langue latine est fréquemment utilisée dans notre étude, dans le contexte très précis de notre analyse des textes de Vatican II ou encore dans la prise en compte des documents latins produits au moment du Concile ou antérieurement à cette période. Nous aurons soin, en ce qui concerne le latin, d'usiter de

---

[100] Au Canada, nous avons mené nos recherches dans les bibliothèques des universités suivantes : Université Laval (Québec), Université de Montréal, Institut de pastorale des Dominicains (Montréal), Collège universitaire dominicain (Ottawa), Université Saint-Paul (Ottawa). Dans cette foulée, notre recherche bibliographique s'est poursuivie en Europe dans les lieux suivants : Université pontificale Saint-Thomas d'Aquin (Rome), bibliothèque et archives du *Dizionario degli istituti di perfezione*, 1974-2003 (Rome), Centre Sèvres (Paris), Institut catholique de Paris, Institut d'Études Théologiques (Bruxelles), KADOC (Documentatie en Onderzoekcentrum voor Religie, Cultuur en Samenleving) / Katholieke Universiteit Leuven, Universiteit Utrecht.

diverses traductions françaises[101]. Pour les autres langues, nous offrirons, au besoin, une traduction personnelle avec référence au texte original.

9.1 LITTÉRATURE RELATIVE AUX COMMUNAUTÉS NOUVELLES PLURIVOCATIONNELLES ET À LA COMMUNION DES ÉTATS

Quel est l'état de la littérature produite sur le phénomène des nouvelles communautés religieuses et, dans ce cadre, des publications qui s'intéressent, d'un côté, aux communautés nouvelles plurivocationnelles et, de l'autre, à la problématique entourant la communion / confusion des états ?

Outre les éléments rapportés plus haut, nos recherches bibliographiques ont pu bénéficier des bibliographies multilingues et internationales réalisées sous la direction de Giancarlo Rocca. La première liste fut publiée en 2010 et comprend des titres qui vont de 1970 à 2010[102]. La seconde liste, qui complète et met à jour la précédente, fut publiée en 2015 et comporte des ouvrages réalisés entre 1971 et 2015[103]. Dans les deux cas, nous avons contribué à la constitution de ces bibliographies. Notons, de plus, que nous avons grandement bénéficié des ressources et des conseils du professeur Giancarlo Rocca, directeur du *Dizionnario degli istituti di perfezione* à Rome[104].

Les publications relatives au présent champ d'études sont nombreuses. Elles sont aussi fort diverses, selon les thématiques abordées. En écho à ce que nous avons exposé plus haut, au sujet des trois niveaux d'analyse possible au regard de la problématique étudiée[105], nous pouvons distinguer et classer la littérature produite et consultée en trois grandes catégories :

---

101 Nous présentons les diverses traductions françaises utilisées au chapitre 2, section 1.1.2.1.

102 Giancarlo ROCCA, « Bibliografia generale sulle nuove comunità», dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Primo censimento delle nuove comunità,* Roma, Urbaniana University Press, coll. « Grandi Opere », 2010, p. 327-344.

103 Giancarlo ROCCA et Rick VAN LIER, « Bibliografia (a cura di Giancarlo Rocca et Rick van Lier) », dans Roberto FUSCO, Giancarlo ROCCA et Stefano VITA (dir.), *La svolta dell'innovazione. Le nuove forme di vita consacrata,* Città del Vaticano / Roma, Urbaniana University Press, coll. « Grandi Opere », 2015, p. 265-275.

104 *Cf. Infra*, section 9.1.1.1 (…) A, où nous présentons le spécialiste.

105 *Cf. Supra*, section 5.

la littérature de nature historique et sociologique, la littérature de nature canonique et, enfin, la littérature de nature théologique, nommément ecclésiologique.

9.1.1 Littérature de nature historique et sociologique

La littérature de nature historique et sociologique – disciplines frontalières que nous tenons ensemble en raison des nombreux croisements et de la complémentarité des explications fournies par ces deux domaines –, n'est pas dépourvue d'intérêt au vu de la problématique étudiée. Ces perspectives nous aident à comprendre le cadre et la genèse du phénomène visé, ainsi que les dynamiques internes et externes aux communautés nouvelles plurivocationnelles étudiées. Nous mentionnons les principaux ouvrages auxquels nous recourons dans cette étude et nous soulignons la place occupée par cette dernière en regard des domaines traités[106].

9.1.1.1 Ouvrages de nature historique

Les publications de nature historique se rapportant, de près ou de loin, au sujet qui nous occupe, peuvent être situées sur deux plans temporels. D'abord, celui de l'histoire longue, qui est celle de l'Église et, dans ce cadre, de la vie associative prenant pour dénomination la terminologie monastique, religieuse, votive ou consacrée[107]. Ensuite, celle de l'histoire plus courte, c'est-à-dire la période contemporaine qui s'écoule principalement de la seconde moitié du XX^{e} siècle jusqu'aujourd'hui et qui regarde, plus précisément, le phénomène des fondations plurivocationnelles à l'intérieur des courants plus larges de l'évolution de la vie consacrée et des diverses formes d'associationnisme catholique.

---

[106] Ces ouvrages, et d'autres relevant des deux domaines désignés, sont rapportés dans la bibliographie, à la section 1.1.

[107] Présentées nominalement dans le cadre du chapitre 5, à la section 1 et dans une partie de la section 8.1.1.2, ces diverses notions seront discutées au chapitre 8, à la section 1.2.4.3.

A) Les études de longue portée historique

En ce qui regarde l'histoire longue, notre étude a profité d'un certain nombre de contributions clefs, reconnues comme classiques ou figurant parmi les études les plus sérieuses en matière de vie religieuse. Nous rapportons les principaux auteurs et titres auxquels nous avons recouru, rapports que nous accompagnerons de diverses considérations et appréciations critiques.

Parmi les auteurs devant être nommés, nous retrouvons notamment Raymond Hostie. Ce dernier, dans son ouvrage *Vie et mort des ordres religieux*[108], propose une analyse historico-sociologique des cycles vitaux de la vie religieuse à travers le temps – perspective que développe également Patricia Wittberg[109]. Dans ce cadre, Hostie traite des diverses fondations innovantes qui ont vu le jour au gré des siècles. Nous y retrouvons, entre autres, une section consacrée aux fondations parallèles et aux monastères doubles ou mixtes, c'est-à-dire qui comprennent, quoique distinctement, des hommes et des femmes[110], et une autre portant sur les ordres chevaleresques ou militaires, réalités qui incluent, à un titre discuté, des membres mariés[111]. L'ouvrage, publié en 1972, se clôt par une synthèse traitant du « cycle de vie » – genèse, épanouissement, extinction – caractérisant l'évolution des instituts religieux, des sociétés de vie apostolique et des instituts séculiers apparus au cours de l'histoire[112]. Alors que certains de ces groupements peuvent reprendre « leur élan pour un nouveau départ », ce que l'auteur qualifie de « régénérescences », pour beaucoup d'entre eux, écrit-il, « [a]près deux ou trois siècles, une période de déclin se fait jour

---

108 Raymond HOSTIE, *Vie et mort des ordres religieux. Approches psychosociologiques*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Bibliothèque d'études psychoreligieuses », 1972, 381 p.

109 Patricia WITTBERG, *The Rise and Decline of Catholic Religious Orders. A Social Movement Perspective*, Albany (New York), State University of New York Press, coll. « Series in Religion, Culture, and Society », 1994, 423 p.

110 Raymond HOSTIE, *Vie et mort des ordres religieux*…, p. 16-26.

111 Raymond HOSTIE, *Vie et mort des ordres religieux*…, p. 105-107. Hostie ne traite pas directement des membres mariés. Il faut, pour cela, se reporter à d'autres ouvrages consacrés à ces ordres médiévaux. Sur ce point, nous verrons nos remarques et les références bibliographiques fournies au chapitre 5, section 1.2.2.2.

112 Raymond HOSTIE, *Vie et mort des ordres religieux*…, p. 289-319.

inévitablement » et « la retombée aboutit inexorablement à l'extinction »[113]. Le livre termine, comme il a débuté[114], par une rapide mention du concile Vatican II. Avec, en arrière-plan, l'item d'un « nouveau cycle » et la question « Combien de fois une telle relance est-elle réalisable ? »[115], l'auteur, demeurant centré sur les instituts fondés depuis longtemps, s'en tient au constat que « [d]ès que la vie en vase clos a été battue en brèche et que l'ampleur de l'immobilisme a éclaté au grand jour, tous les instituts ont été simultanément entraînés dans le courant auquel le concile de Vatican II a ouvert les vannes » ; il s'en suit une « situation extrêmement inconfortable avec laquelle les instituts religieux sont confrontés à partir de 1965 »[116]. Dans un article du même nom que son livre, publié deux ans plus tard, Hostie prend le pouls des retombées de l'*aggiornamento* conciliaire dans le domaine de la vie religieuse[117]. Reprenant les grandes lignes de son ouvrage principal, il s'en tient, encore là, à certains constats – assez sombres du reste[118] – au regard de la période qui a immédiatement suivi la tenue du Concile. Étonnamment, à nos yeux, l'auteur, remarquable pour sa synthèse historique, passe complètement sous silence, dans les deux contributions prénommées, le tout aussi remarquable buissonnement de fondations nouvelles marquant le paysage catholique, précisément à cette époque et, qui plus est, en Occident[119]. Cette absence peut, dans une certaine mesure, s'expliquer par le

---

113 Raymond HOSTIE, *Vie et mort des ordres religieux*…, p. 315.

114 Raymond HOSTIE, *Vie et mort des ordres religieux*…, p. 7-11.

115 Raymond HOSTIE, *Vie et mort des ordres religieux*…, p. 318.

116 Raymond HOSTIE, *Vie et mort des ordres religieux*…, p. 272.

117 Raymond HOSTIE, « Vie et mort des ordres religieux », *Concilium*, nº 97, septembre 1974, p. 21-30.

118 « Malgré les investissements considérables en hommes, en énergie, en temps et en argent, les résultats apparaissent décevants, du moins à court terme. On attendait un regain d'enthousiasme et un afflux de forces nouvelles. Il n'en est rien. Le recrutement est et reste en régression, au moment même où le nombre de départs ne cesse de croître à une allure accélérée », écrit l'auteur au début de son article (Raymond HOSTIE, « Vie et mort des ordres religieux »…, p. 21). À sa fin, il relate encore : « Le Concile du Vatican II a desserré l'étau et brisé les chaînes. À première vue, le résultat ne semble pas tellement heureux : les instituts religieux s'effondreront-ils ou se disloqueront-ils à la suite de la suppression des étayages qui les soutenaient et des étaux qui les enserraient ? […] L'histoire – à moins de retomber dans l'immobilisme – fait ressortir que chaque époque a fait preuve de créativité et d'inventivité. Les instituts religieux et leurs membres sont invités et pressés à en faire la preuve. Rien ne garantit qu'il en sera ainsi. Mais la situation est telle que les conditions sont favorables pour le faire, même si, de par les circonstances historiques brièvement esquissées dans cette contribution, tous les instituts religieux sont plus ou moins confrontés en même temps avec une période de déclin qui s'est brusquement déclarée » (p. 30).

119 Nous verrons les indicateurs statistiques relatifs à la périodisation et à la localisation des fondations émergentes dans notre étude : Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 320-327.

caractère relativement récent de l'éclosion des fondations postconcilaires. Pourtant, il y en a déjà une soixantaine qui sont apparues entre 1962 et 1969, et plus de 190 nouvelles communautés seront fondées entre 1970 et 1979, dont un bon nombre en France[120]. L'absence, fût-ce sous forme d'allusion, de toute mention relative à ce phénomène, que certains auteurs, tel Giancarlo Rocca[121], n'hésitent pas à rapprocher des fondations nouvelles du XIII^{e} siècle ou encore à partir du XVII^{e} siècle, demeure étonnante et constitue objectivement un manque. En tout cas, la couverture du XX^{e} siècle faite par Hostie comporte certains trous. Quoi qu'il en soit, la vision de longue portée historique adoptée par Hostie permet, pour notre part, de situer les communautés nouvelles plurivocationnelles dans une ligne mémorielle où ces dernières, en dépit de leur originalité, ne constituent pas un cas d'espèce à part ou indépendant des diverses formes de vie associative apparues dans l'histoire.

Dans une semblable ligne mémorielle, même s'il n'est pas historien, mais plutôt théologien, il faut faire mention de Jean-Marie Roger Tillard. Ce dernier fonde sa théologie de la vie religieuse contemporaine en puisant largement aux sources historiques de la vie religieuse. Dans son ouvrage *Devant Dieu et pour le monde*[122], Tillard adopte, à maintes reprises, un point de vue critique face aux trop communs acquis de la théologie, parfois encline à se présenter comme une pensée monolithique revêtue de l'aura d'une tradition considérée immuable. Or, sur la base de l'histoire, le théologien montre, entre autres, que les fondations mixtes et celles que nous appelons aujourd'hui plurivocationnelles – terminologie que l'on ne trouve pas dans son ouvrage toutefois – ont connu des précédents historiques qui ont interrogé, à leur époque, la théologie[123]. Il en ressort une interpellation,

---

120 Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 322.

121 Giancarlo ROCCA, « Tendances et nouveaux courants de la vie religieuse »…, p. 151-152.

122 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde. Le projet des religieux*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », n^{o} 75, 1975, 460 p. Les références à cet ouvrage marquant parsèmeront plusieurs sections de notre étude. Du même auteur, nous verrons également Jean-Marie Roger TILLARD, « Une longue histoire », dans COLLECTIF, *Religieux et moines de notre temps*, Paris, Cerf, 1980, p. 9-34.

123 Nous verrons, en particulier, Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*..., p. 197-212. Tillard écrit, par exemple : « Par le passé, aux moments où l'incarnation de l'Évangile dans un contexte humain nouveau s'imposait, clercs, moines et laïcs eux-mêmes, hantés par l'idéal que décrivent les Actes des Apôtres, ont d'ordinaire cherché à rajeunir l'Église en redonnant à sa dimension communautaire son réalisme. Ceci impliquant d'ailleurs tous les états de vie. Les projets de "communautés" de chrétiens mariés, par exemple, ont une longue histoire, et on est surpris devant les

tant pour les historiens que pour les théologiens, de mieux faire ressortir ces lignes originales qui, bien qu'elles soient fines, font, elles aussi, partie de la trame historique de la vie ecclésiale et religieuse. Nous aurons l'occasion d'y revenir en cours d'étude.

Dans cette même veine, à propos de l'histoire de la vie religieuse, en général, et des fondations de type mixte et plurivocationnel, en particulier, notre étude comporte la mention d'un certain nombre d'ouvrages à caractère historique, parsemés de considérations théologiques et de notes canoniques, s'intéressant à l'inclusion, à un titre ou à un autre, d'hommes et de femmes, puis de conjoints et de familles, au sein d'entités communautaires unitaires. Des auteurs tels Giancarlo Andenna, Firmino Feltz, Iosephus B. Fuertes, Valentino Macca, Albino Marchetti, Gregorio Penco ou encore Eutimio Sastre Santos[124], pour ne nommer que ceux-ci, se sont intéressés aux cas historiques qui présentent des traits apparentés aux fondations mixtes et plurivocationnelles contemporaines. Sans que nous ayons eu le loisir d'exploiter à fond ces sources, ni de développer à souhait la thématique regardant l'inclusion des personnes mariées dans une forme atypique de vie votive ou consacrée, la mention de ces études nous invite à relativiser la « nouveauté » absolue des communautés dites « nouvelles ». Bien que notre étude profite de ces bribes d'histoire et de leurs éclairages, les thèmes relatés commandent néanmoins des investigations plus poussées. Nous aurons l'occasion d'y revenir en fin de parcours, sous forme de proposition

---

affirmations par trop triomphalistes qui voudraient y voir une découverte de notre siècle marquant une étape dans une ligne d'évolution quasi rectiligne. La réalité est plus riche que ces simplismes » (p. 200).

[124] Giancarlo ANDENNA, « Uomini e donne in comunità in età medievale », dans Roberto FUSCO et Giancarlo ROCCA (dir.), *Nuove forme di vita consacrata,* Rome, Urbaniana University Press*,* coll. « Grandi opere », 2010, p. 131-139; Firmino FELTZ, *De coniugum admissione in religionem*, Romae, Pontificium Athenaeum Antonianum, Facultas iuris canonici, Dissertatio historico-canonica ad lauream in Jure Canonico, Officium Libri Catholici, 1941, 75 p.; Iosephus B. FUERTES, « Status matrimonialis, status religiosus ? », *Commentarium pro religiosis et missionariis*, vol. LVII, fasc. I, 1976, p. 3-38; Valentino MACCA, « Coniugi religiosi », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline*,* vol. II, 1975, col. 1597-1601; Albino MARCHETTI, « Avremo religiosi sposati ? », *Rivista di vita spirituale*, vol. XXV, 1971, p. 643-646; Gregorio PENCO, « "Il ritiro dei coniugati". Un curioso programma settecentesco di vita religiosa in comune per coniugati », *Rivista di ascetica e mistica*, vol. 14, 1969, p. 369-379 ; Eutimio SASTRE SANTOS, « Votum castitatis coniugalis, votum religiosum », *Commentarium pro religiosis et missionariis*, vol. LVIII, fasc. III, 1977, p. 246-260 (partie I); vol. LIX, fasc. I, 1978, p. 50-65 (partie II) ; vol. LX, 1979, p. 46-87 (partie III).

théologique et d'invitation à des recherches ultérieures[125]. À la liste de ces auteurs, il convient d'ajouter deux autres noms.

Le premier est François Morlot. Dans un article intitulé « Personnes mariées et instituts séculiers », ce dernier expose le cas des instituts séculiers contemporains où des conjoints revendiquent le statut de membres au sens strict, statut, s'il leur est accordé, qui aurait pour effet de les intégrer non seulement à un institut dénommé, mais, plus largement, à la vie consacrée elle-même[126]. Ce cas d'espèce suscite, pour les groupements concernés, mais aussi pour le cas analogue des communautés nouvelles plurivocationnelles, des interrogations de types théologique et canonique qui, elles-mêmes, plongent dans l'histoire antérieure de l'apparition et de l'évolution des instituts dits séculiers[127]. Ici, la contribution de Morlot et, antérieurement l'histoire des instituts séculiers, à partir du XVI^{e} siècle jusqu'aux rebondissements de la première moitié du XX^{e} siècle, illustrent la difficulté, à certaines époques, pour l'Église, d'accueillir la vie émergente et la récurrente tentation pour l'institution ecclésiale de canaliser cette vie dans les catégories théologiques et les cadres canoniques préexistants[128]. Si l'histoire est maîtresse de vie, l'éclairage du passé, en l'occurrence de celui des instituts séculiers, comporte des éléments permettant d'entrevoir la problématique actuelle des communautés nouvelles plurivocationnelles sous un jour à la fois ancien et nouveau.

Le second auteur dont il importe de mentionner certaines contributions relatives au sujet ici traité est Giancarlo Rocca. Sans doute l'un des meilleurs spécialistes de la question des nouvelles communautés religieuses à travers le monde, Rocca s'est, en outre, intéressé aux fondations plurivocationnelles. Du point de vue de l'histoire, il se démarque non seulement par sa connaissance du phénomène contemporain[129], mais aussi par l'intérêt qu'il porte à

---

125 *Cf.* Chapitre 8, section 2.3.1.

126 François MORLOT, « Personnes mariées et instituts séculiers », *Vie consacrée*, n^{o} 4, 15 juillet 1984, p. 240-249.

127 L'historique du développement et de la tardive reconnaissance des instituts séculiers, de même que l'exposé de la problématique venant d'être relatée, sont décrits au chapitre 5, section 1.2.4.3.

128 Nous reviendrons sur cet aspect au chapitre 8, section 2.3.2.

129 En témoignent, en particulier, les collectifs internationaux réalisés sous sa direction : Giancarlo ROCCA (dir.), *Primo censimento delle nuove comunità…*, 365 p.; Roberto FUSCO et Giancarlo ROCCA (dir.), *Nuove forme di vita consacrata,* Rome, Urbaniana University Press, coll. « Grandi opere »,

l'histoire de la vie religieuse – il est notamment directeur de l'imposant *Dizionario degli istituti di perfezione*[130], où il signe plusieurs articles aux côtés des noms les plus réputés dans le domaine – et, dans cette perspective, à la question plus précise des associations votives dont font partie des personnes mariées et des familles. Ce trait caractéristique des fondations plurivocationnelles est abordé par l'auteur, soit dans des publications générales portant sur le phénomène contemporain, soit dans des publications plus précises où cet item reçoit un traitement particulier[131]. De manière globale, il en ressort que les questions posées aujourd'hui à ce sujet ne sont pas aussi nouvelles que l'on serait porté à le croire. Rocca montre également le chemin que les historiens – et, à la suite, les théologiens et aussi les canonistes – devront encore parcourir dans l'avenir afin d'étayer les faits passés de manière à desservir les études et, ultimement, les expériences actuelles.

Une autre dimension historique impliquée dans les questions qui nous occupent regarde les liens associatifs entre les religieux et les laïques. Ce fait ne date pas d'aujourd'hui, même si, depuis le Concile, le phénomène associatif religieux-laïques – pouvant, dans certains cas, également impliquer des clercs – a connu une vague d'intérêt renouvelé. Pour ne nous en tenir qu'à la perspective de la longue histoire, notre étude a profité, à maintes occasions, de l'éclairage de certains ouvrages ressortissant de ce thème. Principalement tournées vers le Moyen Âge et l'époque de la Renaissance, des publications comme l'ouvrage collectif

---

2010, 303 p. ; Roberto FUSCO, Giancarlo ROCCA et Stefano VITA (dir.), *La svolta dell'innovazione. Le nuove forme di vita consacrata,* Città del Vaticano / Roma, Urbaniana University Press, coll. « Grandi Opere », 2015, 406 p.

130 *Cf. Dizionario degli istituti di perfezione*, diretto da Guerrino PELLICCIA (1962-1968) et da Giancarlo ROCCA (1969-2003), Rome, Edizioni Paoline, 1974-2003, 10 vol. Nous trouvons une présentation de l'histoire du dictionnaire dans Giancarlo ROCCA, « Introduzione », *Dizionario degli istituti di perfezione*, Rome, Edizioni Paoline, vol. 1, 1974, p. vii-xvi.

131 Giancarlo ROCCA, « La "consacrazione" dei coniugi », dans ISTITUTO « CLARETIANUM » (dir.), *L'identità dei consacrati nella missione della Chiesa e il loro rapporto con il mondo,* Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1994, p. 375-418 ; Giancarlo ROCCA, « Nuove forme di vita coniugale », *Famiglia oggi*, nº 8/9, agosto-settembre 1998, [*Vita consacrata e famiglia. Due vocazioni che si sostengono a vicenda*], p. 40-44 ; Giancarlo ROCCA, « Anche gli sposati veri consacrati ? », dans Giancarlo ROCCA, *Presente e futuro nelle vita consacrata*, Rome, Edizioni Dehoniane, 1994, p. 73-79 ; Giancarlo ROCCA, « Sposi "consacrati" a Dio ! Sguardo alla storia e agli aspetti giuridici », *Rogate ergo*, nº 1, 1994, p. 18-21; Giancarlo ROCCA, « La consécration des couples. Les nouvelles formes de vie consacrée », dans COMMUNAUTÉ DU CHEMIN NEUF, *Famille en Communauté. Avenir d'une utopie ? Actes du colloque œcuménique international organisé par la Communauté du Chemin Neuf à Bethanien (Suisse) du 3 au 6 mars 2016*, Actes publiés par la *Revue FOI (Fraternité Œcuménique Internationale)*, supplément du Hors-Série « Familles en Communauté : Avenir d'une Utopie ? », 2016, p. 53-82.

intitulé *Les mouvances laïques des ordres religieux*[132], le livre de Charles de Miramon, *Les « donnés » au Moyen Âge. Une forme de vie religieuse laïque v. 1180 – v. 1500*[133], de même que certaines parties du volume d'André Vauchez, *La spiritualité du Moyen Âge occidental*[134], permettent de poser la problématique contemporaine sur un fond de scène qui présente, à plusieurs égards, des similitudes avec l'époque actuelle. Dans ce même ordre d'idées, le modèle médiéval des Tiers Ordres – ou fraternités laïques séculières –, et la littérature qui s'y rapporte[135], présentent, à leur tour, des éléments qui permettent de situer les relations entre des fidèles d'états différents dans la perspective d'une histoire qui, dans nombre de cas, perdure encore. Le cas de l'Ordre des Prêcheurs ou encore celui du Carmel en sont des illustrations[136]. Dans le cadre des formes de vie évangélique contemporaines, le retour à l'histoire, comme le démontre Sophie Tremblay, permet de recevoir en héritage « un patrimoine qui contient à la fois des sources d'inspiration et des problèmes », dans une « période de l'histoire de l'Église où il devient impossible de reproduire sans plus des schémas et des coutumes transmises à travers les siècles », mais où « comme nos prédécesseurs, nous pouvons mettre notre confiance en l'Esprit qui continue de nous guider et qui fait germer la vie nouvelle à notre époque, dans notre culture, dans notre Église »[137]. Bref, même si dans notre étude nous braquons le feu des projecteurs sur des associations

---

132 CENTRE EUROPÉEN DE RECHERCHES SUR LES CONGRÉGATIONS ET LES ORDRES RELIGIEUX (C.E.R.C.O.R.), *Les mouvances laïques des ordres religieux. Actes du troisième colloque international du C.E.R.C.O.R., Tournus, 17-20 juin 1992 – En collaboration avec le Centre International d'Études Romanes*, Saint-Étienne (France), Université Jean Monnet, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1996, 539 p.

133 Charles de MIRAMON, *Les « donnés » au Moyen Âge. Une forme de vie religieuse laïque* (v. 1180 - v. 1500), Paris, Cerf, coll. « Histoire », 1999, 486 p.

134 André VAUCHEZ, *La spiritualité du Moyen Âge occidental. VIII^e^-XIII^e^ siècle*, Paris, Seuil, coll. « Points. Histoire », n^o^ H184, 1994, p. 124-130, section intitulée « Des laïcs dans la vie religieuse ».

135 *Cf.* L.-E. GHESQUIÈRES, « Tiers Ordre séculier », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 14, 1996, col. 1247-1249 ; Emanuele BOAGA, « Tiers ordres séculiers », Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. XV, 1991, col. 946-960.

136 *Cf.* COLLECTIF, *Les fraternités laïques dominicaines*, livret de présentation réalisé par des frères et des laïcs dominicains de la Province de France, Paris, juillet 2005, 316 p. ; Henri DE LONGCHAMP, « La famille dominicaine », *Cahiers de spiritualité ignatienne [Laïques et personnes consacrées. Quel arrimage ? Actes du Colloque 2004]*, vol. XXIX, n^o^ 113, mai-août 2005, p. 109-113 ; France SAUVAGEAU, « La famille du Carmel », *Cahiers de spiritualité ignatienne [Laïques et personnes consacrées. Quel arrimage ? Actes du Colloque 2004]*, vol. XXIX, n^o^ 113, mai-août 2005, p. 91-97.

137 Sophie TREMBLAY, « Perspectives historiques et théologiques », *Cahiers de spiritualité ignatienne [Laïques et personnes consacrées. Quel arrimage ? Actes du Colloque 2004]*, vol. XXIX, n^o^ 113, mai-août 2005, p. 28.

d'origine relativement récente, une analyse sérieuse des questions qui s'y rapportent ne peut souffrir d'amnésie historique et le présent thème, analogue au nôtre, relève de cette mémoire.

Pour terminer ce pan de notre revue de littérature, un mot au sujet des ouvrages portant sur la vie religieuse, comme telle, dans le cours de l'histoire. Outre l'apport déjà mentionné de Raymond Hostie et aussi de Jean-Marie Roger Tillard, nous avons cherché à étayer notre présentation sur une diversité de contributions allant de certaines esquisses globales de l'évolution de la vie religieuse à travers le temps jusqu'à certaines publications portant sur des réalités plus précises, formes diverses de vie religieuse ou groupements particuliers.

Si nous débutons par le second point de vue, nous ne croyons pas opportun de rapporter ni de commenter les ouvrages portant sur des formes spécifiques de vie votive (vierges, ermites, veuves, ordres monastiques, ordres canoniques, ordres mendiants, ordres de clercs réguliers, sociétés de vie apostolique, congrégations à vœux simples, instituts séculiers) ou des groupements dénommés (Bénédictins, Dominicains, Jésuites, etc.). Les références bibliographiques traitant de ces items seront présentées au fur et à mesure de leur traitement, notamment dans le cadre du chapitre 5 de notre étude consacrée à l'état religieux.

Par contre, il convient de présenter et de commenter quelques ouvrages traitant de l'histoire de la vie religieuse de manière plus globale. De ce point de vue, le cours publié de Jean-Claude Guy, *Histoire de la vie religieuse. Des origines au début du XIX^e siècle*, a constitué une source première à partir de laquelle nous avons graduellement échafaudé le parcours historico-canonique que nous présentons à la section 1.2 de notre chapitre 5. Par la suite s'y sont greffés d'autres études, à caractère général, dont celle de Jean-Paul Durand, globalement consacrée aux congrégations religieuses françaises, mais comportant également une partie intitulée « Évolution du droit canonique de l'état de vie consacrée »[138]. Dans cette partie, comme son titre l'indique, l'auteur traite de la vie consacrée avec une

---

[138] Jean-Paul DURAND, *La liberté des congrégations religieuses en France. Une situation métamorphosée ? Évolutions : droit français des congrégations religieuses et droit canonique de l'état de vie consacrée. La liberté des congrégations en France*, Paris, Cerf, coll. « Droit canonique / Droit civil ecclésiastique », vol. I, 1999, p. 265-488.

insistance sur le droit. Par ce biais, le canoniste esquisse, du même coup, les principaux jalons qui marquent le développement des diverses formes de vie votive au grés des siècles, du monachisme primitif jusqu'aux instituts séculiers, y incluant également les sociétés de vie apostolique. Son parcours, contrairement à Guy, inclut la période du concile Vatican II et traite notamment de la publication du *Code de droit canonique* de 1983. Dans ce dernier cadre, il aborde le thème des « nouvelles formes de vie consacrée »[139]. Tout en demeurant centré sur l'aspect juridique du sujet, et reprenant, sans les remettre en cause, les grandes orientations magistérielles relatives aux définitions usuelles de la vie consacrée et les lignes interprétatives du canon 605 données dans *Vita consecrata*, le bref parcours historique et canonique proposé par Durand permet de placer les nombreuses réalités chapeautées du titre de « vie consacrée » sur l'échiquier complexe de l'histoire votive. Par ailleurs, nous nous sommes également référés à la vaste étude de Sophie Hasquenoph, *Histoire des ordres et congrégations religieuses en France du Moyen Âge à nos jours*[140]. Esquivant l'antiquité monastique, l'historienne décrit l'évolution de la vie religieuse à partir des V^e^-VI^e^ siècles avec une emphase particulière sur les fondations françaises, lesquelles, du reste, figurent parmi les plus importantes dans l'histoire du catholicisme. Une brève section, en fin de parcours, est consacrée aux fondations nouvelles, d'origine française, qui ont surgi après le concile Vatican II : le monastère bénédictin du Barroux, les Fraternités monastiques de Jérusalem, la Fraternité des moines apostoliques diocésains d'Aix-en-Provence (Saint-Jean-de-Malte), la Communauté Saint-Jean, de même que des « nouvelles communautés religieuses » issues du « Renouveau Charismatique », telles que la Communauté du Chemin Neuf ou la Communauté du Lion de Juda et de l'Agneau immolé, appelée Communauté des Béatitudes à partir de 1991, ce qu'omet de préciser l'auteur, de même que la Famille monastique de Bethléem et de l'Assomption de la Vierge, née en 1950 et non en 1970 comme il est indiqué dans l'ouvrage et n'étant pas non plus lié au Renouveau charismatique[141]. Cette dernière page d'histoire est sommairement décrite et ne comporte,

---

139 Jean-Paul DURAND, *La liberté des congrégations religieuses en France*…, p. 358-367 et 476-477.

140 Sophie HASQUENOPH, *Histoire des ordres et congrégations religieuses en France du Moyen Âge à nos jours*, Seyssel (France), Champ Vallon, coll. « Les classiques de Champ Vallon », 2009, 1335 p.

141 Sophie HASQUENOPH, *Histoire des ordres et congrégations religieuses…*, p. 1221-1230 et 1247-1249. Même s'il y a lieu de reconnaître la grande valeur de la fresque historique brossée par l'historienne, il convient de noter, toutefois, la présence d'un certain nombre d'inexactitudes pouvant être glanées au fil

somme toute, que peu d'informations heuristiques permettant de comprendre, du point de vue de l'histoire longue, les liens entre le phénomène visé et certaines formes similaires apparues auparavant, et, du point de vue de l'histoire contemporaine, les raisons de cet étonnant essor alors que l'historienne s'intéresse à la « crise » des instituts anciens avec des explications beaucoup plus élaborées[142]. S'agit-il d'un manque objectif ou d'une omission volontaire ? La prochaine étape de notre revue de littérature montrera que pour la France, comme pour d'autres pays également, les analyses historiques sont, en général, partielles et en nombre insuffisant. Enfin, toujours dans la perspective de l'histoire générale de la vie religieuse, il importe de souligner l'apport de l'article du *Dictionnaire de spiritualité*, dédié à la « vie consacrée », signé par Karl Suso Frank, Michel Dortel-Claudot et Jean-Marie Roger Tillard[143]. Riches en information, puisant à des sources de première main et à des ouvrages reconnus, les colonnes qui divisent cet article permettent de faire un survol rapide, mais suffisamment étoffé, du développement historique de la vie religieuse. Dans ce cadre, la partie de l'article écrit par Michel-Dortel Claudot comporte quelques paragraphes consacrés aux « Instituts religieux fondés en France depuis Vatican II », distingués entre des « Formes nettement contemplatives », « Les moines apostoliques » et de « Nouvelles formes de vie canoniale », tandis que sous le titre « Nouvelles formes de vie consacrée », l'auteur place « Les instituts séculiers », « L'Ordre des Vierges consacrées » et la « Vie érémitique ». Nulle mention n'est faite, toutefois, comme nous nous serions attendu à le voir, au canon 605 traitant explicitement des « nouvelles formes de vie consacrée », ce que l'on ne saurait reconnaître dans aucun des cas précédents. En revanche, la partie

---

du volume. Pour ne nous en tenir qu'à notre domaine d'expertise, il n'est pas juste, par exemple, de rattacher le canon 605 du *CIC*/1983 à la reconnaissance, en 1947, des instituts séculiers (p. 26). Ce n'est pas cette réalité qui est visée par le canon en cause. De même, l'Opus Dei ne constitue pas un institut séculier, mais une prélature personnelle (p. 26). Les vierges consacrées ne relèvent pas de « Rome » et ne constituent pas non plus un « institut » (p. 26). Elles sont « consacrées à Dieu par l'Évêque diocésain » (can. 604, § 1) et constituent une forme individuelle de vie consacrée. Bref, tout en appréciant le portrait offert par Hasquenoph, ces détails – mais qui sont de taille – font malheureusement tache dans un ensemble d'érudition. C'est donc avec précaution, éclairé par notre propre formation, que nous avons fait usage de ce livre.

142 Sophie HASQUENOPH, *Histoire des ordres et congrégations religieuses*…, p. 1250-1267.

143 Karl SUSO FRANK, Michel DORTEL-CLAUDOT et Jean-Marie Roger TILLARD, « Vie consacrée », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, vol. XVI, 1994, col. 653-722 : « Vie consacrée […] I. Des premiers temps au 15e siècle », col. 653-663 (K. SUSO FRANK) ; « II. Période moderne et contemporaine », col. 663-705 (M. DORTEL-CLAUDOT) ; « III. Sens et valeur permanente », col. 705-722 (J.-M. R. TILLARD).

théologique de l'article, réservée à Tillard, traite des « communautés nouvelles ». Nous y trouvons, en condensé, une présentation sommaire des « traits de ces communautés nouvelles » – sujet à propos duquel le théologien renvoie, en complément, à l'article de Monique Hébrard, dans le même dictionnaire[144] – doublée de perspicaces observations critiques à leur égard et de l'adoption d'une vision historique de longue portée que nous n'hésitons pas à faire nôtre[145].

B) Les études consacrées au phénomène contemporain

La prise en compte de la littérature de longue portée historique nous a déjà conduit, au point précédent, à faire mention des ouvrages consacrés à l'étude du phénomène contemporain. Sur ce plan, et de manière plus explicite, nous pouvons regrouper la littérature à teneur historique – c'est-à-dire produite par des historiens ou pouvant servir à l'écriture de l'histoire – en trois principales catégories.

---

144 Monique HÉBRARD, « Vie communautaire : nouvelles formes contemporaines », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. XVI, 1994, col. 636-653. Cet article, tenant à la fois de l'histoire et de la sociologie, offre un rapide mais très pertinent survol de la genèse du phénomène des fondations nouvelles et de leur déploiement dans l'histoire récente. Il y est notamment question des « précurseurs » (Dietrich Bonhoeffer, Max Delespesse, Lanza del Vasto, Roger Schutz, Marthe Robin), du « courant des communautés de base », des « communautés de vie du courant de base », du « courant charismatique », des « communautés de vie charismatique » (L'Emmanuel, les Béatitudes – anciennement Lion de Juda –, le Chemin Neuf), les « communautés avec les pauvres » (Pain de Vie, Foyers de Charité), les « moines dans le monde ». Cette catégorisation typologique des fondations est suivie de la présentation de « quelques caractéristiques », à savoir la naissance de ces communautés « dans un contexte de crise », leurs « contestations sociétaires » et leurs « contestations ecclésiales », la dimension « évangélisatrice » de la communauté, leur volonté de « retisser l'Église » et, enfin, leur rapport à « l'institution ». Cet article est bien informé et présente des hypothèses interprétatives du phénomène qui mériteront d'être étayées plus tard.

145 « Plusieurs de ces communautés, écrit Tillard, sont mixtes, comprenant des familles dont les enfants sont jeunes et encore à éduquer, des célibataires hommes et femmes. […] L'accumulation de ces traits, dont nous présentons à dessein le faisceau glané dans les constitutions ou chartes de ces fondations récentes, montre bien qu'il s'agit d'une orientation nouvelle donnée à la vie religieuse. Certes, on est ici héritier d'un long passé : l'étude attentive des textes fait découvrir une quantité d'emprunts aux vieilles Règles. Toutefois, l'ensemble de ces fondations tranche considérablement avec la tradition dans laquelle s'inscrivent les ordres et congrégations classiques. Il s'agit de groupes "enthousiastes" dont certains ne sont pas sans évoquer les groupements éphémères nés au Moyen Âge dans le fourmillement des mouvements "spirituels", d'où ont émergé les fondations franciscaine et dominicaine. C'est pourquoi il est impossible de découvrir présentement en eux ce qui durera et ce qui n'est que réponse à un besoin passager » (Jean-Marie Roger TILLARD, « Vie consacrée […] III. Sens et valeur permanente », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, vol. XVI, 1994, col. 716-717).

Dans la première catégorie, nous retrouvons la littérature interne aux communautés concernées. À notre connaissance, peu de communautés se sont livrées à une écriture systématique et rigoureuse de leur propre histoire. Il y a bien des autobiographies communautaires, souvent écrites par les fondateurs eux-mêmes[146], de même que des jalons d'histoire présentés sous forme de description succincte soit sur un site internet ou encore dans un livret présentant la communauté[147], mais, au total, nous nous retrouvons avec relativement peu de documentation étoffée sur le plan de l'histoire critique. Dans ce même ordre d'idées, il faut également compter les règles et les constitutions communautaires qui, souvent, comportent des éléments à caractère historique précieux pour qui cherche à constituer le portrait de la genèse des groupements particuliers et leurs traits caractéristiques actuels[148]. Dans la présente étude, ce type de documentation a souvent servi de base pour fonder et pour illustrer nos propos.

---

146 Nous pouvons penser, par exemple, au livre du Frère EPHRAÏM [Gérard Croissant], *Déjà les blés sont blancs pour la moisson. Au cœur d'une Communauté nouvelle. Les Béatitudes*, Paris, Le Sarment – Fayard, coll. « Des chrétiens. Nos frères », 1997, 207 p., ainsi qu'aux ouvrages de Pascal PINGAULT, *Fioretti du Pain de Vie*, Paris, Le Sarment, coll. « Des chrétiens. Nos frères », 2000 [2e éd.], 253 p. et de Pascal et Marie-Annick PINGAULT, *Pain de vie, pain des pauvres ou l'arbre à pain*, Paris, Le Sarment – Fayard, coll. « Des chrétiens », 1988, 202 p.

147 Pour nous limiter aux trois communautés illustratrices de la problématique étudiée (*cf.* Chapitre 1, sections 2.1, 3.1 et 3.2), nous avons puisé, par exemple, au site internet de la Communauté du Chemin Neuf (https://www.chemin-neuf.org/fr/ [consulté le 3 janvier 2019]), de celui de la Communauté des Béatitudes (https://beatitudes.org [consulté le 3 janvier 2019]) et de celui de la Communauté du Verbe de Vie (https://leverbedevie.net [consulté le 3 janvier 2019]). Du côté des livrets, nous avons notamment fait usage, dans deux cas, des ouvrages suivants : COMMUNAUTÉ DU CHEMIN NEUF, *Communauté du Chemin Neuf*, 2011, 49 p. Disponible sur le site international de la Communauté du Chemin Neuf : https://www.chemin-neuf.org/fr/accueil/communaute-du-chemin-neuf/vie-de-la-communaute (consulté le 3 janvier 2019) ; COMMUNAUTÉ DU CHEMIN NEUF, *Revue FOI [Fraternité Œcuménique Internationale] - Pentecôte 2009 pour l'unité, Communauté du Chemin Neuf*, nº 21, 2009, 65 p. ; COMMUNAUTÉ DU CHEMIN NEUF, *Revue FOI [Fraternité Œcuménique Internationale] - Quel est ce Chemin Neuf ?, Communauté du Chemin Neuf*, nº 20, 2009, 72 p. [Incluant, en inséré, *La Communauté du Chemin Neuf. Présentation*, 8 p.] ; COMMUNAUTÉ DES BÉATITUDES, *Communauté des Béatitudes*, s.d., 37 p.

148 COMMUNAUTÉ DU CHEMIN NEUF, *Constitutions de l'Association Publique de Fidèles « Communauté du Chemin Neuf »,* érigée par Albert Cardinal Decourtray, archevêque de Lyon, Président de la Conférence des Évêques de France, le 20 avril 1984, 4ème Rédaction, adoptée à l'unanimité par le Chapitre Général de la Communauté du Chemin Neuf en l'Abbaye d'Hautecombe, le 13 août 2002, approuvée par Monseigneur Philippe Barbarin, archevêque de Lyon, le 22 novembre 2002, 107 p. ; COMMUNAUTÉ DES BÉATITUDES, *Statuts de la Communauté des Béatitudes*, Nouan-le-Fuzelier, Éd. des Béatitudes, 1994, 140 p. ; COMMUNAUTÉ DES BÉATITUDES, *Livre de Vie*, version janvier 2018 (*ad experimentum* jusqu'à l'approbation définitive par l'AG [Assemblée générale] 2019] – version 1981, rééditée en 1987 et révisée selon les indications de l'Assemblée générale 2015, 57 p., disponible sur le site de la Communauté des Béatitudes : https://beatitudes.org/wp-content/uploads/2018/06/Livre-de-Vie-janvier-2018.pdf [consulté le 3 janvier 2019]) ; COMMUNAUTÉ DU VERBE DE VIE, *Statuts canoniques de la*

Dans la seconde catégorie, nous comptons la littérature externe aux communautés visées, demeurant toutefois proches des milieux communautaires concernés et ne revendiquant pas l'objectivité méthodologique requise dans la pratique de la discipline historique. L'approche, ici adoptée, est plutôt d'ordre descriptif et frôle souvent le style du témoignage[149]. Loin d'être impertinente, la littérature de ce type permet, à partir du lieu où les auteurs se trouvent, de quérir un certain nombre d'éléments aptes à informer l'historien. Là encore, nous nous sommes fréquemment servi de ce type de littérature.

Dans la dernière catégorie, relevant, comme dans le cas précédent de la littérature externe aux communautés étudiées, nous retrouvons des études historiques réalisées dans un cadre universitaire ou par des universitaires qualifiés. En tête de liste, et son étude constitue une référence dans le domaine, nous retrouvons les publications de l'historien Olivier Landron, professeur à l'Université catholique de l'Ouest, à Angers[150]. Sa thèse de doctorat, en 2002, suivi du volume *Les Communautés nouvelles. Nouveaux visages du catholicisme français*, en 2004, en plus de ses autres publications, forment un singulier ensemble où le sujet des

---

Communauté du Verbe de Vie, statuts approuvés par l'Assemblée générale du 11 juin 2009, avec approbation ecclésiale des statuts modifiés le 27 juillet 2009, 36 p. ; COMMUNAUTÉ DU VERBE DE VIE, *Règle de Vie de la Communauté du Verbe de Vie*, rédaction au 15 décembre 2006, 64 p.

149 Dans cette ligne de littérature, nous retrouvons, par exemple, le volume de Frédéric LENOIR, *Les communautés nouvelles. Interviews des fondateurs*, Paris, Fayard, 1988, 365 p., de même que l'ouvrage, réédité, de Pascal PINGAULT, *Renouveau de l'Église : Les communautés nouvelles*, Paris, Le Sarment / Arthème Fayard, coll. « Des Chrétiens », 1989, 223 p. et de Pascal et Marie-Annick PINGAULT, *À la rencontre des communautés nouvelles. Petit guide*, Nouan-le-Fuzelier (France), Éd. des Béatitudes, 2005, 354 p.

150 Olivier LANDRON, *Le renouveau communautaire dans le christianisme français depuis le concile Vatican II*, Montpellier, Université Paul Valery-Montpellier III, Arts et lettres, langues et sciences humaines et sociales, doctorat d'histoire, thèse présentée et soutenue publiquement par Olivier Landron, sous la direction de monsieur le professeur Gérard Cholvy, novembre 2002, vol. 1, 150 p. / vol. 2, 260 p. / vol. 3, 313 p. [+ Annexe 1 à 16] ; Olivier LANDRON, « Rome et l'épiscopat français face au Renouveau charismatique », dans Gérard CHOLVY (dir.), *Nouveaux mouvements et nouvelles communautés. VIII^e Université d'été d'histoire religieuse, Arras (Pas-de-Calais 12-15 juillet 1999)*, Montpellier, Université Paul Valéry, Centre Régional d'Histoire des Mentalités, coll. « Carrefour d'histoire religieuse », 1999, p. 63-78; Olivier LANDRON, « Les communautés nouvelles », *Mélanges carmélitains. Histoire, mystique et spiritualité*, vol. 1, 2003, p. 232-247; Olivier LANDRON, *Les Communautés nouvelles. Nouveaux visages du catholicisme français*, Paris, Cerf, coll. « Histoire », 2004, 478 p.; Olivier LANDRON, « Un projet éducatif des communautés nouvelles ? », dans Christian SORREL (dir.), *Éducation et religion. XVIII^e - XX^e siècles. Actes de la XIII^e Université d'été d'histoire religieuse. Paris, 10-13 juillet 2004*, Chambéry (France), Université de Savoie, coll. « Sociétés, Religions, Politiques », n^o 5, 2006, p. 303-312; Olivier LANDRON, « Les fondements spirituels des Communautés nouvelles », *Communio*, vol. XXXI, n^o 4, juillet-août 2006, p. 103-117; Olivier LANDRON, « L'apostolat des communautés nouvelles en France », dans Roberto FUSCO et Giancarlo ROCCA (dir.), *Nuove forme di vita consacrata,* Rome, Urbaniana University Press, coll. « Grandi opere », 2010, p. 113-130.

fondations nouvelles est abordé de front, avec une certaine largeur et une relative profondeur. La largeur tient au fait que l'historien embrasse du regard le phénomène dans son ensemble, quoique de manière circonscrite à la France, et y inclut un nombre considérable de fondations d'espèces diverses, dont les « communautés plurivocationnelles », appellation nominale que nous empruntons à Landron. La profondeur de son étude, en particulier pour l'étude de 2002 et de son dérivé en 2004, tient au fait qu'il fait véritablement œuvre d'historien, s'intéressant, notamment, aux « racines des communautés nouvelles[151] ». Remontant du début du XX^e siècle jusqu'aux « causes récentes de l'éclosion des communautés nouvelles[152] », Landron traite, tout à la fois, du concile Vatican II, de Mai 1968 et du renouveau communautaire, de même que du Renouveau charismatique. Cette profondeur n'est cependant pas absolue – comment cela se pourrait-il, de toute manière ! – mais relative, au sens où elle comporte des limites. L'auteur ne peut exploiter toutes les mines d'informations trouvées ni aspirer à développer toutes les hypothèses explicatives de l'essor des communautés étudiées. Les rapports entre Vatican II et le surgissement des fondations postconcilaires, fréquemment envisagés dans une optique causale – le Concile serait la cause du phénomène – sont, en règle générale, insuffisamment critiqués, et ce, même chez Landron. La même chose peut être dite à propos du texte de Philippe Gonzales et Paul Philibert, dont la première ligne énonce que « les communautés nouvelles sont une conséquence de Vatican II », y ajoutant, par la suite, certaines nuances[153]. Nous aurons l'occasion d'y revenir plus spécifiquement à la section 2.2.2 de notre chapitre 1, où nous statuerons sur cette question. Dans cette même veine, nous ferons également usage de certains articles du dominicain Henry Donneaud, théologien et professeur à l'Institut catholique de Toulouse[154]. Pour des motifs que nous expliquerons plus loin[155], Donneaud a acquis une connaissance interne approfondie d'une communauté

---

151 Olivier LANDRON, *Les Communautés nouvelles…*, p. 15-81.

152 Olivier LANDRON, *Les Communautés nouvelles…*, p. 49-81.

153 Philippe GONZALEZ et Paul PHILIBERT, « Les communautés nouvelles : une réception de Vatican II », *Lumen Vitae*, vol. LXII, n° 4, octobre-novembre-décembre 2007, p. 419-431.

154 *Cf.* Chapitre 1, section 2.1.2.

155 Henry DONNEAUD, « La Communauté des Béatitudes : de l'appel monastique au témoignage missionnaire », *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, t. CXVI/3, n° 463, juillet-septembre 2015, p. 99-116 ; Henry DONNEAUD, « Le cas de la Communauté des Béatitudes : mûrir la nouveauté en l'intégrant dans la Tradition vivante », dans Roberto FUSCO, Giancarlo ROCCA et Stefano VITA (dir.), *La svolta*

nouvelle plurivocationnelle, la Communauté des Béatitudes, et, à travers une série de publications, il donne accès à de précieuses informations qui intéressent l'histoire et la progression événementielle de la problématique se rapportant à la confusion des états au sein d'une fondation de structure unitaire. Ces quelques noms peuvent paraître peu nombreux en regard de la prolifération des ouvrages traitant du phénomène des nouvelles communautés religieuses au sein du catholicisme contemporain[156]. À ce propos, il faut souligner trois choses. D'une part, notre étude ne relève pas, en premier ressort, du domaine de l'histoire, même si nous nous intéressons à un phénomène historique. D'autre part, nous nous sommes volontairement limité à ne mentionner que ces noms qui auront une utilité immédiate dans la suite de notre parcours. Par conséquent, la liste n'est pas exhaustive. Enfin, au vu de la connaissance que nous avons acquise, au fil des ans, sur le sujet des fondations postconciliaires, et considérant la volumineuse documentation réunie au gré de

---

dell'innovazione. Le nuove forme di vita consacrata, Città del Vaticano / Roma, Urbania University Press, coll. « Grandi Opere », 2015, p. 183-195 ; Henry DONNEAUD, « Marthe Robin au carrefour des communautés nouvelles », dans Jean-François GALINIER-PALLEROLA, Philippe FORO et Augustin LAFAY (dir.), *Les laïcs prennent la parole. La participation des laïcs aux débats ecclésiaux après le concile Vatican II. Actes du colloque organisé par le Centre Histoire et Théologie (Laboratoire Histoire, Théologie, Religions), à l'Institut Catholique de Toulouse du 30 janvier au 1er février 2014,* Paris, Parole et Silence, coll. « Histoire et Théologie », 2014, p. 339-360.

156 Des titres complémentaires peuvent être trouvés dans notre bibliographie, à la section 1.1. Nombre d'entre eux seront rapportés au gré de notre présentation. À titre indicateur, nous pouvons, à tout le moins, mentionner les contributions significatives d'auteurs tels que Raymond DARRICAU et Bernard PEYROUS, « Les communautés nouvelles en France, 1967-1987 », *Nouvelle revue théologique*, nº 109, 1987, p. 712-729 ; Bernard PEYROUS et Hervé-Marie CATTA, *Qu'est-ce que le Renouveau charismatique. D'où vient-il ? Où va-t-il ? Enquête sur le Renouveau charismatique aujourd'hui*, Paris, Groupe Fleurus-Mame, 1999, 348 p. ; Bernard PEYROUS, « La Vierge Marie et les communautés nouvelles », dans Société française d'études mariales, *La Vierge Marie dans l'enseignement de la théologie et la catéchèse mariale adulte,* Paris / Montréal, Médiaspaul, coll. « Études mariales », 2002, p. 86-101 ; Bernard PEYROUS, *Vie de Marthe Robin*, Paris, Ed. de l'Emmanuel / Éd. Foyer de Charité, 2006, 362 p. ; Bernard PEYROUS et Hervé-Marie CATTA, *Le feu et l'espérance. Pierre Goursat, fondateur de la Communauté de l'Emmanuel*, Paris, Éd. de l'Emmanuel, 2006 [2e éd.], 240 p. ; Bernard PEYROUS, « Les communautés nouvelles en France (1970-2010). Un essai d'évaluation », dans Roberto FUSCO, Giancarlo ROCCA et Stefano VITA (dir.), *La svolta dell'innovazione. Le nuove forme di vita consacrata,* Città del Vaticano / Roma, Urbaniana University Press, coll. « Grandi Opere », 2015, p. 37-49 ; Yves-Marie HILAIRE, « L'apostolat des laïcs au XXe siècle », *Communio*, vol. XXVIII, nº 2, mars-avril 2003, p. 77-85 ; Ludovic LALOUX, *Passion, tourment ou espérance ? Histoire de l'Apostolat des laïcs, en France, depuis Vatican II*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2002, 410 p. ; Gérard CHOLVY (dir.), *Nouveaux mouvements et nouvelles communautés. VIIIe Université d'été d'histoire religieuse, Arras (Pas-de-Calais 12-15 juillet 1999)*, Montpellier, Université Paul Valéry, Centre Régional d'Histoire des Mentalités, coll. « Carrefour d'histoire religieuse », 1999, 223 p. ; Catherine MASSON, « De l'Action catholique aux communautés nouvelles : les transformations de l'apostolat des laïcs en France », dans Catherine MASSON, *Les laïcs dans le souffle du Concile,* Paris, Cerf, coll. « Histoire », 2007, p. 228-264.

nos recherches, nous sommes en mesure de dire – dans les limites de nos connaissances, des zones géographiques et des sphères linguistiques qui sont les nôtres –, que de rigoureuses études historiques, générales et particulières, sont toujours souhaitées dans le domaine ici traité.

C) Apport et originalité de notre étude

Nous venons de brosser le tableau des parutions à teneur historique qui, dans une perspective lointaine ou rapprochée, intéressent et nourrissent notre étude. Leur apport à notre réflexion a d'ores et déjà été noté. La suite de notre parcours l'illustrera à de nombreuses occasions. Mais, en retour, quel est l'apport et l'originalité de notre propre étude dans le champ de la discipline historique consacrée, d'une part, à l'évolution de la vie religieuse au cours des siècles et, d'autre part, au renouveau de celle-ci en contexte contemporain moyennant l'adoption d'une configuration communautaire originale qualifiée de plurivocationnelle ?

Ayant clairement souligné que notre étude relève prioritairement du champ théologique, il n'en demeure pas moins qu'une théologie qui se propose « d'étudier l'Église en sa vie », comme le dit Congar, non seulement prend en compte le donné observable et considère la vie comme un authentique « lieu théologique »[157], mais, dans l'intérêt de l'histoire, le travail du théologien est également apte à informer le champ de l'historien et à l'enrichir de sa spécificité. Sur ce plan, l'apport et l'originalité de notre étude est à situer à deux niveaux qui, pour chacun, comportent de nouveaux horizons à explorer.

Dans la ligne de l'histoire longue, nous avons souligné que les grands parcours historiques auxquels nous avons eu recours omettent, à peu de choses près, d'insérer dans les pages de l'histoire celle qui se rapporte aux communautés religieuses de fondation récente. Cette page s'écrit, pourtant, depuis près d'une cinquantaine d'années et le phénomène, peut-être mal étayé, il est vrai, ne peut être ignoré ni esquivé. De ce point de vue, notre étude présente l'intérêt suivant. Prenant pour point de départ et d'arrivée les rapports entre les

---

[157] Yves CONGAR, *Vraie et fausse réforme de l'Église*…, p. 17-18.

états des fidèles au sein des communautés nouvelles plurivocationnelles, le passage par la longue histoire, qu'il nous sera donné de faire à plusieurs reprises, en lien avec la vie religieuse et les états des fidèles dans l'Église, permet de créer des liens entre l'histoire passée et celle qui a cours actuellement. L'un des apports originaux de notre étude se situe précisément là, à la conjonction des temps. Cet aller-retour entre le passé et le présent invite à explorer, avec une profondeur nouvelle, certains liens qu'il nous aura été donné de discerner. Pour ne prendre qu'un exemple, celui des couples mariés au sein des fondations plurivocationnelles et les questions d'ordre théologique et canonique que cette réalité suscite, ce sujet doit encore faire l'objet d'une étude approfondie. La perspective immédiate ne suffit pas. Il faut encore réfléchir à ces questions et à leurs enjeux à partir de l'histoire passée, celle des origines de la vie votive, de même que celle du Moyen Âge qui a vu surgir un phénomène apparenté. Nous croyons que les informations glanées en cours d'étude et les voies indiquées par notre analyse seront en mesure de dessiner les contours d'éventuels projets de recherches qui pourront, à leur façon, enrichir la réflexion ici amorcée[158].

Ce qui vient d'être dit au sujet de l'histoire longue vaut, tout autant, pour l'histoire plus courte qui se rapporte à l'étude du phénomène contemporain. Les nouvelles communautés religieuses ont fait l'objet de quelques incursions historiques, mais celles-ci demeurent, pour l'instant, insuffisantes. Sur ce plan, sans doute plus encore que sur le précédent, nous estimons que notre étude est en mesure d'apporter un éclairage original. Une large part de notre travail est de nature descriptive. Nous décrivons, d'un côté, la vie actuelle des fondations plurivocationnelles, avec leurs réussites et leurs échecs, puis, d'un autre côté, nous cherchons à caractériser les différents états des fidèles préalablement constitués dans l'Église. Cette analyse descriptive des communautés nouvelles plurivocationnelles et des états des fidèles dans l'optique de Vatican II permet de constituer un pan ou, du moins, d'esquisser les traits, du portrait de l'Église dans sa phase historique actuelle. Là encore, nous pensons que notre étude nous permettra d'indiquer un certain nombre de voies à explorer pour enrichir la réflexion commune, théologique et aussi historique, qui doit être poursuivie.

---

158 Nous verrons, sur ce point, nos propositions formulées au chapitre 8, section 2.3.1.

9.1.1.2 OUVRAGES DE NATURE SOCIOLOGIQUE

Aux côtés des ouvrages de nature historique, nous plaçons ceux qui sont de nature sociologique, catégorie à laquelle se rattache également la littérature de type psychosociologique[159]. Trois grandes catégories de littérature peuvent permettre de répartir et de regrouper les ouvrages consultés.

A) Les classiques de la sociologie religieuse

En premier lieu, notre étude a profité de certaines approches et d'un certain nombre d'ouvrages que l'on pourrait qualifier de classiques de la sociologie religieuse[160]. Nous pensons, en particulier, aux études de Jean Séguy[161], de Max Weber[162], d'Ernst Troeltsch[163] et aussi de Paul-André Turcotte[164] qui – parmi d'autres auteurs[165] – appréhendent, à l'aide

---

159 *Cf. Supra*, section 5.1, où nous avons déjà fourni une liste d'ouvrages de nature psychosociologique.

160 Nombre de ces ouvrages sont rapportés dans la bibliographie, aux sections 1.1, 2.4 et 4.3.

161 Jean SÉGUY, « Pour une sociologie de l'ordre religieux », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, nº 57, 1, janvier-mars 1984, p. 55-68 ; Jean SÉGUY, « La socialisation utopique aux valeurs », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, nº 50, 1, juillet-septembre 1980, p. 7-21 ; Jean SÉGUY, *Christianisme et Société. Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, Paris, Cerf, coll. « Sciences humaines et religions », 1980, 334 p. ; Jean SÉGUY, « La protestation implicite. Groupes et communautés charismatiques » *Archives de Sciences sociales des Religions*, vol. 48, nº 2, 1979, p. 187-212 ; Jean SÉGUY, *Lettre à Jacqueline*, nº 3, séminaire, Paris, E.P.H.E. (6e section), ronéotypé, 1973-1974, 45 p. ; Jean SÉGUY, « Une sociologie des sociétés imaginées : monachisme et utopie », *Annales E.S.C.*, nº 2, mars-avril 1971, p. 328-354; Jean SÉGUY, « La dynamique interne des groupes informels », dans René METZ et Jean SCHLICK (dir.), *Les groupes informels dans l'Église*, Deuxième colloque du Cerdic, Strasbourg, 13-15 mai 1971, Strasbourg, Cerdic-Publications, coll. « Hommes et Église », nº 2, 1971, p. 37-71.

162 Max WEBER, *Sociologie des religions*, [Textes réunis et traduits par Jean-Pierre Grossein - Introduction de Jean-Claude Passeron], Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Sciences humaines », 1996, 545 p.; Max WEBER, *Économie et société*, t. I, Paris, Plon, coll. « Recherches en sciences humaines », nº 27, 1971, 650 p.; Max WEBER, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, coll. « Recherches en sciences humaines », nº 19, 1965, 537 p.; Max WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, suivi d'un autre essai*, Paris, Plon, coll. « Recherches en sciences humaines / Études de sociologie de la religion », nº 17 / Tome premier - Première partie, 1964, 321 p.

163 Ernst TROELTSCH, « Christianisme et société. Conclusion des Soziallehren », *Archives de Sociologie des Religions*, nº 11, 1961, p. 15-35.

164 Paul-André TURCOTTE, « Le monachisme dans l'Église et la société. Une perspective de sociologie historique », dans Jason ZUIDEMA (dir.), *Understanding the Consecrated Life in Canada. Critical Essays on Contemporary Trends,* Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, coll. « Éditions SR », nº 38, 2015, p. 65-89; Paul-André TURCOTTE avec la collaboration de Arthur LAMBERT, « Das Mönchstum und der religiöse Orden nach Max Weber und Ernst Troeltsch / Le monachisme et l'ordre religieux chez Max

de diverses conceptualités sociologiques (groupements de virtuoses ascétiques, groupements volontaires utopiques, groupements protestataires, groupements à l'intersection de l'Église et de la secte, radicalisme religieux, etc.), les formes de vie sociétales auxquelles nous avons donné, dès les premières lignes de notre étude, le nom générique de « communautés religieuses »[166]. Nous y aurons fréquemment recours.

B) Les ouvrages consacrés aux nouvelles communautés religieuses en général

En second lieu, nous avons fait usage d'ouvrages sociologiques se rapportant plus spécifiquement aux nouvelles communautés religieuses. De ce point de vue, les études poussées sont plutôt rares. Il existe, bien sûr, des analyses, aujourd'hui datées, qui ont accompagné et documenté l'éclosion du phénomène durant les deux ou trois premières

---

Weber et Ernst Troeltsch », *Claretianum*, vol. III (LIII), 2012, p. 428-503 ; Paul-André TURCOTTE, « Le monachisme dans la sociologie de Max Weber et de Ernst Troeltsch », *Claretianum*, vol. III (LII), 2012, p. 405-427 ; Paul-André TURCOTTE, « The Religious Order as a Cognitive Minority in the Church and in Society », *Social Compass*, vol. 48, nº 2, juin 2001, p. 169-191 ; Paul-André TURCOTTE, *Instransigeance ou compromis. Sociologie et histoire du catholicisme actuel*, Saint-Laurent (Québec), Fides, coll. « Héritage et projet », nº 51, 1994, 455 p.; Paul-André TURCOTTE, « À l'intersection de l'Église (compromis) et de la secte (radicalité), l'ordre religieux », dans Paul-André TURCOTTE, *Intransigeance ou compromis. Sociologie et histoire du catholicisme actuel,* Montréal, Fides*,* coll. « Héritage et projet »*,* nº 51, 1994, p. 329-355; Paul-André TURCOTTE, « À l'intersection de l'Église et de la secte, l'ordre religieux », *Sociologie et sociétés*, vol. XXII, nº 2, octobre 1990, p. 65-80 ; Paul-André TURCOTTE, *L'éclatement d'un monde. Les Clercs de Saint-Viateur et la révolution tranquille*, Montréal, Bellarmin, 1981, 366 p.

165 Tels Jean-Pierre ALBERT, « Virtuose religieux », dans Régine AZRIA et Danièle HERVIEU-LÉGER, *Dictionnaire des faits religieux,* Paris, Quadrige / Presses Universitaires de France, 2010, p. 1276-178 ; Yann BILLEFOD, « Le radicalisme évangélique. À la recherche d'une définition », *Esprit & Vie*, nº 243, janvier 2012, p. 36-45 ; Bernard DENAULT, « Sociographie générale des communautés religieuses au Québec (1837-1970). Éléments de problématique », dans Bernard DENAULT et Benoît LÉVESQUE, *Éléments pour une sociologie des communautés religieuses au Québec*, Sherbrooke / Université de Sherbrooke et Montréal / Presses de l'Université de Montréal, 1975, p. 15-117 ; Julien FREUND, *Sociologie de Max Weber*, Paris, Presses universitaires de France, 1968, 256 p. ; Michael HILL, *The religious order. A study of virtuoso religion and its legitimation in the nineteenth-century Church of England*, London, Heinemann Educational, 1973, 344 p.; Jean-Philippe PERREAULT, « En quête de radicalité. Religieux et religion dans la société de consommation », *Lumen Vitae*, vol. LXXI, nº 2, 2016, p. 129-140; Jean RÉMY, « Sociologie des groupes informels. Théorie sociologie des groupes informels en vue de préparer une analyse des problèmes de l'Église », dans René METZ et Jean SCHLICK (dir.), *Les groupes informels dans l'Église*, Deuxième colloque du Cerdic, Strasbourg, 13-15 mai 1971, Strasbourg, Cerdic-Publications, coll. « Hommes et Église », nº 2, 1971, p. 11-36; Jean-Paul ROULEAU, « Mouvements et ordres religieux aujourd'hui », dans Jean-Paul ROULEAU et Jacques ZYLBERBERG (dir.), *Les mouvements religieux aujourd'hui. Théories et pratiques*, Montréal, Bellarmin, coll. « Les Cahiers de recherches en sciences de la religion », vol. 5, 1984, p. 175-205.

166 *Cf. Supra*, section 1.

décennies qui suivirent le concile Vatican II. Les écrits de Martine Cohen[167] ou encore de Monique Hébrard[168], sans compter des travaux plus restreints – mais non moins pertinents – que nous avons pu glaner au fil de nos recherches[169], sont de cet ordre. Par ailleurs, il faut mentionner les recherches menées par la sociologue américaine Patricia Wittberg[170]. Ses travaux ont pour intérêt d'adopter un angle d'approche large, alliant la description sociodémographique et les explications sociodynamiques. Tout en demeurant centré sur le phénomène étatsunien, son cadre théorique peut être exporté et adapté ailleurs. Toujours aux États-Unis, quelques autres études sociologiques – dont celles produites par CARA (Center for Applied Research in the Apostolate) –, essentiellement descriptives, alliant des données démographiques et statistiques à diverses catégories heuristiques se rapportant à la réalité scrutée, permettent de prendre la mesure du phénomène des communautés

---

167 Martine COHEN, « Vers de nouveaux rapports avec l'institution ecclésiastique : L'exemple du Renouveau charismatique en France », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 62, nº 1, juillet-septembre 1986, p. 61-79 ; Martine COHEN, « Le renouveau charismatique en France ou l'affirmation des catholicismes », *Christus*, vol. 33, nº 131, juillet 1986, p. 261-279.

168 Monique HÉBRARD, « Un nouvel état d'esprit. Des communautés qui bougent », *Christus*, nº 179, juillet 1998, p. 264-273 ; Monique HÉBRARD, « Vie communautaire : nouvelles formes contemporaines »…, col. 636-653 ; Monique HÉBRARD, *Les Charismatiques*, Paris / Montréal, Cerf / Fides, coll. « Bref », 1991, 126 p. ; Monique HÉBRARD, *Les nouveaux disciples. Dix ans après. Voyage à travers les communautés charismatiques. Réflexions sur le renouveau spirituel*, Paris, Le Centurion, 1987, 378 p. ; Monique HÉBRARD, *Nouveaux itinéraires des communautés charismatiques. Supplément à « Les nouveaux disciples »*, Paris, Le Centurion, 1982, 32 p. ; Monique HÉBRARD, *Les nouveaux disciples. Voyage à travers les communautés charismatiques*, Paris, Le Centurion, 1979, 284 p.

169 Yves-Marie BLAIS, *Documents de recherches sur les nouvelles œuvres mixtes dans l'Église*, demandé par Mgr Paul Grégoire, archevêque de Montréal, Canada, 31 août 1984, 179 p. ; Yvonne BERGERON, *Fuir la société ou la transformer ? Deux groupes de chrétiens parlent de l'Esprit*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet », nº 32, 1986, 250 p.; Guy JOBIN et Alain LEMIRE, *Communauté religieuse et communauté nouvelle. Valeurs des jeunes membres*, travail remis à Denys Delâge, Laboratoire de recherche I et II (SOC-18879), Québec, Université Laval, Département de sociologie, 31 mars 1992, 70 p. + Annexe ; Stéphan BONIN, *Les communautés nouvelles : un nouveau souffle pour l'Église*, travail présenté à Yvonne Bergeron pour le cours THL 707 – « Église et monde », Sherbrooke, Université de Sherbrooke, 1er février 1994, 43 p.

170 Patricia A. WITTBERG, « New Catholic Religious Orders in the United States », Site internet World Religions and Spirituality (WRSP), https://wrldrels.org/wp-content/uploads/2018/06/New-Religious-Orders-in-the-United-States.pdf (consulté le 3 janvier 2019), mis en ligne le 21 juin 2018, 14 p. ; Patricia WITTBERG, « New Religious Communities in the United States », dans Roberto FUSCO et Giancarlo ROCCA (dir.), *Nuove forme di vita consacrata,* Rome, Urbaniana University Press*,* coll. « Grandi opere », 2010, p. 141-161; Patricia A.WITTBERG, « Emerging religious communities and lay movements », *Horizon [Journal of the National Religious Vocation Conference]*, Spring 2007, vol. 32, nº 3, p. 4-9; Patricia WITTBERG, « Deep Structure in Community Cultures: The Revival of Religious Orders in Roman Catholicism », *Sociology of Religion*, nº 58, 1997, p. 239-259; Patricia WITTBERG, « "Real" Religious Communities: A Study of Authentication in New Roman Catholic Religious Orders », *Religion and the Social Order*, nº 6, 1996, p. 149-174; Patricia WITTBERG, *The Rise and Decline of Catholic Religious Orders…,* 423 p.

émergentes (*emerging communities*) et d'esquisser des avenues interprétatives[171]. Enfin, une étude à caractère sociologique a également été produite en Australie et s'inscrit dans la même veine que les études réalisées aux États-Unis[172]. Dans tous ces cas, les fondations de type plurivocationnel sont traitées parmi les diverses autres formes d'agrégations catholiques. Enfin, il convient de faire mention de notre propre analyse sociodémographique des nouvelles communautés catholiques, basée sur le premier recensement international dirigé par Giancarlo Rocca, dénombrement préliminaire auquel nous avons contribué, principalement pour la partie canadienne[173]. Ce travail, qui s'inscrit dans le sillage de nos travaux antérieurs, comportait, pour nous, un double objectif. Le premier était d'offrir, pour la première fois dans l'histoire récente de l'Église, des indicateurs statistiques en mesure de fonder l'ordre de grandeur – non négligeable, mais en même temps parfois surévalué – du phénomène postconciliaire. Le second objectif visait – en amont – l'étude que nous présentons ici. Nous estimions nécessaire et, dans le cadre de nos recherches doctorales, opportun d'étayer le phénomène des communautés nouvelles plurivocationnelles, d'abord, en lui fournissant une base chiffrée et, ensuite, en cherchant à définir le concept employé – et d'autres avec lui – de manière claire et univoque. Cela nous a permis, au terme, de situer les fondations plurivocationnelles en regard des autres agrégations qui leur sont apparentées, mais devant également en être distinguées. Cette caractérisation typologique et démographique des communautés nouvelles plurivocationnelles s'est révélée utile dans la suite de notre parcours. Nous y avons recouru plus haut et nous y renvoyons, plus largement, à titre de publication complémentaire à la présente étude.

---

171 Patricia A. WITTBERG et Mary L. GAUTIER (eds.), *Emerging U.S. Communities of Consecrated Life Since Vatican II,* Third Edition, Center for Applied Research in the Apostolate (CARA), Georgetown University, Washington DC, 2017, 133 p.; Mary E. BENDYNA (ed.), *Emerging Communities of Consecrated Life in the United States*, Second Edition, Center for Applied Research in the Apostolate (CARA), Georgetown University, Washington DC, 2006, 126 p.; Mary E. BENDYNA (ed.), *Emerging Religious Communities in the United States*, Center for Applied Research in the Apostolate (CARA), Georgetown University, Washington DC, 1999, 136 p.; Bernard SEIF, « Emerging Religious Communities », *Sisters Today*, vol. 66, nº 3, May 1994, p. 188-195; Marlene WEISENBECK, « Emerging Forms of U.S. Religious Life », *Review for Religious*, vol. 55, nº 4, July - August 1996, p. 396-413.

172 Carmel LEAVY et Rosalie O'NEILL, *Gathered in God's Name. New Horizons in Autralian Religious Life*, Crossing Press, Darlinghurst / The Institute of Religious Studies, Strathfield, 1996, 172 p.

173 Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 309-394.

C) Les études de cas

En dernier lieu, il faut faire mention des recherches sociologiques, comme celle que nous avons réalisée en 1996[174], qui sont centrées sur des études de cas. C'est un point de départ utile en ce qu'ils permettent, par la suite, d'appliquer les grilles de lecture développées à d'autres réalités apparentées. En ce qui regarde les communautés nouvelles plurivocationnelles, une seule étude de cas nous est connue. Il s'agit de l'étude analytique conduite par Jean-Yves Lanne-Fontaine sur la Communauté des Béatitudes[175]. Cette recherche, de type sociodémographique, s'inscrit dans la foulée des transformations structurelles qu'a vécues cette communauté à partir de 2008-2009, situation sur laquelle nous reviendrons plus loin[176]. Les confusions et les tensions entre les membres d'états différents sont au cœur des transformations évoquées et elles sont clairement abordées par Lanne-Fontaine dans une optique sociologique. L'étude n'offre pas de solutions immédiates. Son mérite tient plutôt dans le portrait qu'il offre d'une communauté aux prises avec les difficultés qui sont au centre de notre problématique.

D) Apport et originalité de notre étude

À l'égard des ouvrages de nature sociologique, nous indiquons, à l'instar du domaine précédent, l'apport et l'originalité de notre étude. D'un côté, dans l'optique d'une théologie de la vie qui fait, en plus, appel à des compétences disciplinaires variées – Hervé Legrand, antérieurement cité, parlait au sujet de l'ecclésiologie d'une « discipline carrefour[177] » – nous sommes redevables aux études sociologiques prémentionnées. Nous les retrouverons

---

174 Rick VAN LIER, *Les nouvelles communautés religieuses dans l'Église catholique du Québec…,* 309 p. ; Rick VAN LIER, « Des nouvelles communautés religieuses au Québec… », p. 235-258. Dans ce sillage, parmi d'autres titres, nous mentionnons également les articles suivants : Rick VAN LIER, « Églises locales, communautés anciennes et communautés nouvelles. Jalons pour un dialogue fécond », *Lumen Vitae*, vol. LXII, nº 4, 2007, p. 391-403 ; Rick VAN LIER, « Communautés nouvelles et nouvelles formes de vie consacrée… », p. 97-114 ; Rick VAN LIER, « Entre tradition et innovation… », p. 219-233.

175 Jean-Yves LANNE-FONTAINE [avec l'aide des étudiants de l'IUT de Lisieux dirigés par Omer Soumbou, Université de Caen-Basse Normandie], *Radiographie communautaire. Socio-démographie de la Communauté des Béatitudes*, Enquête par questionnaires février-mars-avril 2014, 2014, 170 p.

176 *Cf.* Chapitre 1, section 3.2.

177 Hervé LEGRAND, « Le statut pluridisciplinaire de l'ecclésiologie… », p. 334. *Cf.* Supra, section 5.3.

au fil des chapitres. D'un autre côté, dans la perspective décrite plus haut, où nous disions que notre approche comportait un large pan descriptif du phénomène étudié et des états des fidèles dans l'Église, l'analyse que nous nous proposons de faire n'est pas étrangère aux propos et, dans une certaine mesure, aux méthodes employées par la sociologie, même si nous demeurons principalement sur le terrain de la théologie. Nous verrons, plus loin, comment, au sein du macrocosme ecclésial et des microcosmes communautaires, une institution religieuse comme l'Église catholique définit ses membres, en les catégorisant par états, de manière à en pouvoir réguler les rapports. Les idéations religieuses, quant à elles, envisagées du point de vue proprement théologique, se verront scrutées, déconstruites, évaluées, puis situées dans un ensemble de croyances interagissantes et déterminantes du point de vue des structures de l'Église et celui de la vie de ses membres. Nous verrons également comment, à travers le temps, la constitution des états dans l'Église se modèle, dans certains cas, sur les états existants dans la société ambiante ou, dans d'autres cas, comment l'Église agit sur les configurations sociales suivant les époques. Nous pouvons penser, par exemple, aux structures de la société médiévale et à la théorie des « ordines »[178]. Bref, l'intérêt et la visée de notre étude sont prioritairement théologiques, nommément ecclésiologiques, mais, précisément en raison de la nature de cette dernière discipline à l'intérieur du champ de la théologie, l'étude que nous menons est également de nature à informer le domaine sociologique sur les fonctionnements de l'institution ecclésiale et des communautés visées.

9.1.2 Littérature de nature canonique

L'analyse du phénomène des nouvelles communautés religieuses et, en particulier, le cas singulier des fondations plurivocationnelles, a déjà fait l'objet d'un certain nombre de considérations[179]. Nous laissons de côté les problématiques canoniques très précises mentionnées plus haut, à la section 5.2. Nous concentrons plutôt notre attention sur les publications relatives au canon 605 et des potentielles « nouvelles formes de vie consacrée » dont il est question dans ce canon.

---

178 *Cf. Infra*, section 9.3.1.2.

179 *Cf. Supra*, section 5.2.

9.1.2.1 LES COMMENTAIRES INTERPRÉTATIFS DU CANON 605 SUR LES « NOUVELLES FORMES DE VIE CONSACRÉE »

Dans la section indiquée ci-haut, nous avons dit que la liste des ouvrages rapportés est imposante, mais loin d'être exhaustive[180]. À vrai dire, au vu de la prolifération de la littérature sur ce sujet, puis des occasions que nous avons eues de nous entretenir à ce propos avec certains canonistes en lien avec le dossier des nouvelles communautés religieuses[181], il nous apparaît que l'on atteint, en quelque sorte, un point de saturation dans les études portant sur le canon 605. Cela est d'autant plus vrai que *Vita consecrata* statue, en plusieurs de ses numéros, sur certains enjeux cruciaux relatifs, notamment, aux fondations de type plurivocationnel[182]. Sur ce plan, deux éléments peuvent être retenus. D'une part, le célibat fait partie des éléments essentiels de la vie consacrée et constitue une condition *sine qua non* pour approuver d'éventuelles nouvelles formes de vie consacrée. D'autre part, par voie de conséquence, l'Église ne peut faire entrer dans la catégorie canonique de la vie consacrée les formes de vie évangélique qui incluent des membres mariés. La mixité des sexes, quant à elle, bien que ne soulevant pas de questions de fond, suscite cependant des réserves d'ordre prudentiel et, en règle générale, la tendance actuelle va dans le sens d'une réorganisation des communautés unitaires en branches distinctes selon les sexes et aussi selon les états[183]. Parmi les canonistes de renom qui soutiennent ces positions et qui, il faut le présumer avec une certaine vraisemblance, ont pu peser dans les

---

180 Sur les ouvrages de nature canonique, nous verrons également notre bibliographie, à la section 1.2.

181 Nous pensons, par exemple, à l'entrevue réalisée avec le père Sebastiano Paciolla, O.Cist., canoniste et sous-secrétaire de la CIVCSVA, au Vatican, le 6 avril 2011. *Cf*. Sebastiano PACIOLLA, « Les nouvelles communautés, précisions terminologiques et pratique du Dicastère »…, p. 243-251, ainsi que Leonello LEIDI, « Connaître et discerner les nouvelles formes de consécration »…, p. 30-43 et Leonello LEIDI, « Discernimento, accompagnamento… », p. 80-101. Le père Leonello Leidi, c.p., que nous n'avons pas rencontré, est responsable, à la CIVCSVA, de l'approbation des nouveaux instituts de vie consacrée et des nouvelles sociétés de vie apostolique, de même que des nouvelles formes de vie consacrée. *Cf*. Site internet de la CIVCSVA, http://www.congregazionevitaconsacrata.va/content/vitaconsacrata/it/congregazione/competenze.html (consulté le 3 janvier 2019).

182 *Cf*. JEAN-PAUL II, « Exhortation apostolique post-synodale *Vita consecrata*… », n^{os} 12c, 14b, 18c, 32c et 62.

183 Les articles précités de Paciolla et de Leidi en traitent explicitement. Nous y reviendrons, à nouveau, au chapitre 1, section 1.2.4 ainsi qu'au chapitre 8, section 2.3.2.8, sur le modèle structurel et canonique des « Familles ecclésiales de vie consacrée ».

orientations en cours, nous pouvons mentionner Velasio de Paolis[184], professeur émérite de droit canonique aux universités pontificales urbanienne et grégorienne, qui fut, de plus, consulteur auprès de plusieurs dicastères romains, dont la Congrégation pour les Instituts de vie consacrée et les sociétés de vie apostolique (CIVCSVA)[185]; Gianfranco Ghirlanda[186], professeur émérite à l'Université pontificale grégorienne et également consulteur à la CIVCSVA [187]; puis, le canoniste français Michel Dortel-Claudot[188], durant trente ans professeur invité à l'Université pontificale grégorienne et figure reconnue pour ses interventions en matière de vie consacrée, particulièrement dans le dossier concernant les fondations postconciliaires, lui aussi consulteur à la CIVCSVA[189]. Dans ce paysage juridique qui apparaît, somme toute, assez uniforme ou, du moins, dont les options tendent,

---

184 Velasio DE PAOLIS, « Le nuove forme di vita consacrata »…, p. 19-38 ; Velasio DE PAOLIS, « 7. Annotazioni e riflessioni sulle nuove forme di vita consacrata (can. 605) », dans Velasio DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa…,* p. 167-197 ; Velasio DE PAOLIS, « Le nuove forme di vita consacrata et le nuove forme di vita monastica »…, p. 138-163. Une note se reportant à De Paolis dans le texte de Giancarlo ROCCA, « La consécration des couples… », p. 79, note 72, semble confirmer nos vues. Rocca renvoie à l'article suivant : Velasio DE PAOLIS, « L'identità dela vita consacrata. Dal Vaticano II all'esortazione apostolica postsinodale "Vita Consecrata" », *Informationes SCRIS*, vol. 22, nº 2, p. 87-124.

185 Décédé en 2017, Velasio de Paolis fut notamment consulteur à la CIVCSVA durant les années où se tinrent le Synode sur la vie consacrée, en 1994, et la publication de *Vita consecrata*, en 1996. *Cf.* ÉGLISE CATHOLIQUE, *Annuario pontificio*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, pour les années 1993 à 1997, liste des consulteurs (*consultori*), publiée sous la rubrique « Congregazione per gli istituti di vita consacrata et le Società di vita apostolica »).

186 Gianfranco GHIRLANDA, « Nuove forme di vita consacrata in relazione al can. 605 », dans Roberto FUSCO et Giancarlo ROCCA (dir.), *Nuove forme di vita consacrata…,* p. 55-71 ; Gianfranco GHIRLANDA, « Les formes de consécration à la lumière du nouveau Code », *Documents Épiscopat…,* 11 p. ; Gianfranco GHIRLANDA, « Charisme et statut juridique des mouvements ecclésiaux », dans CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS / COLLECTIF, *Don de l'Esprit. Espérance pour les hommes…*, p. 115-130 ; Gianfranco GHIRLANDA, « Critères d'ecclésialité pour la reconnaissance des mouvements ecclésiaux par l'évêque diocésain » dans CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS [PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS] / COLLECTIF, *Les mouvements ecclésiaux dans la sollicitude pastorale des évêques*…, p. 201-130.

187 Gianfranco Ghirlanda fut consulteur à la CIVCSVA, de même qu'au Conseil pontifical pour les laïcs (CPL), en particulier durant les années 1993 à 1997. En 2018, son nom figure toujours au nombre des consulteurs à la CIVCSVA. *Cf.* ÉGLISE CATHOLIQUE, *Annuario pontificio*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, pour les années 1993 à 1997, liste des consulteurs (*consultori*), publieé sous les rubriques « Congregazione per gli istituti di vita consacrata et le Società di vita apostolica » et « Pontificio consiglio per i laici ») ; pour l'année 2018, uniquement sous la rubrique « « Congregazione per gli istituti di vita consacrata et le Società di vita apostolica ».

188 Michel DORTEL-CLAUDOT, *Communautés nouvelles et liberté d'association dans l'Église*…, 78 p. ; Michel DORTEL-CLAUDOT, « Les communautés nouvelles », *Documents Épiscopat…,* 15 p.

189 Décédé en 2018, Michel Dortel-Claudot fut consulteur à la CIVCSVA, notamment durant les années 1993 à 1997. *Cf.* ÉGLISE CATHOLIQUE, *Annuario pontificio*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, pour les années 1993 à 1997, liste des consulteurs (*consultori*), publieé sous les rubriques « Congregazione per gli istituti di vita consacrata et le Società di vita apostolica ».

en général, à converger dans le sens qui vient d'être indiqué, surgit néanmoins une figure d'exception, Marie-Aleth Trapet[190]. Docteur en droit canonique, sa thèse a porté sur l'interprétation du canon 605. Elle est l'une des rares à sortir des rangs et, comme nous l'avons rapporté plus haut[191], à proposer une voie nouvelle qui consisterait à élargir la notion de vie consacrée de manière à « permettre à des époux d'accéder à un statut public de vie consacrée[192] ». Peu connue des milieux canoniques, aux dires de Dortel-Claudot[193] – qui, par ailleurs, se permet d'y référer[194] –, la thèse soutenue par Trapet a le grand mérite d'inviter à la table des discussions canoniques d'éventuels théologiens. Ces derniers, estimons-nous, se sont peut-être trop peu fait entendre sur les questions évoquées, laissant le champ libre aux considérations et aux déterminations canoniques au détriment d'études approfondies sur ce qui définit, sur le plan théologique, la notion actuellement usitée de « vie consacrée »[195].

9.1.2.2 APPORT ET ORIGINALITÉ DE NOTRE ÉTUDE

L'apport de la science canonique à notre étude sera notable et constante. Non seulement au regard de la forme juridique revêtue par les fondations plurivocationnelles, mais également

---

190 Marie-Aleth TRAPET, *Pour l'avenir des nouvelles communautés…*, 223 p. ; Marie-Aleth TRAPET, « Les communautés nouvelles interrogent la vie religieuse », dans COMMISSION ÉPISCOPALE FRANÇAISE DE L'ÉTAT RELIGIEUX, CONFÉRENCE FRANÇAISE DES SUPÉRIEURES MAJEURES ET CONFÉRENCE DES SUPÉRIEURS MAJEURS DE FRANCE, *Vie religieuse et communautés nouvelles…,* p. 69-79 ; Marie-Aleth TRAPET, *Le ministère de discernement de l'évêque face aux recherches nouvelles de vie consacrée…,* 483 p. ; Marie-Aleth TRAPET, *L'interprétation du canon 605 du Code de droit canonique…*, 115 p.

191 *Cf. Supra*, section 3 et 5.2.

192 Marie-Aleth TRAPET, Pour l'avenir des nouvelles communautés…, p. 185.

193 Il est vrai que le nom de Trapet revient peu en termes de publications nouvelles, outre les titres venant d'être rapportés. Le seul indice que nous avons à ce sujet vient d'une correspondance personnelle avec Michel Dortel-Claudot. Ce dernier écrivait : « Je ne connais pas personnellement Marie-Aleth Trapet. J'ignore si elle est encore de ce monde mais, comme vous, j'ai entendu dire qu'elle était décédée… Elle est peu connue du réseau des canonistes français de la vie consacrée. Au Comité Canonique de la CORREF (Conférence des religieux et religieuses de France) dont je suis membre depuis plus de 40 ans, on ne cite jamais son nom » (Lettre de Michel-Dortel Claudot à Rick van Lier, Lyon, 28 octobre 2012, 1 p.).

194 Michel DORTEL-CLAUDOT, « Les communautés nouvelles », *Documents Épiscopat…,* p. 7.

195 Sur ce plan, nous verrons une partie de l'article de Giancarlo ROCCA, « La consécration des couples… », p. 78-80 (« Tentatives pour repenser le problème ? »), où l'auteur relate les différents points de vue en présence et les tentatives faites, par certains auteurs – dont Anna Pedretti et Rick van Lier –, pour dépasser les seuls arguments canoniques.

du point de vue des états des fidèles. Ces derniers sont préalablement déterminés au sein de l'Église, ce qui a des incidences et comporte des implications immédiates dans le dossier qui nous occupe. Le concept d'« état », comme il sera spécifié en cours d'étude, est d'abord une notion de nature sociojuridique auquel se greffent, ensuite, des considérations de nature théologique. Ces deux composantes, canoniques et théologiques, déterminent ensemble les places et les fonctions de tout un chacun dans l'Église, puis dans les communautés nouvelles plurivocationnelles[196]. La prise en compte de la dimension canonique et les facteurs déterminants qui s'y rapportent constitue donc un aspect incontournable pour l'étude que nous poursuivons.

Cela dit, le discernement ecclésial actuel relatif aux communautés nouvelles plurivocationnelles ne peut se limiter à des questions de droit et à des réaménagements structurels. Il faut, préalablement, se pencher sur les facteurs théologiques qui sont en jeu. Ceux-ci, bien qu'ils soient pris en compte, nous apparaissent parfois insuffisamment explicités, évalués et aussi critiqués. Sur ce plan, dans les paramètres qui sont les nôtres, nous tenterons de mettre en relief ces aspects théologiques en allant au-delà des conventions et aussi des divergences canoniques. Sans nécessairement résoudre les problèmes inhérents aux rapports entre les états des fidèles, notre étude cherchera à décrire et à situer sur le large échiquier ecclésial les principales pièces se rapportant à la problématique en cause. Là se situe l'une des originalités de notre apport en regard de la sphère canonique.

9.1.3 Littérature de nature théologique, nommément ecclésiologique

L'arrière-plan historique et canonique que nous venons d'esquisser nous conduit, enfin, à traiter du sujet propre de notre étude : les implications théologiques, nommément ecclésiologiques, se rapportant à la problématique des tensions et des confusions inhérentes à l'expérience de la communion des états au sein d'un certain nombre de communautés nouvelles plurivocationnelles à travers le monde. De ce point de vue, la littérature

[196] Nous reviendrons, de façon explicite et critique, sur le concept d'« état » au chapitre 8, section 1.2.2.2 (…) A.

théologique consacrée au thème des nouvelles communautés religieuses dans l'Église et, en particulier, celles de type plurivocationnel, peut être répartie en deux grandes zones d'intérêts et de questionnements[197].

9.1.3.1 LES OUVRAGES ECCLÉSIOLOGIQUES GÉNÉRAUX

Le premier type de littérature ecclésiologique consacré au sujet qui nous occupe, appréhende les groupements ecclésiaux étudiés dans une perspective globale, c'est-à-dire en tant qu'ils constituent des réalités groupales ou, si l'on veut, des associations de fidèles (*cf*. *CIC* can. 298-329), au sens large de l'expression, relevant des dimensions mystérique et structuro-organique de l'Église. L'ecclésiologie globale des communautés nouvelles et des mouvements ecclésiaux, suivant les dénominations adoptées par les divers auteurs, ne forme pas, en tant que telle, le sujet premier de notre étude. Cependant, nous ne pouvons en faire abstraction. Les communautés nouvelles plurivocationnelles, plus directement visées, et les fidèles qui y appartiennent, ressortent, au premier chef, de la sphère ecclésiale qui les englobe. La modélisation des rapports entre l'Église et ces associations de fidèles peut, pour ainsi dire, être comprise en termes de relations macro et microcosmiques. Cet item sera abordé, de manière très précise, à la section 2.2.1.2 du chapitre 1, où il sera question du « lieu ecclésiologique » des fondations nouvelles et plurivocationnelles. La problématique et la littérature qui s'y rapporte regardent spécialement la tentation, pouvant survenir dans certaines fondations de ce type, de se croire et de se présenter comme le « tout » de l'Église ou, comme le diront certains, d'être l'Église en miniature ou l'actualisation de l'Église-Peuple de Dieu.

C'est au point de jonction entre l'Église et l'ecclésialité des fondations plurivocationnelles que nous pouvons situer les principaux ouvrages auxquels nous avons recours. Parmi ceux-ci, nous retrouvons notamment les écrits de Laurent Villemin[198], d'Alphonse Borras[199], de

---

197 L'ensemble des ouvrages à teneur théologique, et nommément ecclésiologique, se rapportant aux fondations nouvelles et plurivocationnelles, est présenté dans la bibliographie, à la section 1.3. Nous rapportons, ici, certains des titres les plus importants.

198 Laurent VILLEMIN, « La paroisse, les diocèses et les nouveaux mouvements », *Études*, t. 405, décembre 2006, p. 635-646 ; Laurent VILLEMIN, « L'éclosion des nouveaux mouvements. Une question à l'ecclésiologie », *Revue Lumen Vitae*, vol. LXII, nº 4, 2007, p. 367-377 ; Laurent VILLEMIN, « Les

Massimo Faggioli[200], d'Arturo Cataneo[201], de Piero Coda[202], d'Angelo Scola[203], de Luc Forestier[204], sans oublier l'apport remarqué de Joseph Ratzinger qui a suscité de nombreux commentaires[205]. Au nombre des thématiques abordées, et qui se recoupent dans ces

---

mouvements et les associations de fidèles dans la mission de l'Église », *Documents Épiscopat*, Secrétariat général de la Conférence des évêques de France, nº 8, 2011, 22 p.

199 Alphonse BORRAS, « Vie associative des fidèles et vie paroissiale », *Esprit & Vie*, nº 246, avril 2012, p. 2-13 (partie I) et nº 248, juin 2012, p. 2-14 (partie II) ; Alphonse BORRAS, *Les communautés paroissiales…,* 342 p. ; Alphonse BORRAS, « Pour un ridimensionamento », *Vie consacrée*, nº 4, 1999, p. 232-249 ; Alphonse BORRAS, « Le droit canonique et la vitalité des communautés nouvelles »…, p. 200-218 ; Alphonse BORRAS, « À propos des "communautés nouvelles". Réflexions d'un canoniste »…, p. 228-246.

200 Massimo FAGGIOLI, « Inclusion and Exclusion in the Ecclesiology of the New Catholic Movements », dans Dennis M. DOYLE, Timothy J. FURRY et Pascal D. BAZZELL (ed.), *Ecclesiology and Exclusion. Boundaries of Being and Belonging in Postmodern Times*, New York, Orbis Books - Maryknoll, 2012, p. 199-213; Massimo FAGGIOLI, « Tra chiesa territoriale e chiese personali. I movimenti ecclesiali nel post-concilio Vaticano II », *Cristianesimo nella storia*, vol. XXIV, nº 3, settembre 2003, p. 677-704.

201 Arturo CATTANEO, « Mouvements et communautés nouvelles dans les Églises particulières », dans CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS [PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS] / COLLECTIF, *Pasteurs et mouvements ecclésiaux. Séminaire d'études pour évêques [Rocca di Papa, 15-17 mai 2008]*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, coll. « Laïcs aujourd'hui », nº 14, 2010, p. 49-72; Arturo CATTANEO, , « I movimenti ecclesiali: aspetti ecclesiologici », *Annales theologici*, vol. 11, nº 2, 1997, p. 401-427.

202 Piero CODA, « Les nouvelles communautés ecclésiales et les nouveaux mouvements, don de l'Esprit. Une réflexion théologique », dans CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS / COLLECTIF, *Don de l'Esprit. Espérance pour les hommes. Rome, Pentecôte, 30 mai 1998. Rencontre du Saint-Père avec les Mouvements Ecclésiaux et les Communautés Nouvelles*, Nouan-le-Fuzelier, Éd. des Béatitudes, 1999, p. 67-91.

203 Angelo SCOLA, « La réalité des mouvements dans l'Église universelle et dans l'Église locale », dans CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS / COLLECTIF, *Don de l'Esprit. Espérance pour les hommes. Rome, Pentecôte, 30 mai 1998. Rencontre du Saint-Père avec les Mouvements Ecclésiaux et les Communautés Nouvelles*, Nouan-le-Fuzelier, Éd. des Béatitudes, 1999, p. 93-113.

204 Luc FORESTIER, « Les "critères d'ecclésialité" de Jean-Paul II au pape François, une réflexion de Luc Forestier », *La Documentation catholique*, nº 2527, juillet 2017, p. 48-60.

205 Joseph RATZINGER, « Les Mouvements d'Église et leur lieu théologique [allocution du 27 mai 1998] », *La Documentation catholique*, nº 2196, 17 janvier 1999, p. 81-92. Au nombre des commentaires suscités, nous mentionnons, en particulier, les écrits de Dominique WAYMEL, *Joseph Ratzinger et l'Église. La place des nouveaux mouvements*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Théologie à l'université », nº 32, 2014, 616 p. et Dominique WAYMEL, « Les mouvements et associations de fidèles dans l'ecclésiologie de Joseph Ratzinger », *Nouvelle revue théologique*, t. 136, nº 4, octobre-décembre 2014, p. 577-595, ainsi que ceux de Josef CLEMENS, « Le Pape Ratzinger et les mouvements », *La Documentation catholique*, nº 2418 / nº 4, 15 février 2009, p. 179-190 et Josef CLEMENS, « Les mouvements ecclésiaux et les nouvelles communautés dans la pensée du cardinal Joseph Ratzinger. Un geste que nous n'avions pas prévu », dans *L'Osservatore Romano* [éd. française], jeudi 23 mai 2013, nº 21, p. 6-7 ; Paul Joseph CORDES, *Benedetto XVI ispira i nuovi movimenti e le realtà ecclesiali. Il punto sulla situazione teologico-pastorale*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2012, 80 p.; Stalislaw RYLKO, « Mouvements ecclésiaux et communautés nouvelles dans l'enseignement de Jean-Paul II et de Benoît XVI », dans CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS [PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS] / COLLECTIF, *Pasteurs et mouvements ecclésiaux. Séminaire d'études pour évêques [Rocca di*

ouvrages – sur lesquels nous aurons l'occasion de revenir plus en détail dans la section prémentionnée du chapitre 1 –, il y a celle de la relation entre les communautés hiérarchiques et les communautés associatives, de même que celles qui regardent les rapports entre institution et charisme, la christologie et la pneumatique, la hiérarchie et la prophétie, sans omettre la thématique de l'inscription des fondations nouvelles dans l'activité missionnaire de l'Église.

Toujours sur un plan ecclésiologique, mais avec une approche plus pratique et descriptive des forces, des faiblesses et des sources de tensions marquant les interactions entre les associations étudiées et les diverses autres réalités regroupées sous l'étiquette globale d'« Église » (Église universelle, Églises locales ou diocèses, paroisses, instituts religieux anciens, mouvements ecclésiaux divers, etc.) nous retrouvons également les écrits de Daniel Cadrin[206], de Robert Pléty[207], de Guzmán Carriquiry Lecour[208], de Dominique Rey[209] et certaines de nos propres contributions[210]. Ces derniers auteurs et leurs ouvrages offrent un complément informé sur certains points litigieux étudiés par les auteurs précédemment nommés.

Papa, 15-17 mai 2008], Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana*,* coll. « Laïcs aujourd'hui »*,* nº 14, 2010, p. 19-32.

206 Daniel CADRIN, « La relation des paroisses aux mouvements, communautés nouvelles et congrégations : de nouveaux liens à inventer ? », dans Marc PELCHAT, *Réinventer la paroisse*, Montréal / Paris, Médiaspaul, 2015, p. 179-204.

207 Robert PLÉTY, *Église ordinaire et communautés nouvelles : un problème de communication*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994, 184 p.

208 Guzmán M. CARRIQUIRY LECOUR, « Paroisses et mouvements », dans COLLECTIF, *Paroisses et nouvelle évangélisation. L'apport des mouvements ecclésiaux et nouvelles communautés*, Actes du IVe Colloque de Rome, Paris, Éd. de l'Emmanuel, 2009, p. 53-88.

209 Dominique REY, « Mouvements ecclésiaux et communautés nouvelles. Espérances et défis », *Documents Épiscopat,* Secrétariat général de la Conférence des évêques de France*,* nº 12, 2008, 14 p.

210 Rick VAN LIER, « Églises locales, communautés anciennes et communautés nouvelles. Jalons pour un dialogue fécond »…, p. 391-403 ; Rick VAN LIER, « Communautés anciennes, communautés nouvelles : forces, défis et points de convergence », *Bulletin CRC [Conférence religieuse canadienne]*, vol. 6, nº 3, automne 2009, p. 4-7, texte également paru dans *Lien des moniales [Service des Moniales de France]*, fascicule nº 179, octobre 2009, 20 p.

9.1.3.2 LES OUVRAGES ECCLÉSIOLOGIQUES SPÉCIFIQUES

Les ouvrages à teneur théologique, nommément ecclésiologique, abordant les fondations postconciliaires, en général, et les fondations plurivocationnelles, en particulier, et ce, de manière globale, sont complétés par un certain nombre de publications qui intéressent la problématique des rapports interétatiques de manière plus spécifique. Ce genre d'études intéresse plus directement le propos de notre travail. À ce niveau, il est d'abord possible de repérer certaines questions théologiques particulières qui demandent à être considérées. Ensuite, nous pouvons dégager deux grandes orientations ou lignes de force théologique qui marquent la réflexion sur le thème étudié. Ceci nous permettra de montrer, *in fine*, la pertinence d'une étude centrée sur la notion d'« état » en amont des autres approches tout aussi pertinentes et nécessaires.

A) Des questions théologiques particulières à considérer

Derrière les diverses difficultés et problématiques, pratiques autant que canoniques, qui ont été soulignées jusqu'ici[211], gît un nombre équivalent, voire supérieur, de questions théologiques. Il n'est pas de notre propos de les rapporter toutes, encore moins de leur apporter des solutions immédiates. Suivant l'un des objectifs assignés à notre étude et les limites consenties de notre apport[212], nous estimons qu'il convient, dans un premier temps, de chercher à délimiter les contours et à identifier les principales composantes d'une problématique donnée. Dans un second temps, sur cette base, il sera possible d'envisager des voies de résolution. Ayant précisé cela, il n'en demeure pas moins qu'il y a un double questionnement théologique, déjà abordé plus haut[213], qui nous accompagera tout au long de notre parcours et sur lequel nous reviendrons plus spécifiquement à la fin. Il s'agit, d'une part, du fondement théologique du célibat évangélique dans la détermination de l'état religieux ou de la vie consacrée et, d'autre part, de la possibilité, ou non, d'y intégrer des

---

211 *Cf. Supra*, sections 5.1 et 5.2.

212 *Cf. Infra*, section 10.1.

213 *Cf. Supra*, sections 3 et 5.2.

personnes mariées engagées, à la suite du Christ, dans une vie évangélique de type plurivocationnel.

Dans le premier cas, relatif au célibat évangélique, la littérature consacrée à cet item va, en règle générale, dans le sens indiqué au numéro 32c de *Vita consecrata*, où il est dit que la « chasteté parfaite pour le Royaume » est considérée à bon droit comme la « porte » de toute la vie consacrée et que ceci fait « partie de l'enseignement constant de l'Église ». Sans nier cet aspect et, en définitive, sans nous y opposer, nous pensons néanmoins que cette position, considérée traditionnelle, mériterait d'être davantage scrutée. Une part de notre travail[214] et de la littérature à laquelle nous nous reportons s'intéresse à cet item. Nous pensons, par exemple, à la vaste étude de Peter Brown, consacrée au thème de la virginité, du célibat et de la continence dans le christianisme primitif[215]. L'auteur y affirme, entre autres, qu'il devait s'écouler près d'un siècle avant qu'il se trouvât des disciples pour adopter le célibat en se réclamant de l'exemple de Jésus[216]. En contexte conciliaire, cette fois, où fut discutée la place de l'état religieux au sein de l'Église, nous verrons s'affronter des visions aux implications antagonistes entre Jean Daniélou[217], tenant d'un fondement divin immédiat de la vie religieuse en capitalisant, en particulier, sur l'aspect du célibat[218] et Mgr André-Marie Charue[219], qui contestera ces vues, particulièrement au regard des conséquences ecclésiologiques que celles-ci comportent[220]. Enfin, toujours à titre d'exemple, nous nous attarderons, à plus d'une reprise, aux analyses théologiques

---

214 *Cf.* Chapitre 5, sections 6.2, ainsi que 8.1.1.1 (…) B et 8.1.3.3 (…) B ; Chapitre 6, sections 3.1 et 3.2 ; Chapitre 8, sections 1.3.2.2 (…) D et 1.3.2.8.

215 Peter BROWN, *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1995, 597 p.

216 Peter BROWN, *Le renoncement à la chair*…, p. 67.

217 Jean DANIÉLOU, « La place des religieux dans la structure de l'Église », dans Guilherme BARAÚNA et Yves M.-J. CONGAR (dir.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 51c, tome III, 1966, p. 1173-1180.

218 Jean DANIÉLOU, « La place des religieux dans la structure de l'Église »…, p. 1174-1175.

219 [André-Marie CHARUE], *Carnets conciliaires de l'évêque de Namur, A.-M. Charue*, par Leo DECLERCK et Claude SOETENS (éd.), Louvain-la-Neuve, Publications de la Faculté de théologie de Louvain-la-Neuve, coll. « Cahiers de la Revue théologique de Louvain », nº 32, 2000, 316 p. ; André-Marie CHARUE, « La vocation à la sainteté dans l'Église [Intervention conciliaire] », dans Joseph ARTASUN *et al.*, *Les religieux aujourd'hui et demain*, Paris, Cerf, coll. « Problèmes de vie religieuse », nº 20, 1964, p. 93-96.

220 *Cf.* [André-Marie CHARUE], *Carnets conciliaires*..., p. 135-136 et 142.

proposées par Jean-Marie Roger Tillard[221] au sujet de la vie religieuse. En lien avec la question évoquée, ce dernier, sans méconnaître que le célibat apparaît historiquement comme une valeur essentielle du projet des religieux, refuse néanmoins d'échafauder sa théologie de la vie religieuse sur la seule base et à partir du quasi unique prisme du célibat[222]. Ces quelques auteurs, sans s'inscrire en faux contre les tendances théologiques et les positions magistérielles dominantes dans le cours de l'histoire passée et contemporaine, invitent néanmoins à considérer la question traitée avec nuance et à faire place à une largeur de vues qui sache embrasser du regard d'autres valeurs évangéliques impliquées dans ce que l'on finira par nommer, après le Concile, la « vie consacrée ».

Le cas précédent constitue la première des deux facettes d'une problématique unique. Dans un article où nous présentons le *status quaestionis* relatif à l'engagement des personnes mariées au sein des communautés nouvelles plurivocationnelles[223], nous parlions de la nécessité d'emprunter deux voies cooccurrentes afin d'éclairer et, ultimement, de résoudre l'imbroglio théologique, aux conséquences canoniques, qui mine le dossier qui nous occupe. Nous parlions nommément d'une *via negativa*, consistant à présenter les arguments en défaveur de l'inclusion des couples mariés dans le cadre conceptuel de la « vie consacrée », ainsi que d'une *via positiva*, qui est encore à réaliser, cherchant à développer en faveur des couples concernés une théologie adaptée à leur réalité, quitte à ce que cela implique de recourir à des cadres conceptuels différents. Un certain nombre d'auteurs, que nous rapporterons en cours d'étude, se sont intéressés à ce dernier aspect. Giancarlo Rocca, dont nous avons déjà rapporté plusieurs publications[224] sur ce sujet précis, en traite explicitement, mais principalement du point de vue historique et sociologique. C'est un point de départ utile, et le passage par l'histoire est nécessaire, cela ne fait aucun doute, mais ces approches demeurent insuffisantes lorsqu'il s'agit de développer une théologie

---

221 Nous profiterons, en particulier, du livre déjà mentionné de Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde…*, 460 p. Sur l'importance de la contribution de Tillard au domaine étudié et sur les raisons pour lesquelles nous nous référerons, avec une certaine abondance, à sa pensée dans notre étude, nous verrons nos remarques au chapitre 5, section 3.1.2.3.

222 *Cf.* Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde…*, p. 97.

223 Rick VAN LIER, « L'engagement des couples mariés… », p. 127-145. Nous en avons sommairement traité plus haut. *Cf. Supra*, section 3.

224 *Cf. Supra*, section 9.1.1.1 (…) A.

positive et utile aux couples visés. Qu'avons-nous trouvé de mieux ? Étant donné que ce thème est sans doute crucial dans le dossier des communautés nouvelles plurivocationnelles, mais secondaire au vu de l'ensemble du sujet traité dans notre étude, nous n'avons pas mené une recherche bibliographique exhaustive en ce sens. Il n'en demeure pas moins que nous avons glané en cours de recherche un certain nombre d'ouvrages traitant de cette question en relation directe ou indirecte avec le cas des fondations plurivocationnelles.

De ce nombre, nous soulignons, en particulier, la contribution de David S. Crawford, dans une publication de source doctorale, consacrée au mariage et à la *sequela Christi*[225]. Cette étude, qui met notamment en relief l'apport de Vatican II sur la vocation universelle à la sainteté, appréhende le rapport, longtemps hiérarchisé, entre l'état du célibat et celui du mariage, par le biais de la suite du Christ (*sequela Christi*). Le sujet des « conseils évangéliques » et, en particulier, celui qui se rapporte à la virginité, à la chasteté (parfaite) ou encore au célibat, est traité en filigrane. Il en ressort, d'une part, que l'état du mariage peut être vu comme une authentique voie de perfection évangélique et, d'autre part, que l'on ne peut plus admettre la malsaine compétition entre ce dernier état et les autres états des fidèles, nommément les religieux et les clercs, suivant la logique de l'échelle ou de la hiérarchie des états de perfection.

Dans une ligne semblable, nous pouvons également rapporter l'ouvrage d'Antonio Maria Sicari, intitulé *Laïcs et conseils évangéliques. Jésus nous a appelés ses amis*[226]. La question

---

225 David S. CRAWFORD, *Marriage and the Sequela Christi. A Study of Marriage as a « State of Perfection » in the Light of Henri de Lubac's Theology of Nature and Grace*, Rome, Lateran University Press, 2004, 319 p. Le résumé se lit ainsi : « The claim that marriage is a path to holiness at first seems striking only for its banality. What Christian after Vatican II would question that this is so ? And yet David Crawford in this study uncovers the ambiguity harbored in such a claim. To be sure, each of spouses is called to the way of perfection found in the sequela Christi; but is each so called only as an individual, or is marriage state as such a way of perfection ? Crawford argues that the dominant trends in neither preconciliar nor postconciliar thought enable us consistently to defend an interior relationship between marriage as such and the following of Christ. He finds the key to realizing this interior relationship in Henri de Lubac's theology of "nature of grace." Important for Crawford is de Lubac's notion of "paradox", whereby the fundamental desire of human nature is intrinsically oriented to other – centeredness – and as such is already nuptial in character. Thus the desire of human fulfillment that is basic to "nature" carries an innate dynamic for self-emptying, a paradox embodied in marriage and consecrated virginity in distinct but "circumincessive" ways » (Quatrième de couverture).

226 Antonio Maria SICARI, *Laïcs et conseils évangéliques. Jésus nous a appelés ses amis*, Toulouse, éd. du Carmel, coll. « Carmel Vivant », 2010, 175 p.

des « conseils évangéliques » tient, ici, une place centrale, et ces derniers sont saisis dans leurs aspects anthropologique et théologique fondamentaux. L'auteur aborde une question cruciale – nous en traiterons spécifiquement en cours d'étude[227] – qui regarde, d'une part, les fondements scripturaires et doctrinaux de la théologie des « conseils » et, d'autre part, leur attribution exclusive aux personnes relevant de la « vie consacrée ». Sicari plaide pour leur ouverture aux fidèles de tous les états de vie confondus, ce qui inclut également les personnes mariées, pour qui il existe « aussi un conseil spécifique de virginité, qui peut et doit être vécu jusque dans le mariage[228] ». Ce volume, provenant d'un religieux carmélitain, s'adresse autant aux personnes « consacrées » qu'aux « laïcs chrétiens, quelle que soit la "patrie spirituelle" (Mouvements, Associations, Communautés, Groupes, Équipes) dans laquelle l'Esprit Saint les réunit pour les faire goûter à l'unique Église[229] ».

Enfin, visant plus directement les mouvements et les communautés caractérisées par la pluralité des états, nous soulignons l'existence de deux volumes, où il est traité des couples mariés sur la base et dans le contexte de groupements concrets. Le premier volume, de Rafaella Pinassi Cardinali, *I focolarini sposati. Une « via nuova » nelle Chiesa*[230], se rapporte à l'expérience vécue par des époux appartenant au mouvement ecclésial des Focolari. L'approche de l'auteur privilégie, d'une part, une description historique du mouvement du point de vue des couples et des familles et comporte, d'autre part, des considérations de nature théologique qui permettent d'étayer, de ce point de vue, la « nouvelle voie » de consécration à Dieu *(« nuova via » di consacrazione a Dio*)[231] proposée par le Mouvement. Le second volume provient de Luigi Stucchi, *Sono consacrato sposato*[232], et traite de la consécration des conjoints à partir de l'expérience de la

---

227 *Cf*. Chapitre 5, section 8.1.3.3 (…) A.

228 Antonio Maria SICARI, *Laïcs et conseils évangéliques*…, p. 59. Un autre ouvrage du même l'auteur s'offre en complément à ce sujet : Antonio SICARI, *Matrimonio e verginità nella rivelazione. L'uomo di fronte alla « Gelosia di Dio »*, Milano, Jaca Book, coll. « Già e non ancora », 1978, 257 p.

229 Antonio Maria SICARI, *Laïcs et conseils évangéliques*…, p. 10.

230 Raffaelle PINASSI CARDINALI, *I focolarini sposati. Une « via nuova » nelle Chiesa*, Roma, Città Nuova Editrice, 2009, 274 p.

231 Raffaelle PINASSI CARDINALI, *I focolarini sposati*…, quatrième de couverture.

232 Luigi STUCCHI, *Sono un consacrato sposato. Meditazioni di don Luigi Stucchi*, Milano, ed. Città sul Monte, 1999, 106 p.

communauté plurivocationnelle milanaise dénommée « Piccolo Gruppo di Cristo ». Se présentant comme des « méditations (*meditazioni*) » de l'auteur, l'ouvrage présente une théologie de la sainteté et de la vie chrétienne, vécue en communauté religieuse, par des célibataires, des couples et des familles. Ces divers ouvrages rejoignent, à partir d'angles divers, l'un des aspects impliqués dans la problématique de la communion / confusion des états : la situation des couples. Cette dimension constitutive des réalités plurivocationnelles étudiées est à la fois l'une de ses notes les plus originales, mais également l'un des principaux points d'achoppement sur les plans théologique et canonique. Dans la partie finale de notre étude, nous y reviendrons plus spécifiquement. Nous présenterons, en outre, une esquisse théologique, basée sur quatre axes, destinée à ouvrir une voie adaptée à la réalité des couples votifs[233].

B) Une première ligne théologique marquante : la notion de « communion »

La notion de « communion », tel un slogan, apparaît avec constance, autant dans la littérature produite par les communautés nouvelles plurivocationnelles, concernées au premier chef, que par des auteurs divers pour traiter de cette réalité précise ou encore pour parler de la communion des fidèles au sein de l'Église dans son ensemble. Pour des raisons d'ordre méthodologique[234], ne pouvant pas traiter de la même manière, ni en même temps, de tous les concepts usités dans le domaine d'intérêt qui est le nôtre, la notion de « communion » ne connaîtra qu'un traitement sommaire. La recherche bibliographique, par conséquent, n'a pas fait l'objet d'une investigation poussée. Il n'en demeure pas moins que le concept de « communion », avec celui d'« état » et dans une certaine mesure aussi celui de « charisme », comme nous le verrons ci-après, revêt une valeur centrale en tant que concept « liant » les différents états des fidèles impliqués dans notre dossier. La littérature employée, rencontrée ou citée dans notre étude peut être distinguée en deux catégories.

Dans la première catégorie, nous retrouvons certains ouvrages qui ont pris de front le concept de « communion » et les questions suscitées par l'abondante diffusion et les

---

233 *Cf.* Chapitre 8, section 2.3.1.

234 *Cf. Supra*, section 8.2.2.2 (…) C.

applications variées de cette notion dans divers domaines de la vie ecclésiale. L'expression « ecclésiologie de communion », d'ordinaire rattachée à l'héritage de Vatican II, est sans doute la plus connue et employée en ce sens. Un volume comme celui de Jean Rigal, *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*[235], ou encore celui de Gilles Routhier, *Le défi de la communion. Une relecture de Vatican II*[236], sans compter ceux de Jean-Marie-Roger Tillard relatifs à ce thème[237], constituent des ressources précieuses pour approfondir cette notion et pour en faire un usage approprié. Dans cette dernière optique, comme nous l'avons noté antérieurement[238], un travail critique et une interprétation adéquate du concept de « communion », surtout à partir de Vatican II, reste toujours à faire. Cette indication, donnée par Routhier, s'applique particulièrement dans le cas qui nous occupe. Le caractère quasi incantatoire marquant l'usage de l'expression typée « communion des états » pour parler de la réalité interétatique étudiée, ne risque-t-il pas de faire de ce concept « un nouveau fourre-tout », dénoncé par Routhier, résonnant dans tous les sens, « parfois contradictoires ou opposés à ce que l'on trouve dans les textes conciliaires »[239] ? La question mérite d'être posée. Autrement dit, reprenant ici ce que nous avons dit au sujet du concept d'« état »[240], l'on gagnerait à considérer et à étudier le concept de communion « en soi », plutôt que de l'utiliser, sans plus, comme s'il allait toujours « de soi ». Ce travail critique par rapport à la conceptualité adoptée devra toutefois être réalisé dans un cadre différent, quoique complémentaire, au nôtre.

Dans la seconde catégorie de littérature, nous retrouvons des publications où la notion de « communion » est étudiée en lien avec les communautés nouvelles plurivocationnelles ou certains mouvements ecclésiaux qui partagent, avec ces dernières, le trait de la

---

235 Jean RIGAL, *L'ecclésiologie de communion*…, 392 p.

236 Gilles ROUTHIER, *Le défi de la communion*…, 307 p.

237 Jean-Marie Roger TILLARD, *Église d'Églises. L'ecclésiologie de communion*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », nº 143, 1987, 415 p. ; Jean-Marie Roger TILLARD, *Chair de l'Église, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion*, coll. « Cogitatio fidei », Paris, Cerf, nº 168, 1992, 168 p. ; Jean-Marie Roger TILLARD, *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », nº 191, 1995, 578 p.

238 *Cf. Supra*, section 8.2.2.1 (…) A.

239 Gilles ROUTHIER, *Le défi de la communion*…, p. 110.

240 *Cf. Supra*, section 8.1.1.

plurivocationnalité. Les ouvrages que nous avons recensés, dans l'espoir d'y trouver une approche analogue à la nôtre, c'est-à-dire centrée sur la notion d'« état », nous a conduit à deux constats.

D'une part, dans les limites de notre recherche bibliographique et à partir de l'angle d'approche que nous avons préconisé, nous constatons que nous n'avons pas rencontré d'ouvrage majeur spécifiquement consacré au concept de « communion » en relation avec les réalités plurivocationnelles étudiées. Tout au plus, nous avons trouvé une étude de maîtrise, réalisée à l'Institut catholique de Paris, en 1995, par Rémi Hublier. Intitulé *La communion ecclésiale. Regards sur l'« expérience fédérale » de l'A.C.I. et la « pratique communautaire » du Chemin Neuf*[241], l'auteur, se situant sur le terrain de la théologie pastorale et adoptant un regard ecclésiologique, étudie, dans un premier temps, la notion de « communion ecclésiale » dans le Nouveau Testament, chez les Pères de l'Église et, enfin, au concile Vatican II ainsi que dans des « documents catholiques postérieurs »[242]. Dans un deuxième temps, il s'intéresse à deux « expériences de communion ecclésiale » : celle de l'Action Catholique des Milieux Indépendants (A.C.I.), puis celle de la Communauté du Chemin Neuf[243]. Ce dernier cas a particulièrement retenu notre attention. À travers « quatre aspects de la communion ecclésiale au Chemin Neuf[244] », Hublier fait ressortir comment l'idéal de la communion s'incarne dans les pratiques communautaires et missionnaires de la Communauté, ceci se réalisant, concrètement, par le biais des personnes qui y sont engagées. En revanche, la communion entre les personnes n'est pas directement traitée sous l'angle de la communion des états. Il s'agit néanmoins d'un exemple d'étude qui, à partir de

---

241 Rémi HUBLIER, *La communion ecclésiale. Regards sur l'« expérience fédérale » de l'A.C.I. et la « pratique communautaire » du Chemin Neuf*, mémoire de maîtrise en théologie sous la direction de François Bousquet et de Henri-Jérôme Gagey (deuxième lecteur), Paris, Institut catholique de Paris, juin 1995, 120 p.

242 Rémi HUBLIER, *La communion ecclésiale…*, p. 7-45 (Première partie).

243 Rémi HUBLIER, *La communion ecclésiale…*, p. 46-89 (Deuxième partie).

244 Rémi HUBLIER, *La communion ecclésiale…*, p. 70 : « Après une présentation de la Communauté et de la Communion du Chemin Neuf, écrit-il, j'analyse quatre aspects de la communion ecclésiale vécue au Chemin Neuf : – La pratique communautaire : Lieu de participation en Jésus à la vie trinitaire ; – La pratique communautaire : Lieu d'« effectuation sociale » du Ressuscité ; – La pratique communautaire : Lieu d'expression d'un corps libre de disciples de Jésus ; – La pratique communautaire : Lieu d'apprentissage de la réconciliation reçue à la Croix. Un dernier paragraphe concerne la façon dont la communauté réfléchit le rapport entre communion et mission ».

la notion de « communion », tente de scruter, à l'aide de la loupe ecclésiologique, les pratiques communionnelles qui caractérisent la vie d'une fondation plurivocationnelle type.

D'autre part, au fil de nos lectures, nous avons constaté qu'il existe, ici et là, des sections d'études qui s'intéressent à la notion de « communion » dans la perspective interétatique qui est la nôtre. Nous retrouvons cela, par exemple, dans deux ouvrages portant principalement sur la notion de « charisme » – nous y reviendrons plus bas –, où cette dernière notion est adossée à celle de « communion ». Chez Felix Wagemans[245], la thématique des charismes est précédée et introduite par des considérations ecclésiologiques où l'auteur traite, d'abord, de l'idée de *communio* (*De communio-gedachte*)[246] et, ensuite, de la manière dont l'Église est conçue comme *communio* trinitaire à partir de l'expérience du mouvement des Focolari (*Kerk als trinitarische communio vanuit de Focolarebeweging*)[247]. Chez Innocent Nyirindekwe[248], nous retrouvons une section spécifiquement consacrée au « principe de *communio* comme garantie de coopération[249] », insérée à même son propos sur les charismes dans Église et dans des fondations de type plurivocationnel. À ce propos, les réalités ciblées sont identiques aux nôtres, à la différence toutefois que l'axe d'analyse adopté par l'auteur ne cible pas spécifiquement ou, en tout cas, prioritairement les rapports communionnels entre des fidèles d'états distincts. Son étude privilégie une analyse de type groupal ou institutionnel. Dans cette même ligne, au cœur d'une réflexion théologique plus large, proposée par Piero Coda[250], à l'occasion du Congrès mondial des mouvements ecclésiaux et des communautés nouvelles, en 1998, ce dernier commence par traiter du phénomène en vue en termes de « don de l'Esprit »,

---

245 Felix WAGEMANS, *Een onderzoek naar de begrippen communio, pneuma en charisma in de ecclesiologie, met een bijdrage van de theologie vanuit de Nieuwe Ecclesiale Bewegingen, in het bijzonder de Focolarebeweging en de Katholieke Charismatische Vernieuwing*, Verhandeling aangeboden tot het bekomen van de graad van licenciaat in de Godsdienstwetenschap, Leuven, Katholieke Universiteit te Leuven, Faculteit der Godgeleerdheid, 1993, 189 p.

246 Felix WAGEMANS, *Een onderzoek naar de begrippen communio, pneuma en charisma*…, p. 34-51.

247 Felix WAGEMANS, *Een onderzoek naar de begrippen communio, pneuma en charisma*…, p. 52-71.

248 Innocent NYIRINDEKWE, *Charisme et coopération dans l'Église. Profils théologiques et juridiques des rapports entre les mouvements ecclésiaux et les communautés institutionnelles*, Lugano/Paris, Faculté de théologie de Lugano/Parole et Silence, 2004, 412 p.

249 Innocent NYIRINDEKWE, *Charisme et coopération dans l'Église*…, p. 128-141,

250 Piero CODA, « Les nouvelles communautés ecclésiales et les nouveaux mouvements, don de l'Esprit. Une réflexion théologique »…, p. 67-91.

réalités charismatiques que l'auteur s'empresse ensuite de situer en lien avec « l'Église communion »[251]. Ce n'est « pas par hasard, écrit-il, si le phénomène charismatique des nouvelles communautés ecclésiales et des nouveaux mouvements est contemporain de l'enseignement de Vatican II sur l'ecclésiologie du Peuple de Dieu et sur la communion[252] ». Plus encore, poursuit-il, se référant à Giorgio Feliciani et à Jean Beyer qui s'expriment, de manière semblable, sur ce sujet : « les nouvelles communautés ecclésiales et les nouveaux mouvements, de par leur constitution, sont ouverts (en vertu du charisme qui les constitue) à toutes les vocations et à tous les états de vie existant au sein du peuple de Dieu[253] ». Reprenant les mots de Beyer, Coda note que ce dernier « a souligné, à ce propos, que "la notion même de communion, qui est une marque distinctive de l'Église vue comme mystère par le Concile Vatican II[254], ne peut pas être comprise si elle n'est pas rendue visible dans l'Église vivante. Il semble que ces formes nouvelles de communion soient nées précisément pour faire comprendre et expérimenter cette communion[255] ». Enfin, conclut Coda, « les nouvelles communautés ecclésiales et les nouveaux mouvements, à côté d'autres formes d'engagement et d'autres expériences, peuvent aller à la rencontre de ce besoin d'"écoles d'ecclésiologie de communion" (selon l'heureuse expression employée par Jean-Paul II au synode de Rome)[256] ».

Bref, ces titres et ces passages montrent comment la notion de « communion » et, en particulier, celle de l'« ecclésiologie de communion », sont en vogue. Cependant, l'ère du temps ne saurait prévaloir lorsqu'il s'agit de comprendre, avec la rigueur que cela implique,

---

251 Piero CODA, « Les nouvelles communautés ecclésiales et les nouveaux mouvements, don de l'Esprit. Une réflexion théologique »…, p. 82-86.

252 Piero CODA, « Les nouvelles communautés ecclésiales et les nouveaux mouvements, don de l'Esprit. Une réflexion théologique »…, p. 82.

253 Piero CODA, « Les nouvelles communautés ecclésiales et les nouveaux mouvements, don de l'Esprit. Une réflexion théologique »…, p. 83.

254 Sur ce point, nous verrons les remarques critiques faits plus haut. *Cf. Supra*, section 8.2.2.1 (…) A.

255 Piero CODA, « Les nouvelles communautés ecclésiales et les nouveaux mouvements, don de l'Esprit. Une réflexion théologique »…, p. 83-84. La version originale italienne du texte cité se trouve dans Jean BEYER, « I "Movimenti Ecclesiali" », *Vita consacrata*, vol. 23, nº 2, 1987, p. 156.

256 Piero CODA, « Les nouvelles communautés ecclésiales et les nouveaux mouvements, don de l'Esprit. Une réflexion théologique »…, p. 84 – l'auteur n'indique pas la source de l'expression citée. Sur les liens entre le concile Vatican II et les fondations plurivocationnelles, nous verrons nos remarques au chapitre 1, section 2.2.2.2, où nous tenterons de clarifier ce rapport sur les plans historique et théologique.

la conceptualité à laquelle l'on a si fréquemment recours. Bien que notre visée soit différente, nous ne pouvons qu'appeler de nos vœux, la suscitation d'études consacrées à cet item ou, le cas échéant, que de telles études soient portées à notre connaissance. Elles offriront, dans ce cas, un complément utile à l'étude présentée ici.

C) Une seconde ligne théologique marquante : la notion de « charisme »

La seconde ligne théologique développée par divers auteurs au regard de notre sujet, concerne la notion de « charisme ». Singulièrement étudiée au cours des années postconciliaires, notamment en lien avec les instituts de vie consacrée[257], cette notion connaît un déploiement particulier dans le cas qui nous occupe.

D'une part, récurremment interprété comme un « don de l'Esprit »[258], le phénomène des nouvelles communautés religieuses est envisagé dans une perspective proprement ecclésiologique où se joue, entre autres, une tension à réconcilier entre les dimensions institutionnelle et charismatique constitutives de l'unique Église (*cf*. *LG* 4). La contribution déjà mentionnée de Joseph Ratzinger, pour ne prendre que cet exemple, en traite explicitement[259]. Il en est de même, toujours à titre d'exemple, dans le cas de Marc Ouellet[260]. La liste des ouvrages consacrés à ce sujet – tout comme le sujet lui-même du reste –, pourrait être plus développée, mais là n'est pas notre intérêt premier.

D'autre part, tenant compte de l'horizon ecclésiologique dans lequel se déploient les fondations nouvelles, nous attirons l'attention sur les ouvrages qui usent de la notion de

---

257 *Cf*. Fernande VIENS, *Charismes et vie consacrée*, Rome, Typis Pontificae Universitatis Gregorianae, 1983, 275 p. ; Rick VAN LIER, *Comme des arbres qui marchent…*, 167 p. ; Rick VAN LIER, « À la source de l'arrimage : un charisme donné en partage »…, p. 29-44 ; Manuel RUIZ JURADO, « Vie consacrée et charisme des fondateurs », dans René LATOURELLE (dir.), *Vatican II. Bilan et perspectives vingt-cinq ans après (1962-1987),* Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, coll. « Recherches - Nouvelle série », nº 17, t. 3, 1988, p. 13-35 ; Jean-Marie Roger TILLARD, « Le dynamisme des fondations », *Vocation*, nº 295, 1981, p. 18-33.

258 Voir les titres rapportés ci-dessus.

259 Joseph RATZINGER, « Les Mouvements d'Église et leur lieu théologique… », p. 82-83, espace consacré à l'item « Institution et charismes », et p. 83-84, section intitulée « Christologie et pneumatologie ».

260 Marc OUELLET, « Le principe d'unité des charismes dans la vie et dans la théologie de l'Église », dans Marc OUELLET, *L'apport des mouvements ecclésiaux. Unité et diversité dans l'Esprit,* Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité, 2011, p. 21-63.

« charisme » au profit d'une théologie du « lien » entre les fidèles d'états divers. Sur ce plan, nous mentionnons quelques publications parues au cours des dernières années, en indiquant les liens qu'elles comportent avec notre propre sujet d'étude.

En ordre chronologique, nous mentionnons, en premier lieu, l'étude de licence en théologie, réalisée à la Katholieke Universiteit te Leuven, en Belgique, par Felix Wagemans. Précédée d'une première étude, réalisée en 1991, consacrée aux nouveaux mouvements spirituels (*De nieuwe spiritualiteitsbewegingen*) laïques (*lekenbewegingen*) au sein de l'Église catholique[261], cette dernière fut prolongée, deux ans plus tard, par une deuxième étude portant sur la compréhension des notions de « *communio, pneuma en* [et] *charisma* » en lien avec l'expérience des nouveaux mouvements ecclésiaux (*Nieuwe Ecclesiale Bewegingen*), en particulier celui des Focolari (*Focolarebeweging*), ainsi que celui du Renouveau charismatique catholique (*Katholieke Charismatische Vernieuwing*)[262]. Après avoir passé en revue la notion de « *communio* » et l'item de la pneumatologie aux fondements de l'Église (*De pneumatologische fundering van de Kerk*), Wagemans en vient à traiter des charismes vécus en communautés (*In gemeenschappen beleefde charisma's*)[263]. Cette section de son ouvrage rejoint plus directement notre propos, en ce que l'auteur, après avoir jeté un regard rétrospectif sur les différentes compréhensions et applications de la notion de « charisme » dans la vie de l'Église, montre comment, sous l'impulsion de Vatican II et à partir de l'enseignement magistériel de Paul VI (*Evangelica testificatio*, en 1971), la notion étudiée est employée pour parler de l'expérience initiale d'une ou même de plusieurs figures fondatrices, don de l'Esprit qui s'étend, par la suite, aux membres d'une communauté donnée. Il note, avec à-propos, comment cette ligne théologique s'est ensuite élargie, partant des traditions conventuelles pour englober, dans leurs sillages, les nouveaux mouvements ou communautés (*Overgang van kloostertraditie naar Nieuwe Bewegingen*)[264]. Sur ce plan, il insiste en particulier sur la suite radicale du Christ (*radicale*

---

261 Felix WAGEMANS, *De nieuwe spiritualiteitsbewegingen. Perspectieven tot vernieuwing van de spiritualiteit door de nieuwe lekenbewegingen in de katholieke Kerk*, Verhandeling aangeboden tot het bekomen van de graad van licenciaat in de Godsdienstwetenschap, Leuven, Katholieke Universiteit te Leuven, Faculteit der Godgeleerdheid, 1991, 161 p.

262 Felix WAGEMANS, *Een onderzoek naar de begrippen communio, pneuma en charisma*…, 189 p.

263 Felix WAGEMANS, *Een onderzoek naar de begrippen communio, pneuma en charisma*…, p. 137-160.

264 Felix WAGEMANS, *Een onderzoek naar de begrippen communio, pneuma en charisma*…, p. 153.

navolging), mouvement de marche qui, au sein des regroupements étudiés, tend à inclure des personnes célibataires et mariées[265]. Enfin, l'auteur évoque la problématique entourant l'institutionnalisation du charisme (*Institutionalisering van het charisma*)[266], aspect qu'il développe peu, de son propre aveu, mais qui demeure crucial pour les communautés concernées, comme nous aurons l'occasion de le voir en cours d'étude[267]. L'ouvrage de Wagemans, qui rejoint, d'un côté, certaines de nos recherches antérieures[268] et, d'un autre côté, nos recherches actuelles, semble avoir eu peu de rayonnement par la suite – dans les milieux francophones du moins. La langue de rédaction de l'auteur, le néerlandais (flamand), restreint, sans aucun doute, l'accès à cet ouvrage pour un lectorat exogène à cette sphère linguistique.

Toujours dans la ligne charismatique, nous soulignons la contribution, dans le domaine de l'ecclésiologie au croisement du droit canonique, de la thèse de doctorat d'Innocent Nyirindekwe, réalisée à Lugano, en Suisse, et publiée en 2004 : *Charisme et coopération en Église*[269]. Se basant, en large partie, sur la notion de « charisme », l'auteur entend contribuer « à l'étude de l'ecclésiologie de communion et du droit associatif ecclésial, particulièrement en ce qui concerne la compréhension de la nature des rapports entre les mouvements ecclésiaux et les communautés institutionnelles (ou communautés hiérarchiques : diocèses et paroisses) dans leurs dimensions théologiques et juridiques[270] ». Pour ce faire, il procède à « une analyse comparative des statuts propres de cinq communautés choisies en raison de la diversité de leur nature, de leurs profils intrinsèques et de leur spiritualité : 1. La Communauté de l'Emmanuel, 2. La Communauté des Béatitudes, 3. Le mouvement Comunione e Liberazione, 4. L'Opera di Maria (Mouvement

---

265 Felix WAGEMANS, *Een onderzoek naar de begrippen communio, pneuma en charisma*…, p. 154. Sur la suite « radicale » du Christ, nous verrons la proposition théologique que nous énonçons au chapitre 8, section 2.3.1.2 (…) C.

266 Felix WAGEMANS, *Een onderzoek naar de begrippen communio, pneuma en charisma*…, p. 159-160.

267 *Cf.* Chapitre 1, section 1.2.4 et chapitre 8, section 2.3.2.

268 *Cf.* Rick VAN LIER, *Comme des arbres qui marchent*..., 167 p. ; Rick VAN LIER, « À la source de l'arrimage : un charisme donné en partage »…, p. 29-44.

269 Innocent NYIRINDEKWE, *Charisme et coopération dans l'Église*…, 412 p.

270 Innocent NYIRINDEKWE, *Charisme et coopération dans l'Église*…, p. 20.

Focolari), 5. Le Chemin néocatéchuménal[271] ». Il sera noté que ces cinq cas de figure regroupent tous, bien que suivant des structures institutionnelles variables, des fidèles appartenant aux divers états constitués dans l'Église. Ces communautés ou ces mouvements – l'auteur emploie tantôt l'une, tantôt l'autre, des deux catégories nominales[272] – peuvent ainsi être identifiés à titre d'associations plurivocationnelles, suivant l'usage terminologique adopté dans notre étude. Dans cette perspective, à l'instar de Gianfranco Ghirlanda, de qui il tire une définition normative utile à son propos, l'auteur écrit :

> Synthétiquement nous pouvons considérer comme mouvements ecclésiaux « les formes associatives dont la racine et l'origine résident dans un don spécifique de l'Esprit, élément associant diverses vocations des deux sexes, de différents ordres et catégories de fidèles, caractérisés à la fois par la diversité d'âge et par des appartenances socioculturelles différentes. En outre, il existe chez eux une implication de la personne dans sa globalité, dans la mesure où est requis un style de vie particulier conforme au charisme, qui comporte souvent le partage des biens et la vie fraternelle en commun et, en tout cas, la soumission à une autorité, le dévouement à des œuvres apostoliques du mouvement, avec dans de nombreux cas, un élan missionnaire et une ouverture œcuménique prononcée »[273].

Ce passage atteste, d'une part, que l'auteur partage avec nous un même centre d'intérêt et que son étude se penche sur des réalités ecclésiales identiques ou similaires aux nôtres, et, d'autre part, qu'il cherche à éclairer les dynamiques relationnelles entre ces réalités et divers secteurs de la vie ecclésiale à partir de la théologie, dans une optique proprement ecclésiologique. Distinctement de notre approche toutefois – qui priorise l'étude de la

---

271 Innocent NYIRINDEKWE, *Charisme et coopération dans l'Église*…, p. 20.

272 Il s'en explique sommairement dans une partie intitulée « Approches terminologiques : mouvements ecclésiaux ou communautés nouvelles » (p. 30-33). Les réalités visées sont explicitement rattachées à la description groupale offerte dans *Vita consecrata*, au numéro 62b, où il est écrit que « [l]originalité des communautés nouvelles consiste souvent dans le fait qu'il s'agit de groupes d'hommes et de femmes, de clercs et de laïcs, de personnes mariées et célibataires, qui suivent un mode de vie particulier, inspiré parfois par l'une ou l'autre des formes traditionnelles [de vie consacrée] ou bien adapté en fonction des exigences de la société actuelle ». Nous croyons nécessaire, pour notre part, de distinguer entre les concepts de « mouvement ecclésial » et de « communauté nouvelle », particulièrement de type « mixte » et/ou « plurivocationnel ». Nous abordons et clarifions cette question dans Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 347-363.

273 Innocent NYIRINDEKWE, *Charisme et coopération dans l'Église…*, p. 26. La source du passage cité provient de Gianfranco GHIRLANDA, « Critères d'ecclésialité pour la reconnaissance des mouvements ecclésiaux par l'évêque diocésain » dans CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS [PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS] / COLLECTIF, *Les mouvements ecclésiaux dans la sollicitude pastorale des évêques*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, coll. « Laïcs aujourd'hui », nº 4, 2000, p. 202.

notion d'« état » –, Innoncent Nyirindekwe place au cœur de sa réflexion la notion de « charisme » et il en fait, parmi d'autres éléments, le socle commun et le principe unificateur des agrégations particulières de fidèles au sein de l'ensemble plus large qu'est l'Église. Ajoutons que la notion précédente et connexe de « *communio* » n'est jamais loin, comme dans le cas de Wagemans d'ailleurs, mais ce n'est pas sur cela que porte notre attention pour le moment. S'intéressant à la réciprocité entre ce qu'il nomme le « charisme de fondation », le « charisme originaire » ou encore, en allemand, le « *urcharisma* », et l'expression institutionnelle de ce charisme à travers les statuts des communautés considérées, l'auteur affirme que la « force agrégative » de ces dernières est précisément constituée par ce charisme qui « demeure l'élément central qui définit et donne forme à la structure de la communauté d'hommes et de femmes participant à une même grâce et une même vie. […] La sequela Christi qui se déploie à travers divers modes, ajoute-t-il ailleurs, trouve effectivement ici, dans le rôle unificateur du charisme, son style propre parmi d'autres. La réponse à sa propre vocation se traduit dans cette Sequela Christi dans sa diversité charismatique[274] ». Le recours à la notion de « charisme » mériterait une étude en soi[275]. Nyirindekwe en rend compte de manière adéquate, mais sa visée demeure essentiellement utilitaire. La notion employée tient lieu de clef de lecture théologique qui permet d'interpréter, sous cet angle, la vie des communautés nées – pour le dire en ces termes – de l'Esprit et non seulement de la libre et entière initiative d'une figure fondatrice quelconque.

À ces deux derniers titres, nous souhaitons en ajouter deux autres. Nos commentaires à leur propos seront toutefois succincts, puisque, contrairement aux cas précédents, nous n'avons pas pu accéder directement aux ouvrages concernés. La première de ces études est une thèse de doctorat, réalisée à la Faculté de droit canonique de l'Université pontificale grégorienne, à Rome, et publiée, en 2016, sous l'intitulé : *Les charismes dans l'Église et*

---

274 Innocent NYIRINDEKWE, *Charisme et coopération dans l'Église…*, p. 183 et 191.

275 C'est ce que nous retrouvons, par exemple, dans le texte de Albert VANHOYE, « Le problème biblique des "charismes" après Vatican II », dans René LATOURELLE (dir.), *Vatican II. Bilan et perspectives vingt-cinq ans après (1962-1987),* Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, t. 1, 1988, p. 441-467. Nous y aurons recours dans notre étude.

leur institutionnalisation canonique[276]. L'auteur, Yolanta Rzeczewska, membre de la Communauté du Chemin Neuf, estime que « le type de lien entre les charismes et les structures, loin d'être une question abstraite, touche en réalité la recherche des structures adéquates pour divers ministères, vocations et fondations naissantes dans l'Église et même de la nature de l'Église et de son droit ». Plus encore, explique-t-elle,

> [s]i le Concile [Vatican II] a resitué les charismes dans l'ecclésiologie, pour le Législateur suprême le but du Code est de créer un ordre dans la société ecclésiale qui les mette à la première place, avec l'amour et la grâce, en vue de leur épanouissement. En fait, le charisme semble contenir en lui-même des réponses, en tant qu'il s'avère doué d'un processus immanent porteur d'un programme à réaliser, tant à l'étape de sa première institutionnalisation que de son institutionnalisation canonique successive, ce qui est démontré surtout à travers le cas de l'institutionnalisation des charismes des laïcs, des ministres sacrés et de la vie consacrée, en leurs manifestations particulières[277].

La seconde étude dont nous voulons faire mention a été réalisée, sous la forme initiale d'une thèse doctorale, réalisée à la Theologische Fakultät de Paderborn, en Allemagne, par Johannes Maria Poblotzki, membre de la Communauté des Béatitudes. Le titre allemand de l'ouvrage à paraître (2019), *Das plurivokationale Charisma der neuen geistlichen Gemeinschaften. Ihr Beitrag zur Entwicklung einer trinitarischen Ekklesiologie*[278], annonce le sujet étudié et nous aurons tôt fait de noter, par mot-clef du moins, les multiples convergences entre le sujet étudié par l'auteur et notre propre étude. Suivant les mots de l'auteur, que nous reproduisons à partir d'une correspondance avec ce dernier, celui-ci s'est

---

276 Yolanta RZECZEWSKA, *Les charismes dans l'Église et leur institutionnalisation canonique*, Rome, Pontificia Università Gregoriana, coll. « Tesi Gregoriana / Diritto canonico », nº 101, 2016, 520 p. Du même auteur, nous verrons également : Y[J]olanta RZECZEWSKA, « Appel universel à la sainteté. Vatican II et se réception », dans COMMUNAUTÉ DU CHEMIN NEUF, *Famille en Communauté. Avenir d'une utopie ? Actes du colloque œcuménique international organisé par la Communauté du Chemin Neuf à Bethanien (Suisse) du 3 au 6 mars 2016*, Actes publiés par la *Revue FOI (Fraternité Œcuménique Internationale)*, supplément du Hors-Série « Familles en Communauté : Avenir d'une Utopie ? », 2016, p. 121-140.

277 Yolanta RZECZEWSKA, *Les charismes dans l'Église*…, quatrième de couverture.

278 C'est-à-dire : Le charisme plurivocationnel des nouvelles communautés spirituelles. Sa contribution au développement d'une ecclésiologie trinitaire. Johannes Maria POBLOTZKI, *Das plurivokationale Charisma der neuen geistlichen Gemeinschaften. Ihr Beitrag zur Entwicklung einer trinitarischen Ekklesiologie*, Parderborn, Ferdinand Schöningh, coll. « Parderborner Theologische Studien », nº 60, 2019, 500 p.

proposé « de trouver des arguments en théologie fondamentale / ecclésiologie pour montrer que la communion des états de vie (laïques, consacrés, clercs) est un vrai charisme[279] ».

La littérature consacrée aux nouvelles communautés religieuses, où l'on met à profit la notion de « charisme », est relativement florissante. Souvent, cette réflexion sur des réalités nouvelles est adossée à l'étude des « charismes anciens » au sein de l'Église (carmélitain, franciscain, jésuite, etc.), pour reprendre les mots d'Antonio Maria Sicari, qui met précisément en œuvre cette approche duale[280]. S'intéressant aux cas des nouveaux mouvements ecclésiaux (*nuovi movimenti ecclesiali*) dont le « charisme originaire (*carisma originario*) » unit, dans une même appartenance, des fidèles baptisés relevant des divers états dans l'Église, Sicari situe ces réalités en regard des instituts de vie consacrée anciens où ce charisme est souvent encore vu, d'abord, comme celui « des consacrés (*dei consacrati*) » qui cherchent, par la suite, à le partager « avec les laïques (*con i laici*) » sous forme d'association ou de participation. Il se demande, enfin, s'il n'y aurait pas lieu, pour les instituts anciens, d'évoluer vers le modèle ou la « forme ecclésiologique (*forma ecclesiologica*) des actuels mouvements ecclésiaux » – et les communautés nouvelles plurivocationnelles, ajouterions-nous[281]. L'étude de Sicari, constituant un exemple parmi

---

279 Courriel du 14 avril 2015. La note de présentation du livre se lit comme suit, dans sa langue originale : « Der Autor stellt die Frage nach dem ekklesiologischen Ort der neuen geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen, die seit dem II Vaticanum einen bedeutenden Einfluss auf die gegenwärtige Kirchenentwicklung ausüben. Die Gründung neuer geistlicher Gemeinschaften seit dem II Vaticanum stellt die Kirche vor große Herausforderungen. Worin unterscheiden sich diese Bewegungen von Orden, von Vereinen und Verbänden? Dies zu klären ist entscheidend für die Bestimmung des Charismas, der theologischen Verortung und der ekklesialen Sendung dieser neuen Kommunitäten. Das Buch weist die besondere Beziehungsstruktur von Priestern, Gott geweihten Personen und Laien als ein originäres Charisma dieser Gemeinschaften auf, wodurch diese theologisch legitimiert werden und sich ihre Sendung innerhalb der Kirche präzisieren lässt ».

280 Antonio Maria SICARI, *Gli antichi carismi nella Chiesa. Per una nuova collocazione*, Milano, Jaca Book, coll. « Già e non ancora », 2002, 120 p. Nous verrons également la publication dérivée de ce volume, en langue française : Antonio Maria SICARI, « Anciens charismes dans l'Église aujourd'hui », *Vie Consacrée*, n° 6, novembre-décembre 2003, p. 370-385.

281 Le résumé de l'ouvrage, en quatrième de couverture du livre, se lit comme suit : « Nei nuovi Movimenti Ecclesiali il "carisma originario" è trasmesso a tutti i fedeli battezzati che lo Spirito intende coadunare. Laici, consacrati, preti inverano poi lo stesso carisma originario nei diversi stati di vita e secondo la vocazione di ciascuno. In tal modo – già all'interno dello stesso Movimento – trova piena attuazione la ecclesiologia di comunione e di missione annunciata dal Concilio Vaticano II. Negli Istituti più antichi, invece, il carisma è ancora "dei consacrati", i quali cercano poi faticosamente di condividerlo "con i laici", con forme di associazione o di partecipazione. Perché non assecondare invece la "nuova stagione ecclesiologica" studiando ed esperimentando come anche un antico carisma possa anzitutto descrivere "un tipo di fedele battezzato", che solo successivamente è o consacrato, o laico, o prete, ma in modo che

d'autres, a pour intérêt de pointer vers une réflexion parallèle à celles qui sont spécifiquement consacrées aux fondations nouvelles de type plurivocationnel – comme c'est notre cas – ou encore aux instituts de vie consacrée anciens exclusivement considérés du point de vue des membres internes, les « consacrés ».

Dans cette optique, nous terminons notre revue de littérature en lien avec la notion de « charisme » en nommant quelques parutions traitant de la réalité tout à la fois ancienne – comme nous l'avons déjà indiqué précédemment[282] – et nouvelle, ou renouvelée, des affiliations laïques et aussi, dans certains cas, cléricales, à des instituts de vie consacrée ou encore à des sociétés de vie apostolique. Nous signalons, en particulier, les études de Bernadette Delizy, qui insiste sur le développement de « Familles évangéliques »[283], de Mireille Éthier, qui analyse le phénomène du saisissement des personnes laïques par une « figure évangélique (charisme) » à l'intérieur de « familles spirituelles »[284] et de Christian Busset, s'intéressant au cas de la Société des Missions Étrangères où l'expérience d'association entre prêtres et personnes laïques est théologiquement inscrite dans la perspective d'une « alliance-communion » qui, écrit-il, « n'a d'autre référence que la Trinité-communion »[285]. D'autres écrits, comme ceux de Michel Dortel-Claudot[286], de

---

i diversi stati di vita e le diverse vocazioni siano già legati tra loro alla radice, comunionalmente e missionariamente ? Benché scritto da un carmelitano ed esemplificato sul "carisma carmelitano", questo libro è rivolto anche a tutti i religiosi e le religiose e pone loro una domanda: "Può un istituto religioso evolvere in maniera armonica, senza traumi e lacerazioni, verso la forma ecclesiologica degli attuali Movimenti Ecclesiali ?". Non è un cambiamento giuridico quello che viene chiesto, ma un cambiamento culturale ed ecclesiologico, nel desiderio che la Chiesa possa essere davvero tutta animata dai doni dello Spirito ».

282 *Cf. Supra*, section 9.1.1.1 (…) A.

283 Bernadette DELIZY, *Les relations entre chrétiens et instituts de vie consacrée et sociétés de vie apostolique. Approches phénoménologiques et théologiques d'une manière nouvelle d'être chrétiens ensemble dans la société, les Familles évangéliques*, Paris, Centre Sèvres, Faculté de théologie, thèse de doctorat préparée sous la direction du père Philippe Lécrivain, s.j., 2002, 594 p. et Bernadette DELIZY, *Vers des « Familles évangéliques ». Le renouveau des relations entre chrétiens et congrégations*, Paris / Montréal, Éditions de l'Atelier – Éditions Ouvrières / Novalis, 2004, 585 p. Dans l'introduction de ce dernier ouvrage, l'auteur rapproche explicitement le thème développé dans son étude et le sujet dont nous traitons dans la nôtre : « Aussi, au terme du parcours, la nouveauté de ces relations s'avérera à la fois très grande, au regard des modes anciens de relations entre chrétiens et instituts, mais, en même temps, très proches de tant d'autres réalités d'Église, que ce soit certaines Communautés nouvelles ou Mouvements ecclésiaux […] » (p. 19).

284 Mireille ÉTHIER, *Le saisissement de personnes laïques par une figure évangélique dans une Famille spirituelle*, thèse de doctorat (DThP), Québec, Université Laval, 2009, 261 p.

Jean-Pierre Longeat[287], de Laurent Boisvert[288] ou encore notre propre contribution au domaine[289], de même que certains collectifs[290] issus de sessions ou de congrès consacrés au sujet des associations de personnes laïques, de personnes de vie consacrée et, le cas échéant, de clercs, en lien avec des instituts anciens, méritent également d'être notés. Nous y aurons recours, à certaines occasions, durant notre parcours. Par ailleurs, il est à souligner que ces contributions, même si elles se situent sur un autre terrain que nous, se rapprochent à maints égards de la réalité et de la problématique que nous cherchons à éclairer. Dans tous les cas, nous retrouvons, d'une manière ou d'une outre, impliquée la notion de « charisme ». À cet égard, pour reprendre les observations de Gilles Routhier, la recherche théologique au regard des diverses formes d'associations visées, plutôt que de s'appuyer sur « l'état de vie » des fidèles en cause, devrait plutôt se concentrer sur « le charisme qui attire et fédère et qui conduit des fidèles à s'associer pour vivre ensemble la suite du Christ telle qu'elle est saisie dans cette intuition spirituelle particulière. […] C'est là, écrit-il, une manière plus fructueuse de poser le problème […]. Il faut donc, sur cet horizon, travailler à nouveau la notion d'association autour d'un charisme qui ne conduit pas d'emblée à l'état religieux[291] ».

---

285 Christian BUSSET, L'association, catalyseur de la communion en vue de la mission. L'expérience de la Société des Missions étrangères du Québec et le défi de l'appartenance, Thèse de doctorat en théologie pratique (DThP), Faculté de théologie et de sciences religieuses, Québec, Université Laval, 2010, 581 p. L'extrait cité est tiré du résumé de la thèse.

286 Michel DORTEL-CLAUDOT, *Les laïcs associés. Participation de laïcs au charisme d'un Institut religieux [Session janvier 1995]*, Paris, Médiasèvres, coll. « Cahiers de vie religieuse », 2006 [réédition], 103 p.

287 Jean-Pierre LONGEAT, « Familles spirituelles. Mouvement de renouveau dans la vie consacrée », *Documents Épiscopat,* Paris, Secrétariat général de la Conférence des évêques de France, nº 4, 2014, 30 p.

288 Laurent BOISVERT, *Configurés au Christ. Laïcs associés et consacrés*, Bruxelles, Lessius, coll. « La part-Dieu », nº 21, 2013, 92 p. ; Laurent BOISVERT, *Laïcs associés à un institut religieux*, Montréal, Bellarmin, 2001, 70 p.

289 Rick VAN LIER, *Comme des arbres qui marchent…*, 167 p. ; Rick VAN LIER, « À la source de l'arrimage : un charisme donné en partage »…, p. 29-44.

290 COLLECTIF, *Religieux et chrétiens associés, leurs relations mutuelles*, Session février 1998, Paris, Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris, Médiasèvres, coll. « Cahiers de vie religieuse », nº 111 (réédition), 2006, 100 p. ; Gaétane GUILLEMETTE (dir.), « Laïques et personnes consacrées. Quel arrimage ? Actes du Colloque 2004 », *Cahiers de spiritualité ignatienne*, vol. XXIX, nº 113, mai-août 2005, 154 p.

291 Gilles ROUTHIER, « Lorsque les frontières deviennent floues... », p. 81-82.

9.1.3.3 APPORT ET ORIGINALITÉ DE NOTRE ÉTUDE

L'apport et l'originalité de notre étude, dans le domaine de la théologie et, plus spécifiquement encore de l'ecclésiologie, se situe sur différents plans.

Sur le plan d'une ecclésiologie qui s'intéresse aux rapports dialogiques entre le macrocosme ecclésial et les microcosmes communautaires, notre apport au domaine étudié permettra principalement de dresser l'état des lieux et de faire état des questions qui s'y rapportent. L'ecclésialité des communautés nouvelles plurivocationnelles ou, pour le dire autrement, leur « lieu ecclésiologique », sera abordé et discuté dans le premier chapitre[292].

Sur le plan des questions théologiques plus spécifiques, notre étude comportera un apport original en ce qui regarde l'engagement des couples mariés au sein des communautés nouvelles plurivocationnelles. Cela se fera, pour commencer, en situant cette question dans l'ensemble plus vaste de la vie des fondations plurivocationnelles, tenant compte des structures juridiques qu'elles adoptent, des difficultés qu'elles éprouvent et aussi du discernement ecclésial qui a, parmi d'autres points litigieux, particulièrement en vue cet item[293]. Ensuite, notre analyse de l'enseignement de Vatican II sur les états des fidèles, particulièrement ceux des laïques, des religieux, des célibataires et des époux, nous permettra de mieux comprendre les enjeux théologiques entourant la question étudiée[294]. Enfin, notre retour évaluatif et critique de l'expérience des communautés nouvelles plurivocationnelles à la lumière de l'enseignement du Concile, nous permettra, en fin de parcours, de proposer une approche alternative aux voies théologiques habituellement empruntées pour tenter d'interpréter le phénomène visé et de le pourvoir d'un sens théologique ajusté à la réalité appréhendée[295].

Toujours sur le plan des questions théologiques plus spécifiques, le tableau théologique devant lequel nous sommes placé peut être vu comme un triptyque, dont les trois pans sont

---

[292] *Cf.* Chapitre 1, section 2.2.1.

[293] *Cf.* Chapitre 1, sections 1.2, 2.1 et 3.

[294] *Cf.* Chapitres 4, 5, 6 et 7.

[295] *Cf.* Chapitre 8, section 2.3.1.

constitués par les notions de « communion », de « charisme » et, bien sûr, d'« état ». Ces trois concepts sont singulièrement unis dans l'expression phare « communion des états » que diverses communautés et plusieurs auteurs présentent comme un authentique « charisme » ecclésial[296]. Ayant souligné l'importance d'étudier, de manière expresse et rigoureuse, le concept de « communion » ainsi que celui de « charisme », nous nous en tiendrons, pour notre part, à étudier puis à procéder à l'évaluation critique de la notion d'« état ». Comme nous l'avons dit plus haut[297], nous sommes d'avis qu'il faut commencer par là. Une fois que nous aurons précisé ce que l'on entend par cette notion, puis que nous aurons identifié et distingué les réalités impliquées et, enfin, que nous aurons relevé les principaux traits caractérisant chacun des états étudiés, nous serons en mesure de traiter adéquatement des concepts théologiques tenant lieu de « liens » entre les états, à savoir celui de la communion et celui des charismes. Cet apport à la réflexion d'ensemble nous apparaît être l'un des aspects les plus originaux de notre étude.

9.2 LITTÉRATURE RELATIVE À L'ENSEIGNEMENT DE VATICAN II AU REGARD DES ÉTATS DES FIDÈLES

Nous abordons maintenant le second secteur de recherche et de réflexion se rapportant à la problématique que nous tentons d'éclairer. Ce secteur concerne l'enseignement de Vatican II au regard des états des fidèles. Quel est l'état de la littérature produite et consultée sur ce thème ?

Précisons, d'abord, les moyens que nous avons mis en œuvre dans le but d'acquérir une documentation pertinente pour notre propos. Trois principales voies ont été empruntées.

Dans un premier temps, nous avons recouru à quatre séries de listes bibliographiques consacrées aux recherches et aux publications autour de Vatican II. Il s'agit, premièrement, de la chronique de Gilles Routhier, publiée à partir de 1997, dans la revue *Laval*

---

[296] Nous retrouvons cela, en particulier, dans la présentation que nous ferons de la Communauté des Béatitudes. *Cf.* Chapitre 1, section 2.1.2.

[297] *Cf. Supra*, section 6.

théologique et philosophique[298]. « Cette chronique, au dire de l'auteur, la plus ancienne et la plus complète, recense, sur une période de quinze ans, près de 300 ouvrages publiés sur Vatican II dans les langues française, anglaise, allemande, italienne, portugaise et espagnole[299] ». Deuxièmement, nous avons consulté la *Bibliographie du concile Vatican II*, réalisée par Philippe J. Roy et publiée en 2012[300]. « Cette bibliographie, qui comprend 4183 entrées » se présente comme « une bibliographie raisonnée » et le fruit « d'un travail obéissant à une systématique d'ensemble qui permet au chercheur de s'orienter dans cette jungle foisonnante des études sur Vatican II ». Cet ouvrage « fait droit principalement aux publications dans les grandes langues dans lesquelles sont publiées les recherches sur Vatican II : l'italien, le français et l'anglais, tout en faisant une bonne place aux recherches conduites dans d'autres langues, notamment l'allemand, le néerlandais et, dans une moindre mesure, l'espagnol et le portugais »[301]. Troisièmement, nous avons parcouru la bibliographie réalisée par Massimo Faggioli, en italien, puis en anglais, publiée dans la revue *Cristianesimo nella Storia*, à compter de 2003[302]. Enfin, nous avons passé en revue la liste bibliographique, en anglais, élaborée par Jared Wicks, publiée dans *The Catholic Historical Review*, à partir de 2006[303].

---

298 Gilles ROUTHIER et collaborateurs, « Recherches et publications récentes autour de Vatican II. Chronique », *Laval théologique et philosophique*, vol. 52, nº 2, juin 1997, p. 435-454 ; vol. 55, nº 1, février 1999, p. 115-149 ; vol. 56, nº 3, octobre 2000, p. 543-583 ; vol. 58, nº 1, février 2002, p. 177-203 ; vol. 59, nº 3, octobre 2003, p. 583-606; vol. 60, nº 3, octobre 2004, p. 561-577 ; vol. 61, nº 3, octobre 2005, p. 613-653 ; vol. 64, nº 3, octobre 2008, p. 783-824 ; vol. 67, nº 2, juin 2011, p. 321-373 ; vol. 69, nº 3, octobre 2013, p. 585-642.

299 Gilles ROUTHIER, « Vatican II. Instruments de travail en vue d'une herméneutique des textes conciliaires », *Transversalités*, nº 121, janvier-mars 2012, p. 113.

300 Philippe J. ROY, *Bibliographie du concile Vatican II*, préface de Jean-Dominique Durand, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, coll. « Atti e Documenti », nº 34, 2012, 482 p.

301 Gilles ROUTHIER et collaborateurs, « Recherches et publications récentes autour de Vatican II. Chronique », *Laval théologique et philosophique*, vol. 69, nº 3, octobre 2013, p. 594.

302 Massimo FAGGIOLI, « Concilio Vaticano II : bollettino bibliografico (2000-2002) », *Christianesimo nella storia*, vol. XXIV, nº 2, maggio 2003, p. 335-360; « Concilio Vaticano II : bolletino bibliografico (2002-2005) », *Cristianesimo nella storia*, vol. XXVI, nº 3, maggio 2005, p. 743-767; « Council Vatican II : Bibliographical Overview 2005-2007 », *Cristianesimo nella storia*, vol. XXIX, nº 2, maggio 2008, p. 567-610; « Council Vatican II : Bibliographical Overview 2007-2010 », *Cristianesimo nella storia*, vol. 32, nº 2, 2011, p. 755-791; « Council Vatican II : Bibliographical Survey 2010-2013 », *Cristianesimo nella storia*, vol. 34, nº 3, 2013, p. 927-955.

303 Jared WICKS, « New Light on Vatican Council II », *The Catholic Historical Review*, vol. 92, n. 4, October 2006, p. 609-628; « More Light on Vatican Council II », *The Catholic Historical Review*,

Dans un deuxième temps, la précédente voie exploratoire fut complétée, au fil de nos lectures et de nos recherches, particulièrement dans les bibliothèques universitaires mentionnées au début de notre revue de littérature, par des approches thématiques se rapportant, soit aux notions génériques d'« état », de « condition » et d'« ordre », soit aux notions spécifiques relatives aux cinq états pris en compte dans notre étude, à savoir l'état des clercs, des laïques, des religieux, l'état du célibat sanctionné par l'Église et l'état du mariage ou des époux chrétiens. Une attention particulière a été portée à la littérature de ce type où l'enseignement de Vatican II est mis en relief et à contribution.

Dans un dernier temps, nous avons profité de l'expertise de certains spécialistes reconnus pour leurs qualifications en matière conciliaire, nommément le professeur Gilles Routhier, de l'Université Laval, ainsi que le professeur Joachim Schmiedl, du Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar (PTHV), en Allemagne[304], auprès desquels nous avons pu nous enquérir sur les publications consacrées à la question des « états » des fidèles au Concile et, plus spécifiquement encore, des ouvrages qui relieraient cet item à notre thématique doctorale.

Fort de ces sources d'informations, la littérature cumulée et qui a servi à la réalisation de notre étude peut être répartie suivant une logique verticale et horizontale. La logique verticale renvoie aux publications qui traitent distinctement – ou en « silo », d'où l'image de la verticalité – de chacun des cinq états considérés. La logique horizontale, elle, renvoie plutôt aux études qui appréhendent les états des fidèles comme un ensemble composé d'éléments distincts et, en même temps, interreliés. Pour finir, nous avons porté attention aux publications traitant des liens avérés ou véritables – c'est un sujet à discuter – entre le concile Vatican II et le surgissement des fondations qualifiées de postconciliaires, sur les plans historique et, dans le cas présent, surtout théologique.

---

vol. 94, n. 1, January 2008, p. 75-101; « Further Light on Vatican Council II », *The Catholic Historical Review*, vol. 95, n. 3, July 2009, p. 546-569.

304 Nous avons consulté le professeur Schmiedl à l'occasion de notre participation au colloque international *Les religieux et le concile Vatican II*, qui s'est tenu à Rome du 12 au 14 novembre 2014.

9.2.1 Littérature de type « vertical » consacrée aux états des fidèles à Vatican II

Un constat s'impose : la taille de notre étude est à la mesure du nombre d'états devant être traités ainsi que des catégories d'analyse que nous mettrons à profit dans les chapitres centraux de ce travail. Cela se reflète également dans le nombre d'ouvrages consultés, étudiés et cités, de même que dans le classement des sources bibliographiques. Sur ce plan, nous pouvons distinguer deux grands types d'ouvrages qui nous ont servi à comprendre et à interpréter le plus adéquatement possible l'enseignement du Concile à propos des cinq états étudiés. Nous rapportons les grands titres auxquels nous avons principalement eu recours. D'autres ouvrages seront référencés dans la bibliographie aux sections indiquées ci-bas.

9.2.1.1 LES COMMENTAIRES RELATIFS AUX TEXTES DE VATICAN II

Aux côtés de la prise en compte et de l'étude systématique des textes conciliaires eux-mêmes, suivant l'édition typique latine et les diverses traductions, françaises ou autres, dont nous avons fait usage[305], nous avons tiré grand profit d'un certain nombre de commentaires consacrés à l'étude des divers textes de Vatican II spécifiquement consacrés à l'un ou à l'autre des états des fidèles visés.

Nous pensons ici, en particulier, aux commentaires, de première main, c'est-à-dire dont les auteurs sont, très souvent, des acteurs de première ligne[306] du Concile (Pères, periti, observateurs, etc.), publiés dans la collection « Unam Sanctam », sous la direction notamment de Yves Congar[307], entre 1965 et 1970. Certains de ces commentaires sont

---

305 Sur ce point, nous renvoyons aux précisions méthodologiques présentées au chapitre 1, section 1.1.2.

306 Sur les « acteurs de première ligne du deuxième concile du Vatican », nommément Mgr Gérard Philips, le cardinal Léon-Étienne Duval et le frère Yves Congar, nous verrons le chapitre du mémoire de maîtrise d'Andrée Larouche, traitant, pour la « période 1965-1972 », d'une « herméneutique de première génération » (Andrée LAROUCHE, *L'herméneutique théologique de Vatican II sur le thème du laïcat. La question de l'exercice des ministères par les laïcs*, mémoire présenté à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval dans le cadre du programme de maîtrise en théologie pour l'obtention du grade de Maître ès arts (M.A.), Québec, Université Laval, Faculté de théologie et de sciences religieuses, 2008, p. 21-42.

307 Dominicain français, Yves Congar, après avoir été nommé, en 1960, consulteur à la Commission théologique préparatoire au concile Vatican II, participa aux travaux du Concile comme *peritus*. *Cf*. Joseph FAMERÉE et Gilles ROUTHIER, *Yves Congar*, Paris, Cerf, coll. « Initiations aux théologiens », 2008, 311 p. ; Andrée LAROUCHE, *L'herméneutique théologique de Vatican II*…, p. 33-41.

rattachés à des textes conciliaires dont les sujets principaux se rapportent à l'état des clercs (*PO* et *OT*[308], *CD*[309]), à l'état des laïques (*AA*[310]) et à l'état des religieux (*PC*[311]). D'autres commentaires se rapportent à des textes de Vatican II où ces états, ainsi que ceux du célibat sanctionné par l'Église et l'état des époux chrétiens – qui, du reste, sont également abordés dans les documents précédents –, sont traités à même la trame du texte aux côtés d'autres items (*LG*[312], *GS*[313], *OE*[314], *AG*[315], etc.).

---

[308] Jean FRISQUE et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. Les prêtres. Décrets « Presbyterorum Ordinis » et « Optatam totius »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 68, 1968, 397 p. D'autres titres portant sur le même thème sont rapportés dans la bibliographie, aux sections 2.2 et 3.3.

[309] Willy ONCLIN *et al*., *Vatican II. La charge pastorale des évêques. Décret « Christus Dominus »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 74, 1969, 466 p. D'autres titres portant sur le même thème sont rapportés dans la bibliographie, aux sections 2.2 et 3.3.

[310] Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'apostolat des laïcs. Décret « Apostolicam actuositatem »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 75, 1970, 311 p. D'autres titres portant sur le même thème sont rapportés dans la bibliographie, aux sections 2.3 et 3.3.

[311] Jean-Marie Roger TILLARD et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse. Décret « Perfectae caritatis »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 62, 1968 [troisième éd.], 593 p. D'autres titres portant sur le même thème sont rapportés dans la bibliographie, aux sections 2.4 et 3.3.

[312] Pierre-Thomas CAMELOT *et al*., *L'Église de Vatican II, La constitution dogmatique sur l'Église « Lumen Gentium »*, tome I, texte latin et traduction par P.-Th. Camelot *et al*., Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 51a, 1966 [nouvelle édition revue et corrigée (éd. originale 1955)], 164 p. ; Guilherme BARAÚNA et Yves M.-J. CONGAR (dir.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 51b, tome II, 1966, p. 1-702 ; Guilherme BARAÚNA et Yves M.-J. CONGAR (dir.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 51c, tome III, 1966, p. 712-1442 ; Jean BOSC, « La constitution dogmatique "Lumen Gentium" », dans Jean BOSC *et al.*, *Vatican II. Points de vue de théologiens protestants. Études sur les décrets du Concile Vatican II,* Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 64, 1967, p. 15-46. D'autres titres portant sur le même thème sont rapportés dans la bibliographie, aux sections 3.3 et 4.5.

[313] ÉPISCOPAT FRANÇAIS (trad.), « L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale "Gaudium et spes". Texte et traduction française officielle de l'Épiscopat français », dans *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale « Gaudium et spes ». Tome I. Texte et traduction. Histoire des textes*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 65a, 1967, p. 11-211; Yves M.-J. CONGAR et Michel PEUCHMAURD (dir.), *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale « Gaudium et spes. Tome II. Commentaires*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 65b, 1967, 638 p.; Yves M.-J. CONGAR et Michel PEUCHMAURD (dir.), *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale « Gaudium et spes. Tome III. Réflexions et perspectives*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 65c, 1967, 222 p. D'autres titres se reportent au même texte, dont Guilherme BARAÚNA (dir.), *L'Église dans le monde de ce temps. Études et commentaires autour de la constitution pastorale « Gaudium et Spes » de Vatican II – avec une étude sur l'encyclique « Populorum Progressio », t. I. Textes latin et français de la Constitution. Ses présupposés historiques et théologiques*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Textes et études théologiques », 1967, p. 1-318 ; Guilherme BARAÚNA (dir.), *L'Église dans le monde de ce temps. Études et commentaires autour de la constitution pastorale « Gaudium et Spes » de Vatican II, t. II. Une analyse de la constitution « Gaudium et Spes » et ses implications œcuméniques – avec une étude sur l'encyclique « Populorum Progressio »,*

Dans cette dernière perspective, le commentaire de Mgr Gérard Philips[316] sur *Lumen gentium*, intitulé *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution* Lumen Gentium, en deux volumes[317], constitue une source incontournable pour qui cherche à comprendre autant la phase pré-texte[318] que le texte conciliaire lui-même. Nous y aurons largement recours.

Dans cette même ligne, nous retrouvons également les commentaires de *Lumen gentium* offerts « par une équipe de laïcs et de prêtres », dans la collection « Vivre le Concile »[319]. Catégorisée comme ouvrage collectif, il s'agit, plus précisément, d'un projet collaboratif où

Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Textes et études théologiques », 1968, p. 319-853 ; de même que le commentaire de Karl RAHNER *et al.*, *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution « Gaudium et Spes ». Commentaires du Schéma XIII*, Paris, Mame, 1967, 420 p. D'autres titres portant sur le même thème sont rapportés dans la bibliographie, aux sections 3.3 et 4.5.

314 Néophytos EDELBY et Ignace DICK (dir.), *Les Églises orientales catholiques. Décret « Orientalium Ecclesiarum »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », n° 76, 1970, 507 p.

315 Johannes SCHÜTTE (dir.), *Vatican II. L'activité missionnaire de l'Église. Décret « Ad gentes »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », n° 67, 1976, 445 p.

316 Mgr Gérard Philips, théologien belge, *peritus* au Concile et secrétaire adjoint de la Commission doctrinale, fut, à ce titre, le rédacteur principal de *Lumen gentium*, en plus de collaborer activement à l'élaboration de *Dei verbum* et de *Gaudium et spes*. *Cf.* A.-L. DESCAMPS, « In memoriam Monseigneur G. Philips », *Revue théologique de Louvain*, fasc. 3, 1972, p. 378-381 ; [Gérard PHILIPS], *Carnets conciliaires de Mgr Gérard Philips, secrétaire adjoint de la Commission doctrinale.* Texte néerlandais avec traduction française et commentaires par Karim SCHELKENS (éd.), avec une introduction par Leo DECLERCK, Leuven, Maurits Sabbebibliotheek, Faculteit Godgeleerdheid / Peeters, coll. « Instrumenta theologica », n° 29, 2006, xxvii + 180 p. ; Andrée LAROUCHE, *L'herméneutique théologique de Vatican II*…, p. 23-27. Cette dernière écrit, au sujet du rôle de Mgr Philips au Concile et de la portée de son commentaire sur *Lumen gentium* : « Mgr Gérard Philips donne un commentaire littéral de la constitution dogmatique sur l'Église, principalement à travers l'histoire de la rédaction. Il se situe dans une position d'autorité par rapport au texte et à son intention. Il n'est pas un commentateur externe. Fort de son statut de secrétaire adjoint de la commission doctrinale, il parle avec assurance de l'intention du texte, il multiple les expressions telles "on vise ici…", il réfute même à l'occasion les commentaires d'autres interprètes » (p. 27).

317 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution* Lumen Gentium, Paris, Desclée, t. I, 1967, 395 p. ; Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution* Lumen Gentium, Paris, Desclée, t. II, 1968, 376 p.

318 À propos de cette phase, ou mieux, des phases jalonnant le processus qui a ultimement conduit à la promulgation des textes conciliaires et aussi à la publication des *Acta* du second Concile du Vatican, nous avons tiré profit des explications de Gérard LEFEUVRE, « Les Actes du Concile du Vatican II »…, p. 186-200 et 325-351.

319 COLLECTIF, *L'Église. Constitution « Lumen Gentium ». Texte et commentaires par une équipe de laïcs et de prêtres*, Paris, Mame, coll. « Vivre le Concile », 1966, 302 p. Il est à noter que cette collection comprend aussi des commentaires consacrés à d'autres documents conciliaires. De nature plus populaire, nous y avons rarement recourus.

figurent des noms connus et actifs au Concile, tels le cardinal Léon-Étienne Duval[320], archevêque d'Alger, Mgr Henri Donze[321], évêque de Tulle, Mgr Charles Moeller[322] et Mgr Gustave Thils[323], pour ne nommer que ceux-ci. Commentaire sérieux de *Lumen gentium*, il ne s'agit cependant pas d'un ouvrage savant, contrairement au commentaire précédent. Il fut plutôt élaboré « dans une optique pastorale et associe des prêtres et des laïcs à la rédaction[324] » des commentaires. L'introduction générale, assurée par Charles Moeller, situe la Constitution dans le cadre global du Concile et permet d'en orienter la lecture de manière éclairée. Les commentaires des chapitres III (*La constitution hiérarchique de l'Église et spécialement l'épiscopat*), V (*La vocation universelle à la sainteté dans l'Église*) et VI (*Les religieux*), sont assurés par Gustave Thils, tandis que le chapitre II (*Le peuple de Dieu*) est commenté par l'abbé Jean Bouttier et le chapitre IV (*Les laïcs*) par Henri Donze, aidé d'Alain Galichon de l'Action Catholique des Milieux Indépendants – ces chapitres de *Lumen gentium*, soulignons-le, sont importants pour le sujet qui nous occupe. Nous nous référerons, à plusieurs reprises, à ces commentaires. Ils ne constituent cependant pas une base référentielle de même nature ni de même importance que les commentaires de Gérard Philips.

---

320 *Cf. Infra*, section 9.2.2.2, où il sera question du cardinal Duval.

321 Prêtre français, né au Canada, Henri Donze oeuvra au sein de la « Commission pour l'apostolat des laïcs (*O.R.*, 1er et 16 sept. 1960) », commission préparatoire au Concile (J. BOUVY, « Composition des Commissions préparatoires du IIe Concile œcuménique du Vatican », *Nouvelle revue théologique*, vol. 82, no 8, septembre-octobre 1960, p. 866). Consacré évêque en 1963 – et Père conciliaire à ce titre –, il fut évêque du diocèse de Tulle, jusqu'en 1970, puis du diocèse de Tarbes et Lourdes, de 1970 à 1988.

322 Prêtre belge, Charles Moeller « assume dès 1954 une charge entière d'enseignement à l'Université catholique de Louvain. […] À la suite de sa participation aux travaux conciliaires, comme expert de la Commission théologique, il est nommé sous-secrétaire de la Congrégation pour la doctrine de la foi (1965-1973) – c'est sous ce titre qu'il est présenté dans le commentaire que nous présentons ci-haut (RvL) –, puis secrétaire du Secrétariat pour l'unité des chrétiens (1973-1981) » (Albert HOUSSIAU, « In memoriam Mgr Charles Moeller », *Revue théologique de Louvain*, fasc. 2, 1986, p. 254).

323 Prêtre belge, Gustave Thils occupa, à partir de 1947, et ce, durant plus de trente ans, la chaire de théologie fondamentale à la Faculté de théologie de la théologie de Louvain. Devenu membre, en 1961, du Secrétariat pour l'Unité des chrétiens, Thils fut expert au concile Vatican II. « Sa contribution majeure concerne bien sûr le décret sur l'œcuménisme, mais elle ne fut pas mince pour la constitution *Gaudium et spes* sur l'Église dans le monde de ce temps, ni pour la constitution *Lumen Gentium* qui tenta de rééquilibrer l'enseignement de Vatican I sur la primauté pontificale, par l'affirmation de la collégialité épiscopale au sein de l'Église, peuple de Dieu » (Camille FOCANT, « Hommage à Mgr Thils », *Revue théologique de Louvain*, fasc. 4, 2000, p. 470-471).

324 COLLECTIF, *L'Église. Constitution « Lumen Gentium »*…, quatrième de couverture.

Mentionnons, enfin, le commentaire de *Lumen gentium*, en italien, dirigé par Serena Noceti et Roberto Repole, où est commenté, chapitre après chapitre, l'ensemble de la Constitution sur l'Église[325]. Leurs contributeurs, Gilles Routhier, Roberto Repole, Dario Vitali, Serena Noceti, Sandra Mazzolini et Giacomo Canobbio, tous des universitaires, font de cet ouvrage une référence fort utile à notre propos. L'introduction générale, écrite par Gilles Routhier, cadre l'ensemble de la Constitution, depuis sa lointaine genèse jusqu'à sa réception et son herméneutique, tandis que Dario Vitali assure le commentaire des chapitres II et IV de la Constitution, Serena Noceti traite du chapitre III et Sandra Mazzolini se charge des chapitres V et VI. Plus bref, mais plus actuel que le commentaire de Gérard Philips, cet ouvrage constitue une référence de base pour notre étude. Nous y puiserons fréquemment.

Les divers titres ici fournis nous ont aidé à esquisser les traits caractéristiques des états des fidèles dans l'Église dans l'optique de Vatican II. Ces écrits traitent également des questions litigieuses, sources de tensions et de possibles confusions, de même que des solutions qui ont été envisagées et qui se trouvent reflétées, d'une manière ou d'une autre, dans les textes du Concile. Ces divers éléments seront exposés et détaillés au fil de notre présentation. Pour cette raison, et par esprit de concision dans la présente revue de littérature, nous ne commentons pas les divers points discutés et, pour l'instant, nous nous abstenons de dégager les courants d'idées marquant les discussions conciliaires et orientant la rédaction des textes de Vatican II au regard des fidèles et de leurs divers états. Nous en traiterons plutôt dans le cadre de l'analyse descriptive des états répartie dans les six chapitres médians de notre étude.

9.2.1.2 LES COMMENTAIRES RELATIFS AUX ÉTATS DES FIDÈLES DANS L'AXE DE VATICAN II

Une partie importante de la littérature recueillie se rapporte directement et distinctement aux cinq états visés par notre étude, en plus de comporter des ouvrages qui se rapportent à

[325] Serena NOCETI et Roberto REPOLE (dir.), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, vol. 2, *Lumen gentium*, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna (EDB), 2015, 516 p.

la notion générale de « fidèle ». Cette collecte bibliographique nous permet de porter sur les fidèles et leurs états un triple éclairage.

D'abord, l'éclairage du passé. D'ordinaire, nous traiterons du sujet qui nous occupe dans les limites méthodologiques fixées plus haut[326], c'est-à-dire au moment du Concile et dans son optique. Par contre, dans le but de faire la lumière sur certains aspects traités dans les textes conciliaires, nous aurons à retourner, à l'occasion, au passé et à la manière dont étaient conçus les états des fidèles au cours des périodes historiques qui précédèrent la tenue du Concile.

Ensuite, plusieurs ouvrages nous permettront d'éclairer le présent, c'est-à-dire la manière dont furent abordés les états des fidèles dans le cadre des discussions et des travaux de Vatican II. La littérature développée dans cette perspective est mieux représentée que les deux autres en raison de l'objectif et du cadre précis de notre étude.

Enfin, une dernière partie de la documentation recueillie permet d'éclairer un certain nombre d'enjeux contemporains, c'est-à-dire actuels et subséquents au concile Vatican II. Pour la raison qui vient d'être donnée, ce type de littérature n'a pas fait l'objet d'une recherche exhaustive. Une étude consacrée au discours magistériel et aux développements théologiques au regard des états des fidèles durant la période postconciliaire serait sans doute souhaitée, mais cela nous mènerait, pour notre part, au-delà des frontières délimitant notre approche.

À propos de la littérature consacrée aux états des fidèles, en général, tout en ayant pour axe central l'enseignement de Vatican II sur ce sujet, prévalent les mêmes remarques faites plus haut, à savoir qu'il deviendrait onéreux de rapporter et de commenter de manière critique l'ensemble des ouvrages repérés et usités. Leur contenu sera mis à profit dans les chapitres centraux de notre travail et c'est là que nous pourrons indiquer les orientations ou les tendances observables chez les divers auteurs consultés à propos de questions précises en lien avec des états déterminés. Pour le moment, nous renvoyons à la liste bibliographique

---

326 *Cf. Supra*, section 8.2.2.2.

répartie selon les items suivants : les états des fidèles en général[327], l'état clérical ou des clercs[328], l'état laïque ou des laïques[329], l'état religieux ou des religieux[330], l'état du célibat sanctionné par l'Église[331] et, pour terminer, l'état du mariage sacramentel ou des époux chrétiens[332].

9.2.2 Littérature de type « horizontal » consacrée aux états des fidèles à Vatican II

Les études traitant des états des fidèles, où ceux-ci sont pris en compte individuellement, sous forme de silo et où domine un regard de type « vertical », demandent à être complétées par des études qui, suivant l'approche que nous préconisons, embrassent d'un même regard l'ensemble des états considérés. Nous visons, ici, les ouvrages où l'on adopte un regard de type « horizontal », attentif, d'une part, aux traits particuliers ou spécifiques de chacun des états et, d'autre part, aux traits communs ou transversaux qui dessinent également leurs contours identitaires. En d'autres termes, nous avons cherché à trouver des études comparables à la nôtre, où l'ensemble des états constitués dans l'Église sont pris en compte et systématiquement analysés suivant une grille permettant de les situer en regard et, ultimement, de discerner les points de convergences, mais également de divergences qui les caractérisent. Or, de ce point de vue, notre cueillette bibliographique s'est révélée plutôt décevante. Nous tenons toutefois à rapporter deux ouvrages[333] dont l'approche, l'intention

---

327 *Cf.* Bibliographie, section 2.1.

328 *Cf.* Bibliographie, section 2.2.

329 *Cf.* Bibliographie, section 2.3.

330 *Cf.* Bibliographie, section 2.4.

331 *Cf.* Bibliographie, section 2.5.

332 *Cf.* Bibliographie, section 2.6.

333 À cette courte liste, nous pourrions encore ajouter l'ouvrage de Hans HEIMERL, *L'Église, les clercs, les laïcs*, Paris, Mame, 1965, 347 p. L'auteur y adopte une perspective comparative entre deux états, celui des clercs et celui des laïques. Il ne prend pas en considération, toutefois, l'état religieux. C'est la raison pour laquelle nous ne présentons pas formellement ce livre. Par contre, en ce qui regarde les deux états traités, son approche rejoint, dans une certaine mesure, la nôtre. De plus, situé à la frontière entre l'avant et l'après-Concile, ce volume offre une esquisse de l'état des lieux au moment du Concile : « L'ouvrage original, peut-on lire dans le volet de présentation du livre, a paru dans le temps où s'ouvrait le IIe Concile du Vatican : c'est pour ainsi dire un témoin de l'état de la doctrine en ce moment. À l'instant où se termine le Concile, il est fort instructif de rechercher les options qu'ont retenues les plus importants documents : Constitutions sur l'Église, le ministère des prêtres, l'apostolat des laïcs. La postface due à Monseigneur Jacques Denis, vice-doyen de la Faculté de droit canonique de Paris, et

et, dans une certaine mesure, la teneur, présentent des similitudes avec le projet d'étude qui est le nôtre.

9.2.2.1 ALFRED DE SORAS : *LES RÔLES RESPECTIFS DU LAÏC, DU PRÊTRE ET DU RELIGIEUX DANS L'ÉGLISE*

Dans le premier ouvrage, intitulé *Les rôles respectifs du laïc, du prêtre et du religieux dans l'Église*, paru en 1958, un an avant l'annonce de la tenue du Concile[334], le jésuite Alfred de Soras, entreprend de « réfléchir plus profondément qu'on ne l'avait fait jusqu'alors sur la mission de l'Église au sein de l'histoire et sur les concours spécifiques que doivent apporter le prêtre, le religieux et le laïc à l'accomplissement de cette mission ». Considérant, écrit-il, les « événements religieux de ces dernières années », l'auteur entend « réfléchir sur les problèmes de notre temps et à en promouvoir la solution »[335]. De facture préconciliaire, cette réflexion n'en demeure pas moins pertinente et, d'une certaine manière, éclairante pour notre propos.

---

expert au Concile, s'efforce d'esquisser ce travail. Il apparaîtra, semble-t-il, que, dans l'ensemble, les positions de l'auteur n'ont pas été infirmées. Cet ouvrage conserve donc tout son intérêt aujourd'hui. Bien plus il permet le commentaire des documents conciliaires ». Nous soulignons également la courte, mais substantielle, étude d'Agostino MONTAN, « Stati di vita », dans CENTRO INTERNAZIONALE VOCAZIONALE ROGATE (dir.), *Dizionario di Pastorale Vocazionale,* Rome, Libreria Editrice Rogate, 2002, p. 1147-1176. Cet article, qui débute par une rétrospective historique, présente ensuite, de manière succincte, l'« enseignement du concile Vatican II sur les états de vie (*Insegnamento del Concilio Vaticano II sugli stati di vita*) » (p. 1155-1156). Plus loin, l'auteur traite du même thème dans l'optique des développements magistériels, théologiques et canoniques postérieurs au Concile. Fort de ces perspectives, il s'intéresse, enfin, aux « formes ou états de vie dans l'Église (*Forme o stati di vita nella Chiesa*) » (p. 1159), présentant successivement quelques-uns des traits caractéristiques relatifs à la « forme de vie des fidèles laïques (*La forma di vita dei fedeli laici*) » (p. 1160-1162), à la « forme de vie des ministres ordonnés (*La forma di vita dei ministri ordinati*) » (p. 1162-1167), puis à la « forme de vie des fidèles consacrés par la profession des conseils évangéliques (*La forma di vita dei fedeli consacrati mediante la professione dei consigli evangelici*) » (p. 1167-1173). Dans cette dernière partie, nous retrouvons, entre autres, un paragraphe consacré aux « nouvelles formes de vie évangélique (*Nuove forme di vita evangelica*) » (p. 1173). La bibliographie rattachée à l'article est abondante et comporte de nombreux titres que nous retrouvons également dans la présente étude (p. 1174-1176). Principalement descriptive et, en fin de compte, plus large que le cadre qui est le nôtre, cette étude, qui demeure sommaire, n'est pas éloignée du projet que nous poursuivons ici.

334 Alfred DE SORAS, *Les rôles respectifs du laïc, du prêtre et du religieux dans l'Église*, Paris, Éd. du Vitrail, coll. « Apôtres d'aujourd'hui - Lux Mundi », 1958, 107 p. Il s'agit, en fait, d'une collection d'articles, parus dans la *Revue de l'Action Populaire*, entre 1947 et 1954. L'auteur est décédé en 1966.

335 Alfred DE SORAS, *Les Rôles respectifs du laïc*…, p. 5.

D'une part, marqué par son époque et le contexte dans lequel il écrit, De Sorras est questionné, voire provoqué, par les discussions entourant, entre autres, « [l]a "Mission ouvrière" – pour employer des termes désormais officiels – [qui] n'a cessé de tourmenter l'âme du catholicisme contemporain. Comment rendre à la vie chrétienne les immenses foules prolétaires qui lui sont devenues, de toute évidence, si profondément étrangères ? », se questionne-t-il. « Telle fut la préoccupation sinon exclusive, du moins principale, qui, on peut l'affirmer sans crainte, a dominé, en France tout particulièrement, les initiatives, les entreprises, les recherches apostoliques de ces dernières années »[336]. C'est donc dans une perspective apostolique[337] que l'auteur cherche à répondre à une double interrogation. La première : « Quelle est la vocation de l'Église dans le monde et, en raison de cette vocation, quelles fonctions l'Église a-t-elle à y remplir ? ». Puis, la seconde : « Comment ces diverses fonctions se répartissent-elles normalement sur les épaules du prêtre, du laïc et du religieux ? »[338].

D'autre part, l'angle d'approche étant fixé, il est intéressant de noter comment l'auteur déploie, en dépit du cadre ecclésiologique préconciliaire qui est le sien, des notes caractéristiques d'une vision renouvelée des fonctions ecclésiales attribuées aux « trois états de vie fondamentaux[339] » telles qu'elles seront réfléchies et présentées au concile Vatican II. En ce sens, il n'est sans doute pas étonnant de le voir se référer à des auteurs contemporains, tels Chenu, Congar ou encore Philips[340], dont les noms seront rattachés, peu d'années après, aux travaux et aux aboutissements, notamment ecclésiologiques, de Vatican II. Comme d'autres l'ont fait avant lui, De Soras situe les « grandes fonctions

---

336 Alfred DE SORAS, *Les Rôles respectifs du laïc*…, p. 17.

337 De ce point de vue, notre analyse diffère de celle de De Soras, en ce que le rapport des fidèles à l'activité apostolique de l'Église ne constitue, dans notre cas, que l'une des dix catégories d'analyse que nous mettrons en œuvre (*cf.* Chapitre 2, section 4.3). Par contre, ce que l'auteur présente, dans l'optique qui est la sienne, trouvera un certain écho dans notre étude des textes de Vatican II relatifs à l'engagement des clercs, des religieux et des laïques dans l'activité missionnaire de l'Église. Par ailleurs, avec les trois états ecclésiaux étudiés par l'auteur, notre étude comportera, de plus, deux chapitres distincts consacrés, l'un à l'état du célibat sanctionné par l'Église et l'autre à l'état du mariage sacramentel ou des époux chrétiens. L'ajout de ces deux aspects, conjointement avec les dix catégories d'analyse, fait de notre étude un travail plus complet au regard des multiples états des fidèles dans l'Église.

338 Alfred DE SORAS, *Les Rôles respectifs du laïc*…, p. 18.

339 Alfred DE SORAS, *Les Rôles respectifs du laïc*…, p. 57.

340 Alfred DE SORAS, *Les Rôles respectifs du laïc*…, p. 37.

ecclésiales[341] » en triptyque, les *tria munera*, et assigne les fonctions des uns et des autres suivant les états auxquels ils appartiennent. En même temps, il se méfie, se distancie même, d'une approche trop théorique de la vie ecclésiale où, dans les faits, les frontières délimitant les rôles et déterminant les places des fidèles ne sont pas étanches. S'il y a cloisonnement, précise-t-il, c'est parce que cela est exigé par l'analyse. Mais il ne faut pas en être dupe[342]. Assumant le fait qu'une approche comparative des états – il parle aussi de « compartimentage » – relève, dans une large mesure de l'abstraction, il précise, avec raison, que les différentes fonctions ecclésiales interfèrent entre elles. Ce qui le conduit à revenir « sur le problème qu'il s'agit maintenant d'élucider : qu'est-ce qui spécifie les vocations du laïc baptisé, du prêtre et du religieux ? »[343]. Une telle interrogation peut être rapprochée de notre question de recherche spécifique telle que nous l'avons précédemment énoncée[344].

En substance, les réponses offertes par De Soras vont dans la ligne de l'unité qui précède les distinctions : « avant même de s'opposer entre elles par certains traits spécifiques, les trois actions du laïc baptisé, du prêtre et du religieux présentent un point de convergence : toutes trois sont partie intégrante de l'action générale de l'Église ; elles ne sauraient donc avoir d'autre fin dernière que la fin dernière même de l'action générale de l'Église. Laïc baptisé, prêtre et religieux sont, tous les trois, à des titres inégaux mais tous réels, "hommes d'Église" ». Par ailleurs, ajoute-t-il, « il n'en reste pas moins que les fonctions ecclésiales ne se répartissent pas de façon uniforme et égalitaire dans leurs existences. Chacun d'eux trois, en raison même de son état, est investi de ce que l'on pourrait appeler "une députation dominante" à telles ou telles fonctions ecclésiales. Et ce sont ces "dominances" particulières qui donnent à leurs trois vies leurs styles propres »[345].

---

341 Alfred DE SORAS, *Les Rôles respectifs du laïc*…, p. 21.

342 Alfred DE SORAS, *Les Rôles respectifs du laïc*…, p. 21.

343 Alfred DE SORAS, *Les Rôles respectifs du laïc*…, p. 37.

344 *Cf. Supra*, section 8.2.2.3.

345 Alfred DE SORAS, *Les Rôles respectifs du laïc*…, p. 38-39. Ces « députations dominantes », attribuées, mais sans exclusivisme, aux états clérical (prêtres), laïque et religieux, sont présentées aux pages 38 à 57. L'auteur note, en particulier, qu'il « serait indûment simplifier les choses que d'enfermer *a priori* la vie du laïc dans l'exercice *exclusif* des fonctions de la création et d'incarnation ; celle du prêtre dans l'exercice *exclusif* des fonctions d'évangélisation, de sanctification, de rédemption et de culte ; celle du

La finale de cette étude est d'un singulier intérêt, en ce que l'auteur situe le questionnement relatif aux rapports interétatiques dans la perspective longue de l'histoire passée, dont le regard se prolonge, ensuite, dans une perspective future. Nous nous permettons de reproduire une partie de cette conclusion :

> On le voit, écrit De Sorras, les "dominances" qui donnent, au sein de l'action de l'Église, aux vies laïques, sacerdotales et religieuses leurs cachets propres ont à composer, suivant les situations concrètes, avec mille et mille correctifs. En ce sens, et dans ces limites, on peut donc dire que le laïcat, le sacerdoce et le monachisme ont constamment à trouver leur style de vie selon les temps et les lieux. L'histoire de l'Église est d'ailleurs là pour témoigner que ce travail de recherche et d'adaptation n'a jamais eu de cesse […]. Il serait donc vain de vouloir fixer d'avance, en des cadres rigides, des styles d'action et de vie qui doivent participer à l'éternelle jeunesse de l'Église ; ce serait malfaisant. Mais, en ce domaine de l'action comme dans celui de la pensée, il faut respecter l'adage fameux : "*nihil innovetur nisi quod traditum est*"[346]. Laïcs, prêtres et religieux ont à travers les renouvellements, que les conjonctures suggèrent ou imposent, à garder intact ce qui fait l'essence de leurs vocations respectives[347].

Dans une certaine mesure, en anticipant la conclusion de notre étude, nous pourrions faire nôtre ces propos en les appliquant aux communautés nouvelles plurivocationnelles et à l'idéal de la communion des états qui les caractérise. Cet ouvrage, en tout cas, est l'un des rares écrits où nous avons vu une convergence entre le projet de son auteur et l'étude que nous présentons ici.

---

religieux dans l'exercice *exclusif* de la fonction d'eschatologie et de prophétie. Aussi bien, nous n'avons pas parlé de "députations exclusives" mais de "députations dominantes". Et l'existence concrète de l'Église force à apporter maints correctifs et d'importantes nuances […]. En rigueur d'examen et de réflexion, il s'avère, en effet, qu'aucun des trois acteurs considérés ne reste totalement étranger à l'une quelconque des fonctions ecclésiales. Chacune de celle-ci, pour être valablement et pleinement accomplie, requiert, en fait, le concours simultané et du laïc et du prêtre et du religieux » (p. 50-51).

346 « On ne peut innover, sinon ce qui a déjà été reçu de la tradition », selon le principe exprimé, dès le V^e^ siècle, par Vincent de Lérins (Bruno MARTIN, *La réforme liturgique du Concile Vatican II : un retour à l'antique ?*, Conférence à l'occasion du 50ème anniversaire de la Constitution de Vatican II sur la liturgie, Rencontre diocésaine, Centre Saint Augustin, Saint Etienne, 4 décembre 2013, https://testimonia.fr/la-reforme-liturgique-du-concile-vatican-ii-un-retour-a-l-antique/#ref2 [consulté le 3 janvier 2019]).

347 Alfred DE SORAS, *Les rôles respectifs du laïc*…, p. 57.

9.2.2.2 LÉON-ÉTIENNE DUVAL : *LAÏCS, PRÊTRES, RELIGIEUX DANS L'ÉGLISE SELON VATICAN II*

Un second ouvrage, intitulé *Laïcs, prêtres, religieux dans l'Église selon Vatican II*[348], publié, en 1967, par le cardinal Léon-Étienne Duval, a retenu notre attention et cela, pour deux principales raisons.

Premièrement, en raison de son auteur et de son lien conciliaire. Archevêque d'Alger à partir de 1954, père conciliaire à Vatican II, puis créé cardinal par Paul VI la dernière année du Concile, en 1965, le cardinal Duval fait partie des « acteurs de première ligne du deuxième concile du Vatican[349] », pour reprendre les termes d'Andrée Larouche. À ce titre, écrit-elle, « Léon-Étienne Duval connaît très bien le corpus de Vatican II. Il a participé aux discussions, il a eu la possibilité de travailler sur chacun des projets rédactionnels et à s'exprimer sur les orientations et les décisions qui ont conduit à la promulgation des textes[350] ».

Deuxièment, l'attention que nous portons à cet ouvrage se justifie par le sujet traité. Comme le titre de son ouvrage l'annonce, Duval adopte une vue « horizontale » ou transversale pour traiter successivement de l'état des laïques (chapitres II à VI), de l'état des prêtres (chapitres VII à X) et de celui des religieux (chapitre XI et XII). L'ensemble est précédé par un chapitre consacré à l'appel universel à la sainteté (chapitre I). Moins détaillé et moins étoffé que l'étude plus savante de Gérard Philips, ce livre « fruit d'échanges pastoraux », veut « aider à comprendre, selon la doctrine du Concile, à la fois la parenté étroite qui unit, dans l'Église, les laïcs, prêtres, religieux et le caractère propre de la grâce conférée aux uns et aux autres, donc la spécificité de leur vie et de leur apostolat »[351]. L'intention du livre, annoncée par l'auteur, s'enracine dans un double constat.

---

348 Léon-Étienne DUVAL, *Laïcs, prêtres, religieux*…, 191 p.

349 Andrée LAROUCHE, *L'herméneutique théologique de Vatican II*…, p. 22.

350 Andrée LAROUCHE, *L'herméneutique théologique de Vatican II*…, p. 28.

351 Léon-Étienne DUVAL, *Laïcs, prêtres, religieux*…, p. 11.

D'une part, au vu de la période postconciliaire qui s'amorce et qui laisse déjà poindre certains soubresauts, le Cardinal affirme que cette période « n'est pas sans danger[352] ». La réception de l'enseignement du Concile et l'*aggiornamento* qui en découle risquent, pour certains, d'être « purement négatif, visant à supprimer plus qu'à construire, au risque de marquer une rupture avec les valeurs les plus authentiques du passé[353] ». Une mise en garde, faite par Paul VI, en audience générale, le 27 juillet 1996, et relayée par Duval, pointe dans ce même sens. Le Pape parlait, à propos de « deux attitudes bien différentes », dont la première consiste à « tout mettre en question, pour se lancer dans une critique systématique et négative de la discipline ecclésiastique ; un christianisme vidé de l'expérience et du développement de sa tradition »[354]. Cette réserve, critique et prudentielle, rejoint, dans un certain sens, l'adage rapporté plus haut par Alfred de Soras.

D'autre part, sur un ton plus positif, Duval espère que « l'application des Constitutions et Décrets du II^e^ Concile du Vatican sera, pour l'Église et le monde, l'instrument d'une nouvelle Pentecôte[355] ». La seconde attitude décrite par Paul VI va précisément dans cette ligne : « Certains, écrit le Pape, n'ont pas craint d'offrir leur vie au Christ (le phénomène des vocations adultes est d'une magnifique éloquence) ; d'autres, même des laïcs et parfois des ménages, sont partis pour les terres de missions ; d'autres, sans quitter leur travail, ont opté pour un renouveau spirituel profond et pour une plus généreuse activité ecclésiale ; ils ont "choisi la sainteté"[356] ». Le phénomène des fondations postconcilaires et, parmi elles, les communautés nouvelles plurivocationnelles, ressort sans aucun doute de cette seconde attitude.

Or, à l'interstice de ce double mouvement, de remise en cause et d'expérimentations nouvelles, Duval note l'existence d'un malaise latent ou émergeant qui touche à l'identité, commune et particulière, des prêtres – auxquels l'auteur limite l'analyse –, des laïques et des religieux unis dans une même vie évangélique et ecclésiale : « En ce qui concerne la

---

352 Léon-Étienne DUVAL, *Laïcs, prêtres, religieux*…, p. 9.

353 Léon-Étienne DUVAL, *Laïcs, prêtres, religieux*…, p. 9.

354 Léon-Étienne DUVAL, *Laïcs, prêtres, religieux*…, p. 10.

355 Léon-Étienne DUVAL, *Laïcs, prêtres, religieux*…, p. 10.

356 Léon-Étienne DUVAL, *Laïcs, prêtres, religieux*…, p. 10-11.

place, le rôle, le style de vie respectifs des laïcs, des prêtres et des religieux dans l'Église, un malaise s'est fait sentir, dont la cause principale semble être la tendance à un nivellement général, tendance reposant sur la méconnaissance de la spécificité de la grâce impartie aux uns et aux autres. Les conséquences pourraient être graves, et nous voudrions bien que ce conditionnel ne soit pas un euphémisme…[357] ». Comment ne pas discerner, en filigrane de ce propos, la problématique qui surgira dans plusieurs milieux d'Église à travers le monde ? Et comment ne pas y voir, en l'anticipant, certaines difficultés qui surgiront au sein des fondations plurivocationnelles aux prises avec des confusions qui portent ombrage à l'idéal de la communion souhaitée entre les états ? Bref, ainsi formulé, le propos de Duval se fait proche de la problématique exposée dans la partie supérieure de la présente introduction.

Une question se pose maintenant : quel est l'apport du cardinal Duval en réponse aux difficultés pointées et, une fois saisie la connivence entre nos deux projets, comment se situe le livre de Duval en regard de notre étude, et vice versa ?

En premier lieu, nous pouvons noter l'insistance, toute conciliaire, relative à « la sainteté, vocation de tous les chrétiens[358] ». C'est le fond de scène qui permet de situer certaines problématiques particulières dans une vision d'ensemble qui oriente tout le reste. Cela est particulièrement vrai en ce qui regarde la vocation à la sainteté chez les fidèles laïques. Que la vie religieuse et/ou cléricale soit un chemin de sainteté ou, mieux, un état de perfection (*statut perfectionis*), est une conception largement admise et une vision nettement valorisée durant la longue période précédant Vatican II. Mais que le laïcat et en particulier le mariage puissent également, quoique différemment, être des chemins de sanctification, voilà une vision, non pas nouvelle, mais certainement renouvelée. En ce sens, la présentation, par Duval, de saint François de Sales (XVI^{e}-XVII^{e} s.) à titre de « précurseur du II^{e} concile du Vatican » nous paraît fort juste et très heureuse : « Ce n'est pas seulement à des prêtres et à des religieux, mais aussi à des personnes mariées, vivant dans le monde, que saint François

---

357 Léon-Étienne DUVAL, *Laïcs, prêtres, religieux*…, p. 11.

358 Léon-Étienne DUVAL, *Laïcs, prêtres, religieux*…, p. 14.

de Sales » livre ses conseils en matière de sainteté, écrit Duval[359]. Nous aurons l'occasion d'y revenir en cours d'étude[360].

En second lieu, Duval exécute son plan en traitant successivement des trois états annoncés. De ce point de vue, de noter Larouche, à propos du présent volume, « [l]e travail herméneutique fait par le cardinal Duval offre l'exemple d'une approche transversale du corpus conciliaire. Il possède les textes des constitutions et décrets de Vatican II, dans lesquels il puise abondamment, cherchant à mettre en lumière l'enseignement du concile concernant la vocation propre de chacun et l'étroite parenté qui les unit[361] ». Le cas des laïques prend une place plus importante que les deux autres cas, puisqu'il y consacre cinq chapitres, versus quatre pour les prêtres et deux seulement pour les religieux. De plus, dans le traitement des thèmes qui se rapportent à chaque état, il est à observer que ces thèmes ne sont pas systématiquement repris, sous forme de grille de lecture et d'analyse homogène, d'un état à un autre. Nous assistons plutôt à une sorte d'entrelacement thématique où les sujets de la sainteté, de l'apostolat, des ministères ou encore de la spiritualité se nouent dans un traitement non uniforme. Quant au contenu de la présentation, que nous n'entendons pas commenter dans le détail, nous y trouvons reflété les grands axes de l'enseignement de Vatican II sur les réalités visées. Un seul bémol, cependant, concerne la rapide conclusion de l'ouvrage. D'un côté, l'on y voit poindre, avec force, les convictions de l'auteur et du Concile : « Tous sont appelés à une unique sainteté. Tous sont appelés au même apostolat. L'unité progressera dans l'Église dans la mesure où avancera la sainteté de ses membres[362] », etc. D'un autre côté, toutefois, perce un rapport entre les trois états des

---

359 Léon-Étienne DUVAL, *Laïcs, prêtres, religieux*…, p. 14-24. « Au moment de la correction des épreuves de cet ouvrage, écrit Duval, nous apprenons avec une très grande joie que S. S. Paul VI vient d'adresser aux évêques de France, de Suisse et du Piémont une Lettre Apostolique à l'occasion du IV^e^ centenaire de la naissance de saint François de Sales ; l'illustre Évêque de Genève y est salué comme le précurseur du II^e^ Concile du Vatican, notamment en ce qui concerne son enseignement sur la vocation de tous les membres de l'Église à la sainteté » (p. 24).

360 Nous traiterons de l'apport de François de Sales au développement de l'item de la vocation universelle à la sainteté, en particulier pour les laïques, au chapitre 5, section 8.1.1.2.

361 Andrée LAROUCHE, L'herméneutique théologique de Vatican II…, p. 29.

362 Léon-Étienne DUVAL, *Laïcs, prêtres, religieux*…, p. 168.

fidèles étudiés qui, d'une certaine manière, sonne faux et laisse transparaître, nous semble-t-il, la persistance d'une mentalité hiérarchisante[363] entre les états :

> Les textes conciliaires nous ont montré l'étroite solidarité qui unit laïcs, prêtres et religieux dans l'Église. Les laïcs doivent avoir une très grande estime pour le sacerdoce et pour l'état religieux ; leur mission de laïcs leur dicte leurs obligations à l'égard du clergé et des ordres religieux, en particulier en ce qui concerne le recrutement. Les religieux doivent favoriser le plus possible le laïcat dans l'accomplissement de sa mission propre, selon les directives de la hiérarchie. Les prêtres sont au service des uns et des autres[364].

En somme, l'intention et l'approche globale du cardinal Duval, étudiant les laïques, les prêtres et les religieux dans l'Église « selon Vatican II », suivant le titre de l'ouvrage, rejoignent, en large partie, notre propos. En même temps, ce livre nous laisse insatisfait. Pour éclairer la problématique des communautés nouvelles plurivocationnelles à la lumière de l'enseignement de Vatican II sur les états des fidèles, ce volume donne des points de repère utiles, mais malheureusement inaptes à faire comprendre pleinement les enjeux de fond, les tenants et les aboutissants de certaines discussions conciliaires. De même, l'absence d'une grille d'analyse systématique entre les états ne permet hélas pas de les situer en regard sur une base thématique commune. Enfin, l'on notera, du point de vue des états ecclésiaux, que l'auteur limite son analyse des clercs, ou mieux, des ministères ordonnés, au cas des prêtres. Les évêques et les diacres sont laissés dans l'ombre. Du point de vue des états de vie, il est question, ici et là, du célibat et du mariage, mais ces items ne reçoivent pas un traitement en soi. Ces limites, dans lesquelles nous projetons nos propres intérêts, il faut le dire, ne constituent pas un reproche à l'auteur. Son objectif est différent du nôtre et son lectorat également. Ces remarques nous permettront, un peu plus loin, de situer notre contribution et son originalité notamment par rapport à cet ouvrage.

---

363 Il faut reconnaître que des traces de cette mentalité se retrouvent également en filigrane des textes conciliaires. Sur cela, nous verrons nos remarques au chapitre 5, section 8.2.

364 Léon-Étienne DUVAL, *Laïcs, prêtres, religieux*…, p. 168.

9.2.3 Ouvrages portant sur Vatican II et la réception de son enseignement sur les états des fidèles

Pour terminer cette partie de notre revue de littérature consacrée à Vatican II et aux états des fidèles, il nous faut dire quelques mots au sujet des ouvrages qui traitent de la réception de l'enseignement conciliaire dans la perspective qui intéresse notre propos. Sur ce plan, deux types d'ouvrages peuvent être tenus en compte.

9.2.3.1 LES OUVRAGES PORTANT SUR LA RÉCEPTION CONCILIAIRE EN GÉNÉRAL

Une première catégorie d'ouvrages vise à mesurer et à étayer la réception de Vatican II sur le plan du développement, dans le domaine de l'ecclésiologie, d'une pensée théologique sur les états particuliers des fidèles et sur la réciprocité de leurs rapports dans une perspective transversale. Cette thématique, qui n'est pas sans lien direct avec notre projet d'étude, est cependant plus large que ce que nous nous proposons d'étudier. Nous y reviendrons, en survol, dans la dernière partie de cette revue de littérature.

9.2.3.2 LES OUVRAGES PORTANT SUR LA RÉCEPTION CONCILIAIRE AU SEIN DES COMMUNAUTÉS NOUVELLES PLURIVOCATIONNELLES

Pour nous en tenir à notre sujet, dans ses deux pôles primordiaux, celui du concile Vatican II et celui des communautés nouvelles plurivocationnelles, nous souhaitons dire un mot à propos de la littérature qui s'intéresse au phénomène postconciliaire étudié et à ses liens avec le Concile. Du point de vue historique, nous avons déjà dit que nous observons un manque de publications pour étayer sérieusement les trop faciles envolées locutoires où, tels un slogan ou un *leitmotiv*, l'on considère les communautés nouvelles dans leur ensemble comme un fruit direct de Vatican II[365]. Il peut en être dit autant à propos des études s'intéressant, plus précisément, aux fondations plurivocationnelles. Nous statuerons là-dessus plus loin[366]. Nous nous tournons, ici, plutôt vers les publications à teneur

---

365 *Cf. Supra*, section 9.1.1.1 (…) B.

366 *Cf.* Chapitre 1, section 2.2.2.2 (…) A.

théologique qui établissent un lien, direct ou indirect, entre l'épanouissement d'une forme de vie évangélique caractérisée par la coexistence ou, pour le dire dans le vocabulaire adopté par les communautés concernées, par la mise en œuvre de l'idéal de la communion des états et une éventuelle filiation conciliaire sur ce plan. En d'autres termes, il s'agit d'étudier les réalités plurivocationnelles visées, non seulement dans l'axe de Vatican II, mais plus spécifiquement en tant que réalités qui ressortent de la « réception » du Concile, concept que nous définirons plus tard[367].

Parmi les ouvrages relatés plus haut, au sujet de l'ecclésiologie des fondations plurivocationnelles[368], cet item se lit en filigrane des propos tenus. Le rattachement des fondations dites postconciliaires à Vatican II apparaît comme une quasi-évidence. Pourtant, au-delà du contexte conjoncturel, la filiation théologique entre Vatican II et les communautés nouvelles plurivocationnelles mérite d'être étudiée spécifiquement. Sur ce plan, notre évaluation de la littérature produite se rapproche du constat fait dans le domaine de l'histoire. Les publications évoquées comportent presque toutes, d'une manière ou d'une autre, une allusion au Concile[369]. C'est un fond de scène et un cadre référentiel devenu incontournables. Cependant, nous n'avons pas vu d'étude où les deux pôles primordiaux précédemment dénommés sont expressément étudiés dans la perspective qui est la nôtre. De manière générale, comme nous le noterons au chapitre 1[370], où d'autres titres seront

---

367 *Cf.* Chapitre 1, section 2.2.2.2 (…) B.

368 *Cf. Supra*, section 9.1.3.2.

369 Rémi Hublier consacre un chapitre spécifique à « La place du concept de communion au concile Vatican II et dans les documents catholiques postérieurs » (Rémi HUBLIER, *La communion ecclésiale…*, p. 31-45). Chez Felix Wagemans, en revanche, l'allusion au Concile, sans être absent, est plus diffuse. Il s'y réfère, entre autres, à propos de la notion de *communio*, avant de poursuivre son enquête en s'intéressant aux productions magistérielles et théologiques postérieures au Concile (Felix WAGEMANS, *Een onderzoek naar de begrippen communio, pneuma en charisma*…, p. 34-51). De son côté, Innocent Nyirindekwe, fonde son approche en inaugurant son parcours par une courte section intitulée : « Les fondements théologiques et ecclésiologiques du "charisme d'origine" à la lumière de Vatican II » (Innocent NYIRINDEKWE, *Charisme et coopération dans l'Église…*, p. 51-59). Tandis que Piero Coda, comme tant d'autres auteurs, parsème son texte de références et de citations conciliaires (Piero CODA, « Les nouvelles communautés ecclésiales et les nouveaux mouvements, don de l'Esprit. Une réflexion théologique »…, p. 67-91). Yolanta Rzeczewska et Johannes Maria Poblotzki font de même, suivant le résumé de leurs ouvrages rapportés plus haut (Yolanta RZECZEWSKA, *Les charismes dans l'Église…*, 520 p. ; Johannes Maria POBLOTZKI, *Das plurivokationale Charisma…*, 500 p.).

370 *Cf.* Chapitre 1, section 2.2.2.2.

rapportés[371], l'attachement à l'« esprit » du Concile – ce qui n'est pas sans importance, ni fondement, en tant que Vatican II peut être envisagé comme « style »[372] – tend à primer sur la « lettre » conciliaire, auquel cas la réception de Vatican II fait appel à une appropriation studieuse des textes conciliaires eux-mêmes. Nous avons un exemple de ce type d'analyse dans l'article, déjà rapporté, de Philippe Gonzalez et Paul Philibert, au titre annonciateur du sujet traité : « Les communautés nouvelles : une réception de Vatican II »[373]. Le texte, à prédominance sociologique, aurait gagné – mais tel n'était pas l'objectif des auteurs – à être mieux travaillé du point de vue des documents conciliaires, dans le cas présent, *Gaudium et spes*, constitution à laquelle les auteurs renvoient explicitement : « De notre point de vue, écrivent-ils, les documents conciliaires, particulièrement *Gaudium et Spes*, esquissent un nouvel horizon dans les rapports que le christianisme doit renouer avec la culture[374] », avant de rapporter, en bas de page, les propos d'Hervé Legrand pour qui « il ne s'agit pas d'invoquer simplement un quelconque "esprit" du Concile, mais bien de se livrer à une étude minutieuse de sa lettre, soit de ses documents[375] ». Pour notre part, nous aborderons cette question au chapitre 1[376], où nous mettrons en relief trois thématiques qui révèlent une filiation théologique manifeste entre Vatican II et les fondations plurivocationnelles : l'ecclésiologie de communion, la vocation universelle à la sainteté et la participation de tous les fidèles, sans exception, à l'apostolat de l'Église.

---

371 Nous y étudierons notamment le texte de Brendan Leahy qui traite, en deux lieux, des liens entre le sujet étudié et Vatican II : le chapitre 4, « Setting Important Parameters : The Movements and Vatican II » et le chapitre 8, « Reception of the Second Vatican Council » (Brendan LEAHY, *Ecclesial Movements and Communities. Origins, Significance, and Issues*, New York, New City Press, 2011, p. 34-43 et 73-80). L'ouvrage de Tony Hanna comporte, lui aussi, un chapitre au Concile, sous le titre : « Vatican II : A Watershed » (Tony HANNA, *New Ecclesial Movements. Communion and Liberation, Neo-Cathecumenal Way, Charismatic Renewal...*, Staten Island (New York), Alba House, 2006, p. 139-160). Tandis que Julian Porteous, dans son volume, introduit son chapitre 3, intitulé « Les caractéristiques distinctives des nouveaux mouvements ecclésiaux », par l'item « L'ecclésiologie du Concile Vatican II » (Julian PORTEOUS, *L'essor des communautés nouvelles dans le souffle de Vatican II. À vin nouveau outres neuves*, Paris, Éd. de l'Emmanuel, 2012, p. 101-105).

372 Cette notion sera définie au chapitre 1, section 2.2.2.2 (…) A.

373 Philippe GONZALEZ et Paul PHILIBERT, « Les communautés nouvelles : une réception de Vatican II »…, p. 419-431.

374 Philippe GONZALEZ et Paul PHILIBERT, « Les communautés nouvelles : une réception de Vatican II »…, p. 429.

375 Philippe GONZALEZ et Paul PHILIBERT, « Les communautés nouvelles : une réception de Vatican II »…, p. 429, note 19 : « *Cf.* "Quelques réflexions ecclésiologiques sur l'*Histoire du Concile Vatican II* de G. Alberigo", dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 90, 2006, pp. 495-520 ».

376 *Cf.* Chapitre 1, section 2.2.2.2 (…) B.

D'une certaine manière, nous aurions souhaité trouver une étude d'ensemble ou des études de cas qui auraient pu se rapprocher des deux études types – que nous ne rapportons qu'à titre d'exemples – réalisées, l'une, par Nicolas Favart[377] et l'autre, par Dominic LeRouzès[378], où le processus de réception conciliaire est abordé spécifiquement en lien avec une fondation postconciliaire, dans le cas présent, la Famille Marie-Jeunesse qui est une communauté nouvelle de type mixte. Par ailleurs, l'étude de Dominique MacConaill[379], réalisée sous la direction de Jean-Marie Roger Tillard, abordant le sujet de l'obéissance dans quatre communautés nouvelles (Services Myriam Beth'léhem, les Petits Frères de la Croix, les Petites Sœurs de Nazareth et la Communauté des Béatitudes), comporte, elle aussi, au préalable, un chapitre bien documenté sur les « orientations de l'*Accommodata renovatio*[380] » qui lui sert de point d'appui et de cadre de référence pour mener à terme

---

377 Nicolas FAVART, *Réception de l'enseignement du concile Vatican II sur la Vierge Marie par la Famille Marie-Jeunesse*, Québec, Université Laval, Faculté de théologie et de sciences religieuses, Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval dans le cadre du programme de maîtrise en théologie pour l'obtention du grade de maître ès arts (M.A.), 2008, 242 p. Dans le résumé de l'ouvrage, nous pouvons lire : « Ce mémoire étudie la réception de l'enseignement du concile Vatican II à propos de la Vierge Marie présenté dans le chapitre VIII de la constitution dogmatique *Lumen Gentium*, par la Famille Marie-Jeunesse […]. Il contribue à défricher un champ encore peu exploité dans le domaine de la mariologie. En effet, depuis quelques décennies, un nombre important de familles spirituelles se sont constituées, dans l'Église catholique, autour de la figure de Marie. Cependant, à notre connaissance, le discours marial tenu par ces nouvelles réalités, notamment en ce qui concerne la réception de l'enseignement conciliaire, n'a fait l'objet que de rares publications » (p. III).

378 Dominic LEROUZÈS, *Vatican II et les Communautés nouvelles. Réception de* Ad gentes *dans les statuts et le Livre de Vie de la Famille Marie-Jeunesse*, Québec, Université Laval, Faculté de théologie et de sciences religieuses, Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval pour l'obtention du grade de maître ès arts (M.A.), 2003, 254 p. Dans le résumé de l'étude, nous lisons : Ce mémoire étudie la réception de l'enseignement de Vatican II sur l'activité missionnaire de l'Église, condensé en cinq propositions, dans les statuts et le Livre de vie de la Famille Marie-Jeunesse » (p. III).

379 Dominique MACCONAILL, *« Obéir ne trompe pas ! » Consécration et rapports d'obéissance dans quatre communautés nouvelles du Québec*, Mémoire écrit sous la direction de J.-M. R. Tillard, o.p., pour l'obtention de la Maîtrise ès Arts en Théologie, Ottawa, Collège Universitaire Dominicain de Philosophie et de Théologie, 1995, 201 p. + Annexes.

380 Dominique MACCONAILL, *« Obéir ne trompe pas ! »*..., p. 62-92. Précisant l'axe et la visée de son projet, l'auteur écrit : « Toutes ces nouvelles fondations surviennent après le Concile Vatican II […]. Ainsi, bien qu'elles étaient inexistantes au moment du Concile, les quatre communautés nouvelles concernées sont appelées à demeurer ouvertes, à l'écoute de ses orientations. D'autant plus qu'elles choisissent elles-mêmes de s'inscrire dans la foulée de *Perfectae Caritatis* quant à l'obéissance. Il faudra donc s'efforcer de dégager les orientations du Décret concernant l'obéissance religieuse, avec leurs implications concrètes [note 189 : Je suis conscient, précise MacConaill, que la problématique de l'obéissance religieuse a évolué depuis les années du Concile. Mais il m'apparaît peu utile de présenter toute la réflexion qui s'est faite sur le sujet depuis. En effet, les fondateurs des nouvelles communautés se méfient de la réflexion théologique "moderne" – affirmation qui devrait, à notre avis, être mieux étayée et plus nuancée (RvL) –. Je préfère donc m'en tenir à une source autorisée par toutes les

l'analyse proposée. Étonnamment, ce genre d'études ne semble pas encore très répandu, particulièrement en lien avec les fondations de type plurivocationnel. Sur ce plan, nous avons tendance à souscrire à l'opinion de Dominic LeRouzès qui, en guise de préambule à son travail, écrit d'entrée de jeu : « Les communautés nouvelles et Vatican II : quel lien ? Il s'agit d'une question dont l'étude en est seulement à ses débuts, tout comme la recherche sur le phénomène des communautés nouvelles lui-même d'ailleurs[381] ».

9.2.4 Apport et originalité de notre étude

Ayant fait état de la littérature relative à l'enseignement de Vatican II au regard des états des fidèles, il nous reste à situer notre contribution à cet égard. Quels sont l'apport et l'originalité de notre étude dans ce second secteur de réflexion et de recherche touchant à un thème central de notre parcours ?

En ce qui concerne la littérature de type « vertical », nous ne prétendons pas apporter de connaissances tout à fait nouvelles en rapport avec les cinq états étudiés. La littérature consultée, dont nous avons sommairement rendu compte, nous sert de base et d'appui pour parvenir à notre visée ultime qui est d'éclairer la problématique de la communion / confusion entre les états au sein des fondations plurivocationnelles nées après le Concile. Autrement dit, notre objectif n'est pas, à proprement parler, de révolutionner les connaissances acquises dans le domaine de l'enseignement de Vatican II sur les fidèles et leurs états. La partie centrale et, il faut le dire, la plus volumineuse de notre étude, constitue un moyen plutôt qu'une fin. Néanmoins, nous sommes porté à croire que l'organisation de la matière en dix catégories d'analyse et de classement de l'information singularise notre étude en comparaison des études publiées sur les différents états visés. En cela, notre approche revêt une certaine originalité et peut, en raison de l'analyse systématique qui guide notre lecture des textes de Vatican II, prétendre à un certain apport dans le domaine de la recherche consacrée au Concile.

---

communautés, cherchant ainsi à mettre en place une grille de lecture que toutes reconnaîtront] » (p. 64-65).

381 Dominic LEROUZÈS, Vatican II et les Communautés nouvelles…, p. 1.

Si nous adoptons le point de vue des études de type « horizontal », où les états des fidèles ne sont pas seulement étudiés au cas par cas, mais plutôt situés en regard, suivant une grille d'analyse partagée et appliquée à tous, nous croyons que nous proposons, sur ce plan, une étude originale. Comme nous l'avons relaté, peu d'études, à notre connaissance, ont systématiquement étudié l'ensemble des états constitués dans l'Église. L'étude d'Alfred de Soras, bien que préconciliaire, offre des similitudes d'intention et, dans une certaine mesure, d'approche si nous comparons notre projet au sien. Son ouvrage demeure toutefois sommaire et de taille réduite, en plus, évidemment, de ne pas être directement en phase avec la théologie conciliaire que nous proposons d'étudier. L'étude du cardinal Léon-Étienne Duval, par contre, est sans doute celle qui se rapproche le plus de ce que nous entendons faire. En même temps, cet ouvrage grand public comporte, en fonction de nos visées, des limites ayant déjà été soulignées – il faut noter, encore une fois, que nos visées sont différentes et notre lectorat aussi. À ces égards, l'étude que nous menons se veut plus large et aussi plus profonde que celle proposée par le Cardinal. En effet, d'un côté, nous élargissons notre analyse de façon à comprendre tous les états reconnus dans l'Église, à savoir, non seulement les prêtres, les laïques et les religieux, comme le fait Duval, mais également les évêques et les diacres, sous le couvert de la catégorie nominale des clercs, ainsi que les deux états de vie dans lesquels nous retrouvons groupés les fidèles appartenant à l'un ou l'autre des états, à savoir l'état du célibat sanctionné par l'Église (ecclésiastique et/ou religieux) et l'état du mariage sacramentel ou des époux chrétiens. D'un autre côté, guidé par la grille des dix catégories d'analyse que nous appliquerons aux différents états concernés – dix pour les états ecclésiaux et quatre pour les états de vie, disparité que nous expliquerons le temps venu[382] –, nous avons voulu aller « au fond des choses », dans la mesure de nos capacités, conscient, par ailleurs, des limites imposées par l'exercice et aussi par notre propre aptitude à saisir les nombreux et complexes enjeux entourant chacun des états. De ce double point de vue, notre étude prolonge, tout en la dépassant, celle menée par Léon-Étienne Duval. Dans la mesure où nous n'avons pas trouvé, par la suite, d'ouvrages équivalents à ce dernier, pas plus qu'au nôtre, nous pensons pouvoir offrir une recherche

382 *Cf.* Chapitre 6, introduction.

originale et, souhaitons-le, capable d'enrichir le domaine de la recherche et des connaissances se rapportant au concile Vatican II.

Enfin, si nous envisageons notre contribution du point de vue des retombées de l'enseignement de Vatican II durant la période subséquente à la tenue du Concile, notre apport le plus original touche, sans doute, aux questions qui se rapportent à la réception de l'enseignement conciliaire au sein des fondations postconciliaires dans leur ensemble et, plus particulièrement encore, parmi les fondations de type plurivocationnel. En même temps, notre étude ne fait que poser un jalon parmi les rares études consacrées à la filiation théologique rattachant le phénomène étudié aux textes de Vatican II et, par ce biais, à l'enseignement du Concile. Les sujets abordés dans le chapitre 1 de notre étude, de même que le retour critique que nous ferons sur l'expérience des communautés nouvelles plurivocationnelles au chapitre 8, forment un ensemble qui, sur le plan des connaissances, tient, dans le premier cas, de l'information relative au phénomène ainsi que de l'énonciation de pistes en vue de recherches devant encore être menées, et, dans le second cas, de constats critiques qui invitent pareillement à poursuivre l'analyse amorcée. Notre apport peut, de ce point de vue, être considéré comme programmatique. Ayant déblayé le chemin, d'autres pourront, à notre suite, emprunter la voie que nous avons suivie.

9.3 LITTÉRATURE RELATIVE À L'ECCLÉSIOLOGIE ET AUX ÉTATS DES FIDÈLES DANS L'ÉGLISE

Le dernier secteur touché par notre étude regarde le domaine de l'ecclésiologie. L'insertion de notre recherche dans cette ligne de la théologie a déjà été abordée plus haut, par le biais des communautés nouvelles plurivocationnelles et par celui du concile Vatican II. En complément à ce qui a déjà été rapporté, nous voulons ajouter quelques éléments qui se rapportent, plus directement, à la discipline ecclésiologique et à la manière dont nous y inscrivons notre étude[383]. Sur ce plan, deux aspects peuvent être relevés.

[383] Notre recherche bibliographique puise à même les sources présentées dans les deux sections précédentes.

9.3.1 La notion principale d'« état » et les notions secondaires de « condition » et d'« ordre »

Le premier aspect concerne la « porte », pour reprendre l'image de Congar[384], par laquelle nous entrons dans le vaste domaine de l'ecclésiologie. Pour les raisons antérieurement présentées, nous avons choisi d'aborder la problématique de la communion / confusion des états au sein des fondations plurivocationnelles en nous intéressant au concept d'« état (*status*) ». Comme nous l'expliquerons plus loin, à cette notion principale il faut également ajouter deux notions connexes ou secondaires, celle de « condition (*condicio*) » et celle d'« ordre (*ordo*) »[385]. Ces notions constituent, en quelque sorte, les trois fils conducteurs qui nous guideront à travers les diverses étapes de notre parcours. Quel est l'état de la littérature relative à ces notions et quelle fut leur utilité aux fins que nous poursuivons ?

D'entrée de jeu, précisons que nous n'avons pas trouvé d'études importantes portant spécifiquement sur la notion d'« état », ou sur les deux notions connexes, en lien avec les communautés nouvelles plurivocationnelles. Il en est de même du côté des études se rapportant aux états des fidèles au concile Vatican II, sinon au sein de textes qui traitent des états des fidèles en général. Nous y revenons plus bas.

Il n'en demeure pas moins que pour mener à bien notre étude, en lien avec ses deux pôles primordiaux, nous avons eu à nous pencher sur chacun des concepts employés. Sur ce plan, nous n'avons pas trouvé d'ouvrage majeur où la notion d'« état » est étudiée avec ampleur. La plus grande partie de l'information recueillie provient de dictionnaires, d'articles encyclopédiques ou de chapitres de livres. Nous rapportons les principaux titres qui ont nourri notre réflexion en les regroupant sous deux grands thèmes[386].

---

384 *Cf. Supra*, section 6.

385 *Cf.* Chapitre 2, section 1.1.1.

386 Nous présentons la liste longue des ouvrages consultés dans la bibliographie, à la section 2.1.

9.3.1.1 LA NOTION D'« ÉTAT » DU POINT DE VUE CANONIQUE ET ECCLÉSIOLOGIQUE

Pour commencer, nos recherches se sont orientées vers la compréhension de la notion d'« état » du point de vue canonique et ecclésiologique. Jean Werckmeister, dans son *Petit dictionnaire de droit canonique* en parle en termes d'« état des personnes (*status*, *condicio*)[387] ». Il en est de même pour Raoul Naz[388] et pour André Bride[389]. D'autres auteurs, tels Fernand Jetté[390] ou Olivier de Labrosse[391] parlent plutôt d'« état », sans plus. Sous le couvert de la notion générique d'« état » – fréquemment annexée, pour ne pas dire confondue, avec la notion de « condition »[392] – nous retrouvons, par la suite, une série d'expressions analogues dont la plus importante est celle d'« état de vie ». Les articles de C. Antoine[393], de René Carpentier[394], de Gabriel Jacquemet[395], de François Roustang[396], de

---

387 Jean WERCKMEISTER, « État des personnes (*status, conditio*) », dans Jean WERCKMEISTER, *Petit dictionnaire de droit canonique,* Paris, Cerf, 1993, p. 97.

388 Raoul NAZ, « État des personnes », dans Raoul NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique,* Paris, Letouzey et Ané, t. V, 1953, col. 465-471.

389 André BRIDE, « État des personnes (droit canon) », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 4, 1956, col. 534-538. [Article mis à jour dans Gérard MATHON, *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Tables. Compléments et mises à jour*, Paris, Letouzey et Ané, 2005, fascicule 76-77, col. 712]

390 Fernand JETTÉ, « État », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. IV, deuxième partie, 1961, col. 1372-1388.

391 « État », dans Olivier DE LA BROSSE, Antonin-Marie HENRY et Philippe ROUILLARD (dir.), *Dictionnaire des mots de la foi chrétienne,* Paris, Cerf, 1989 [nouvelle édition de 1968], col. 273-274.

392 Sur le caractère souvent indistinct de ces deux notions, nous verrons notre exposé au chapitre 2, section 2, puis les options que nous préconisons à leur égard, au chapitre 8, section 1.2.2.

393 C. ANTOINE, « États de vie », dans A. VACANT, E. MAGENOT et É. AMANN (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique,* Paris, Letouzey et Ané, t. V, 1939, col. 905-911 [Mise à jour de l'article dans Bernard LOTH et Albert MICHEL (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique - Tables générales*, Paris, Letouzey et Ané, 1951, col. 1283-1284]

394 René CARPENTIER, « États de vie », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. IV, deuxième partie, 1961, col. 1406-1428 [L'édition mise à jour en 1990, t. XIV, comporte la mention suivante : « STATUS. Voir art. du DS *État* et *État de vie* » (col. 1183)]

395 Gabriel JACQUEMET, « État de vie », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 4, 1956, col. 538. [Article mis à jour dans Gérard MATHON, *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Tables. Compléments et mises à jour*, Paris, Letouzey et Ané, 2005, fascicule 76-77, col. 712].

396 François ROUSTANG, « État de vie (choix) », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. IV, deuxième partie, 1961, col. 1388-1403.

Giovanni Moioli[397] ou encore d'Agostino Montan[398], portent tous dans leurs intitulés cette dernière appellation. Ceci nous conduira d'ailleurs à nous interroger sur le bien-fondé de l'usage, souvent équivalent, de ces deux notions, puis sur la nécessité, à nos yeux, de distinguer, au sein de la notion générale d'« état », entre les notions dérivées d'« état ecclésial » et d'« état de vie »[399]. Enfin, à cet ensemble se greffent, chez différents auteurs, des spécifications thématiques, comme l'« état civil[400] », le « devoir d'état[401] », les « grâces d'état[402] », l'« état libre[403] », les « états de perfection[404] », puis, de manière plus importante

---

397 Giovanni MOIOLI, « Théologie spirituelle […] Dans le cadre de la théologie spirituelle : les degrés et les voies ; les états de vie ; les "spiritualités" », dans Stefano DE FIORES et Tullo GOFFI (dir.), *Dictionnaire de la vie spirituelle,* Paris, Cerf, 1983, p. 1124-1127.

398 Agostino MONTAN, « Stati di vita »…, p. 1147-1176.

399 Sur ce point, nous verrons nos éclaircissements critiques au chapitre 8, section 1.2.3.

400 André BRIDE, « État civil (droit canon) », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 4, 1956, col. 533. [Article mis à jour dans Gérard MATHON, *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Tables. Compléments et mises à jour*, Paris, Letouzey et Ané, 2005, fascicule 76-77, col. 711].

401 René CARPENTIER, « Devoir d'état », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. III, 1957, col. 672-702 ; Maurice GAUCHERON, « Devoir d'état », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 3, 1952, col. 707-708.

402 Gabriel JACQUEMET, « Grâces d'état », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 5, 1962, col. 175-177.

403 Jean WERCKMEISTER, « État des personnes (*status, conditio*) »…, p. 97 ; André BRIDE, « État libre », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 4, 1956, col. 534. [Article mis à jour dans Gérard MATHON, *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Tables. Compléments et mises à jour*, Paris, Letouzey et Ané, 2005, fascicule 76-77, col. 712] ; « État », dans Olivier DE LA BROSSE…, col. 274.

404 « États canoniques de pratique de la perfection chrétienne. – Voir Perfection », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 4, 1956, col. 539. [Note mise à jour dans Gérard MATHON, *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Tables. Compléments et mises à jour*, Paris, Letouzey et Ané, 2005, fascicule 76-77, col. 713 : « – Voir Perfection, X, 1242. *D.Sp*. XVI, 653-722 »] ; Jean-Marie AUBERT, « Perfection chrétienne », dans Gérard MATHON *et al*. (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 10, 1985, col. 1242-1253 [Article mis à jour dans Gérard MATHON, *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Tables. Compléments et mises à jour,* Paris, Letouzey et Ané, 2007, fascicule 81, col. 418] ; A. FONCK, « Perfection chrétienne », dans A. VACANT, E. MAGENOT et É. AMANN (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique,* Paris, Letouzey et Ané, t. XII (1), 1933, col. 1219-1251 ; Jean GRIBOMONT, Tomas SPIDLIK, Pier Franco BEATRICE, Adalbert DE VOGÜÉ, Jean LECLERC, Duane V. LAPSANSKI, Giovanni ODOARDI, Jordan AUMANN, Giancarlo ROCCA, Pie-Raymond RÉGAMEY, Valdo VINAY, Ida MAGLI, Mariasusai DHAVAMONY, Jesus LOPEZ-GAY et Robert CASPAR, « Perfezione », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Rome, Edizioni Paoline, vol. VI, 1980, col. 1438-1518 ; Simon LÉGASSE, Gerric COUILLEAU, Karl Suso FRANK, Michel DUPUY et Jean-Claude SAGNE, « Perfection chrétienne », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. XII (1), 1984, col. 1074-1156 ; Germain LESAGE et Giancarlo ROCCA,

encore, les états des fidèles, à proprement parler, à savoir l'« état clérical[405] », l'« état laïque[406] », l'« état religieux[407] » ou de « vie consacrée », l'« état du célibat[408] » et l'« état du mariage[409] ». Nous voyons d'emblée que le thème étudié regroupe une galaxie de réalités qui reçoivent toutes des appellations nominales distinctes. Celles-ci ne sont toutefois pas toujours clairement définies ni comprises de manière univoque. Cela représente, comme nous le soutiendrons, l'une des sources des difficultés ou des confusions rencontrées[410]. La recherche bibliographique autour de la notion générique d'« état », puis des notions spécifiques qui lui sont apparentées, nous montre, en définitive, que nous sommes en présence d'une conceptualité largement employée, dans le domaine du droit et dans celui de l'ecclésiologie. En même temps, nous avons rapidement constaté que ces déploiements terminologiques et conceptuels basés sur la notion d'« état » peuvent aussi receler des difficultés de compréhension et d'usage. Un constat qui, au fil de notre étude, tendra progressivement à inclure les réalités auxquelles nous consacrons notre analyse.

9.3.1.2 LA NOTION D'« ÉTAT » DU POINT DE VUE HISTORIQUE

Dans la foulée de ces dernières recherches notionnelles, nous avons tôt fait de prendre conscience de l'antériorité et de la longue histoire qui marque le recours à la notion

---

« Stato di perfezione », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Rome, Edizioni Paoline*,* vol. IX, 1997, col. 204-215 ; Juan FORNÉS, « El concepto de estado de perfección: consideraciones criticas », *Ius canonicum* [Universidad de Navarra], vol. XXIII, nº 46, 1983, p. 681-711 ; « État », dans Olivier DE LA BROSSE…, col. 274 ; C. ANTOINE, « États de vie »…, col. 906-909.

405 Jean WERCKMEISTER, « État des personnes (*status, conditio*) »…, p. 97 ; André BRIDE, « État des personnes (droit canon) »…, col. 535-538 ; « État », dans Olivier DE LA BROSSE…, col. 274.

406 André BRIDE, « État laïque (Réduction d'un clerc à l') », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané*,* t. 4, 1956, col. 534. [Article mis à jour dans Gérard MATHON, *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Tables. Compléments et mises à jour*, Paris, Letouzey et Ané, 2005, fascicule 76-77, col. 712] ; André BRIDE, « État des personnes (droit canon) »…, col. 535-538 ; « État », dans Olivier DE LA BROSSE…, col. 274.

407 Jean WERCKMEISTER, « État des personnes (*status, conditio*) »…, p. 97 ; Raoul NAZ, « État religieux », dans Raoul NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique,* Paris, Letouzey et Ané*,* t. V, 1953, col. 471-477 ; André BRIDE, « État des personnes (droit canon) »…, col. 535-538 ; « État », dans Olivier DE LA BROSSE…, col. 274.

408 Gabriel JACQUEMET, « État de vie »…, col. 538.

409 Gabriel JACQUEMET, « État de vie »…, col. 538.

410 *Cf. Supra*, sections 8.1.2.2 et 8.2.2.5 (…) B et chapitre 8, section 1.2.

d'« état » au sein de l'Église. Autrement dit, pour saisir ce que Vatican II entend par cette notion et pour en comprendre ses multiples usages, en contexte conciliaire tout comme postconciliaire, il nous a semblé important de tenir compte de l'aspect historique du thème traité. La littérature rapportée ci-haut comporte, dans bien des cas, une rétrospective historique plus ou moins élaborée selon les cas.

L'article de Fernand Jetté[411], par exemple, est fort instructif sur ce plan. L'auteur passe en revue le déploiement de la notion d'« état » dans le Nouveau Testament, à l'époque patristique, dans la théologie scolastique, puis aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles – Jetté ne va pas plus loin[412]. En finale, il écrit : « De ces divers jalons historiques, il semble possible de dégager certaines conclusions, surtout en ce qui concerne les éléments principaux du concept d'*état*[413] ». Ces éléments se retrouveront au gré de notre analyse et seront formellement regroupés dans la définition que nous présenterons de la notion d'« état » en fin de parcours[414].

L'article de René Carpentier[415], lui, adopte une vue historique longitudinale davantage axée sur les développements ecclésiologiques relatifs aux états des fidèles et aux rapports mutuels que ceux-ci entretiennent au sein de l'Église. Cet article, tout comme le précédent d'ailleurs, a été publié en 1961, tout juste avant l'ouverture du Concile. Il témoigne des efforts, durant la période préconciliaire, de sortir des clivages et des antinomies ayant longtemps caractérisé le rapport entre les états, sur la base du ministère et surtout sur celui de la sainteté ou, dans le langage longtemps employé, des « états de perfection ». Sans doute le recours à ce que l'auteur qualifie de « travaux récents[416] », dont ceux de Yves

---

411 Fernand JETTÉ, « État »…, col. 1372-1388

412 « Dans cet article, écrit-il, qui ne saurait être exhaustif, il s'agira de préciser les principaux de ces sens [en rapport avec le mot *état* ou *status*], d'en dégager les éléments communs et d'en signaler les emplois les plus importants dans la littérature spirituelle à travers les âges, surtout au 17^e^ siècle » (Fernand JETTÉ, « État »…, col. 1372).

413 Fernand JETTÉ, « État »…, col. 1387.

414 Il s'agit des quatre marques canoniques rattachées à la notion d'« état ». Celles-ci seront systématiquement traitées à la section 4 des chapitres relatifs aux cinq états des fidèles dans l'Église. Nous les regrouperons formellement dans la définition offerte au chapitre 8, section 1.2.2.2 (…) A.

415 René CARPENTIER, « États de vie »…, col. 1406-1428.

416 René CARPENTIER, « États de vie »…, col. 1427-1428.

Congar (*Jalons pour une théologie du laïcat*, 1953 et « Théologie du rôle de la religieuse dans l'Église », 1959) et de Gérard Philips (*Le rôle du laïcat dans l'Église*, 1954), contribue à donner à ce texte une tournure différente des conceptions étatiques et interétatiques qui ont largement prévalu dans l'histoire. Ainsi, lorsque Carpentier conclut en affirmant qu'« [a]u niveau de la division canonique des trois états de personnes, la vie spirituelle de l'Église reste une » et que « [c]e qui domine le peuple fidèle, c'est le baptême, l'œuvre de la sanctification filiale et fraternelle, la polarisation vers l'esprit de la *vita apostolica* »[417], nous pouvons, dans une certaine mesure, déjà reconnaître certains des traits les plus prégnants de l'enseignement de Vatican II sur l'Église et sur ses fidèles.

Toujours en relation avec la notion d'« état », du point de vue historique, nous pouvons signaler, au passage, l'étude ancienne (1945) mais minutieusement menée de Guido Sareceni[418], « Il concetto di "status" e sua applicazione nel diritto ecclesiastico », dans laquelle l'auteur précise, en puisant dans l'antique tradition romaine, la signification du concept de « status », avant de montrer comment ce concept se déploie dans le *Codex* de 1917, dans le cas nommément des « *status* fondamentali […] : *clericalis, laicalis, religiosus*[419] ». Son analyse conduit à certains constats qui consonnent avec ce que nous avons rapporté ci-haut. Entre autres, il note, avec à-propos, que l'ancien *Codex*, insistant sur les trois états prénommés, dit peu, en revanche, sur l'état fondamental des baptisés. Ce dernier, écrit-il, non sans une certaine pointe d'humour ou d'ironie, constitue à lui seul un titre valable pour l'élection à la juridiction suprême du pontificat[420] ! Bref, ce type d'analyse permet non seulement de comprendre comment la notion d'« état (*status*) » était comprise et employée avant le Concile, mais, plus encore, comment elle a aussi pu être critiquée au vu de l'ensemble de la vie chrétienne.

---

417 René CARPENTIER, « États de vie »…, col. 1427-1428.

418 Guido SARACENI, « Il concetto di "status" e sua applicazione nel diritto ecclesiastico (Sintesi di une parte generale) », *Archivio giuridico « Filippo Serafini »*, vol. CXXXII, fasc. 2, 1945, p. 107-160.

419 Guido SARACENI, « Il concetto di "status"… », p. 107 et 137-141.

420 « Le espressioni "*status clericalis*" e "*status laicalis*" ricorrono più spesso nei canoni, puramente e semplicemente, mentre quella di "status religiosus", di minor frequente richiamo, è accompagnata, nel canone 487, da una breve definizione che ne mette in particolare risalto le caratteristiche. Nessun esplicito accenno si rinviene, invece, a proposito dello status primo e insostituibile di tutto l'ordinamento canonico, quelle di battezato, che pur costituisce, di per sè solo, titolo valido per l'elezione alla suprema giuridizione del pontificato ! » (Guido SARACENI, « Il concetto di "status"… », p. 139).

De facture plus récente, où il est notamment tenu compte du concile Vatican II, nous retrouvons encore deux études supplémentaires où la notion d'« état » est appréhendée sur le plan de l'histoire. La première étude vient de Juan Fornés[421]. Intitulée « El concepto de estado de perfección: consideraciones criticas », l'auteur y réfléchit sur l'antique notion d'« état de perfection » (*El estado de perfección*) et en situe l'évolution en regard de l'enseignement de Vatican II sur la vocation universelle à la sainteté. La contribution de Fornés présente un double intérêt. Il s'efforce, dans un premier temps, de définir la notion d'« état » (*estado*) en le considérant d'un point de vue proprement conceptuel, s'attardant à la notion générique (*noción genérica*) et aux notions spécifiques apparentées (*nociones específicas*)[422]. Dans un deuxième temps, il effectue un rapide survol historique, s'intéressant en particulier à Thomas d'Aquin ainsi qu'à Francisco Suárez[423]. Cette étude, qui conclut sur la période présente[424], marquée par Vatican II et l'actuel *Code de droit canonique*, montre l'importance de la mémoire historique pour apprécier, à sa juste valeur, l'enseignement du Concile ainsi que l'enseignement magistériel, les développements théologiques et canoniques postérieurs à Vatican II. Ce type d'approche se révélera essentiel dans notre propre parcours. La seconde étude, consacrée à l'item des « états de vie (*stati di vita*) », provient d'Agostino Montan, dont nous avons déjà rapidement rendu compte plus haut[425]. Cet article est d'un singulier intérêt en ce que l'auteur offre, là encore sous forme de survol, un rapide tour d'horizon historique où il met en relief la séculaire tension entre l'égalité foncière des fidèles et leur diversité suivant leurs appartenances aux divers états constitués dans l'Église[426]. Montan s'intéresse, par la suite, à l'enseignement de Vatican II sur les états des fidèles, de même qu'à l'enseignement magistériel subséquent. Comme dans le cas précédent, cette étude fait place à la mémoire et inscrit l'histoire au

---

421 Juan FORNÉS, « El concepto de estado de perfección: consideraciones criticas », *Ius canonicum* [Universidad de Navarra], vol. XXIII, nº 46, 1983, p. 681-711.

422 Juan FORNÉS, « El concepto de estado de perfección… », p. 685-692.

423 Juan FORNÉS, « El concepto de estado de perfección… », p. 692-708.

424 Juan FORNÉS, « El concepto de estado de perfección… », p. 708-711.

425 Agostino MONTAN, « Stati di vita »…, p. 1147-1176. *Cf. Supra*, section 9.2.2.

426 Agostino MONTAN, « Stati di vita »…, p. 1149-1156 : « Uguaglianza e diversità tra i "Christifideles" : cenni storici ».

cœur de son parcours. À plus d'un égard, ces deux études, de tailles réduites, s'apparentent à la nôtre.

Pour terminer, l'adoption d'une perspective historique longue, permettant de saisir les enjeux conciliaires en termes d'héritage, mais également de choix distincts, fait place à certaines études portant sur la notion d'« ordre (*ordo*) ». Tombée, dans une certaine mesure, en désuétude, mis à part des désignations spécifiques en lien avec le ministère ordonné ou encore la virginité consacrée[427], la notion d'« ordre » – qui figure dans les textes conciliaires[428] – est pourtant centrale pour qui cherche à comprendre la notion générique d'« état » dans le domaine de l'ecclésiologie. Parmi les multiples auteurs consultés sur ce thème[429], deux noms ressortent avec un relief particulier en raison de l'importance de leurs contributions et de leur apport à notre étude. Le premier nom est celui de Jean (et aussi de Blandine) Chélini[430]. Avec Chélini, nous plongeons au cœur de la société médiévale, organisée suivant un strict ordonnancement des fidèles – la théorie des « ordines » – où l'ordre ecclésial et social se compénètre. La thématique de la hiérarchie des états de perfection, qui va durablement marquer l'histoire de l'Église, y trouve en partie ses racines. Nous aurons l'occasion d'y revenir pour tenter de comprendre, en contexte conciliaire, les tensions et, finalement, les retournements présents au Concile à cet égard[431]. Le second nom est celui de Marie-Dominique Chenu. Dans un texte intitulé « Moines, clercs, laïcs. Au carrefour de la vie évangélique »[432], traitant de *La théologie au douzième siècle*, l'auteur

---

427 Sur ce point, nous verrons nos remarques conclusives au chapitre 8, section 1.2.2.2 (…) C.

428 Nous en traitons spécifiquement au chapitre 2, sections 1.4, 2.1.3, 2.2.3 et 3.2.3.

429 La liste complète des ouvrages consultés sur ce thème se trouve dans la bibliographie, à la section 2.1.

430 Jean CHÉLINI, « 4. La société chrétienne », dans Jean CHÉLINI, *Histoire religieuse de l'Occident médiéval,* Paris, Hachette, coll. « Pluriel », 1991, p. 168-200 ; Jean CHÉLINI, « La théorie des "ordines" », dans Jean CHÉLINI, *Histoire religieuse de l'Occident médiéval. Nouvelle bibliographie,* Paris, Hachette, coll. « Pluriel », 1991, p. 168-173 ; Jean CHÉLINI, « Liminaire. Définitions préalables : catégories, ordines, statuts », dans Jean CHÉLINI, *L'aube du Moyen Âge. Naissance de la chrétienté occidentale. La vie religieuse des laïcs dans l'Europe carolingienne (750-900)*, Paris, Picard, 1991, p. 33-41 ; Jean et Blandine CHÉLINI, « 14. L'Europe chrétienne atteint sa maturité au XIII^e siècle [...] Les trois ordres et états de la société », dans Jean et Blandine CHÉLINI, *Histoire de l'Église. Nos racines pour comprendre notre présent,* Paris, Centurion, 1993, p. 129.

431 *Cf.* Chapitre 4, section 9 et chapitre 5, section 8.1.1.1.1 (…) D.

432 Marie-Dominique CHENU, « Moines, clercs, laïcs. Au carrefour de la vie évangélique », dans Marie-Dominique CHENU, *La théologie au douzième siècle,* Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Études de philosophie médiévale », 1957, p. 225-251.

montre, d'un côté, comment et sur quelles bases est fixé l'ordre socio-ecclésial caractéristique du monde médiéval européen, et, d'un autre côté, comment ce monde, pouvant paraître figé est, en même temps, traversé par des courants évangéliques novateurs. L'ouvrage d'André Vauchez, consacré, comme son titre l'indique, à *La spiritualité du Moyen Âge occidental*, illustre une situation similaire, notamment chez des laïques en quête de spiritualité et qui se font proche de la vie religieuse[433]. À certains égards, ces courants peuvent être comparés à ceux qui, plus récemment, ont donné naissance aux nouvelles communautés religieuses postconciliaires. Ces écrits ne sont pas rapportés, ni critiqués, pour les thèses dont elles sont porteuses. Ce n'est pas l'objet de notre recherche. Par contre, comme nous venons de le noter, il existe des parentés entre certains phénomènes passés et présents qui, à la base, touchent à la fibre la plus vitale du christianisme : la suite du Christ, dans l'axe de l'Évangile, au sein de l'Église qui, de tout temps, a pour défi d'accueillir, d'encadrer, de protéger et d'assurer la pérennité de la vie émergente.

9.3.2 Les états des fidèles dans l'ecclésiologie postconciliaire

Le tour d'horizon qui vient d'être esquissé s'arrête chronologiquement au concile Vatican II. Les raisons de cette limite ont déjà été exposées[434]. C'est dans cette perspective ou, si l'on veut, à partir de ce promontoire que nous avons choisi d'étudier et d'éclairer la problématique de la communion / confusion des états au sein des communautés nouvelles plurivocationnelles d'origine postconciliaire pour la vaste majorité d'entre elles. Par conséquent, un pan important de la littérature traitant de notre sujet n'a pas été pris en compte. Il s'agit, dans le cas présent, de la littérature ecclésiologique qui, tout en se référant à Vatican II, inclut dans son propos l'enseignement magistériel et les développements théologiques subséquents au Concile. Bien que cela déborde les frontières imposées à notre étude, en vue de la poursuite de cette dernière, nous voulons indiquer quelques ouvrages qui, à maints égards, se rapprochent de l'étude présentée ici. D'éventuels chercheurs pourront y trouver profit.

---

433 André VAUCHEZ, *La spiritualité du Moyen Âge occidental. VIII^e^-XIII^e^ siècle*, Paris, Seuil, coll. « Points. Histoire », n^o^ H184, 1994, p. 68-130.

434 *Cf. Supra*, section 8.2.2.2.

La recherche relative aux états des fidèles, dans une perspective de communion ecclésiale, ne saurait ignorer les trois Assemblées générales ordinaires du Synode des évêques, respectivement consacrées aux fidèles laïques, en 1987, qui donnera lieu, un an plus tard, à l'exhortation apostolique post-synodale *Christifideles laici*, sur la « vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde »[435], aux fidèles prêtres, en 1990, d'où surgira, deux ans plus tard, l'exhortation apostolique post-synodale *Pastores dabo vobis*, sur « la formation des prêtres dans les circonstances actuelles »[436], et enfin, aux fidèles engagés dans la vie consacrée, 1994, d'où sortira, deux ans plus tard, l'exhortation apostolique post-synodale *Vita consecrata*[437]. En référence aux deux assemblées précédentes, *Vita consecrata* comporte deux paragraphes qui visent directement le sujet que nous étudions :

> Ce Synode à la suite de ceux qui ont été consacrés aux laïcs et aux prêtres, complète l'examen systématique des données particulières qui caractérisent les états de vie voulus par le Seigneur Jésus pour son Église. En effet, si le Concile Vatican II a souligné la grande réalité de la communion ecclésiale où convergent tous les dons en vue de la construction du Corps du Christ et de la mission de l'Église dans le monde, au cours de ces dernières années, il a paru nécessaire de mieux expliquer *l'identité des différents états de vie,* leur vocation et leur mission spécifique dans l'Église.
>
> Dans l'Église, en effet, la communion n'est pas uniformité, mais elle est un don de l'Esprit qui passe à travers la variété des charismes et des états de vie. Ceux-ci seront d'autant plus utiles à l'Église et à sa mission que l'on respectera davantage leur identité. De fait, tout don de l'Esprit est accordé afin qu'on le fasse fructifier pour le Seigneur, dans le progrès de la fraternité et l'avancée de la mission (*VC* 4b et c).

---

435 JEAN-PAUL II, « Exhortation apostolique post-synodale *Christifideles laici*. La vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde [30 décembre 1988] », *La Documentation catholique*, nº 1978, 19 février 1989, p. 151-196.

436 JEAN-PAUL II, « Exhortation apostolique post-synodale *Pastores dabo vobis* sur la formation des prêtres dans les circonstances actuelles [25 mars 1992] », *La Documentation catholique*, nº 2050 / nº 10, 17 mai 1992, p. 451-503. Ajoutons qu'une autre Assemblée générale ordinaire du Synode des évêques s'est tenue, en 2001, sur les évêques, donnant lieu, en 2003, à l'exhortation apostolique post-synodale *Pastores Gregis* : JEAN-PAUL II, « Exhortation apostolique post-synodale *Pastores Gregis* sur l'évêque, serviteur de l'Évangile de Jésus Christ pour l'espérance du monde [16 octobre 2003] » *La Documentation catholique*, nº 2302 / nº 20, 16 novembre 2003, p. 1001-1058. La réalité du diaconat est évoquée dans les deux documents, mais non traitée en soi, sinon dans *Pastores Gregis*, au numéro 49, concernant « L'Évêque et les diacres permanents ».

437 JEAN-PAUL II, « Exhortation apostolique post-synodale *Vita consecrata* sur la vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde [25 mars 1996] », *La Documentation catholique*, nº 2136, 21 avril 1996, p. 351-399.

Certaines études, dont un article de Gianfranco Ghirlanda[438], un extrait du livre d'Aquilino Bocos Merino[439] et une partie de l'article déjà nommé d'Agostino Montan[440], réfléchissent aux rapports interétatiques sur la base de ces trois assemblées synodales et des exhortations qui en découlent. Dans une ligne semblable, divers auteurs tentent d'articuler les rapports entre les états des fidèles dans la ligne de Vatican II et enrichi par la réflexion postérieure. Nous pensons, en particulier, à l'ouvrage collectif, prémentionné, intitulé *Gli stati di vita del cristiano*[441], aux importantes contributions d'Armando Bandera[442], à la réflexion d'Ugo Sartorio[443], aux thèses ecclésiologiques de Carlo Lorenzo Rossetti[444], aux approches plus spirituelles d'Agostino Favale[445] et de Sandro Spinsanti[446], à l'étude théologique

---

438 Gianfranco GHIRLANDA, « Sviluppo dell'ecclesiologia alla luce delle tre Esortazioni apostoliche post-sinodali *Christifideles laici* - *Pastores dabo vobis* - *Vita consecrata* e rapporto tra gli stati di vita », dans COLLECTIF, *La vita consacrata alle soglie del terzo millennio alla luce dell'Esortazione apostolica post-sinodale (Atti del Convegno: Roma, Domus Mariae, 14-17 aprile 1997),* Rome, Centro Studi USMI - Supplemento al n. 6 giugno 1997 di *Consacrazione e Servizio*, 1997, p. 9-36.

439 Aquilino BOCOS MERINO, *La vie consacrée depuis Vatican II*, Namur, Lessius, coll. « La part-Dieu », nº 26, 2015, p. 62-69 : « Les formes de vie chrétienne ».

440 Agostino MONTAN, « Stati di vita »…, p. 1156-1159 : « "Tutti tralci dell'unica vite" : la Chiesa Comunione e gli stati di vita ».

441 Giacomo CANOBBIO, Flavio DALLA VECCHIA et Gianpaolo MONTINI (dir.), *Gli stati di vita del christiano*…, 278 p. *Cf. Supra*, section 8.2.1.

442 Armando BANDERA, « Unità e pluralismo della vocazione cristiana. I. Il Sacerdozio di Cristo modello di tutte le vocazioni cristiane. Fondamenti dottrinali », *Vita consacrata*, vol. XVII, nº 2, 1981, p. 75-88; « Unità e pluralismo della vocazione cristiana. II. Il pluralismo vocazionale elemento configurante della Chiesa di Cristo. Identità e diversità dentro la Chiesa », *Vita consacrata*, vol. XVII, nº 3, 1981, p. 75-88; « Unità e pluralismo della vocazione cristiana. III. Diversità "assunta" della Chiesa e diversità "costitutive" della Chiesa. Lo "stato" religioso nel mistero e nelle vita della Chiesa », *Vita consacrata*, vol. XVII, nº 5, 1981, p. 75-88; « Unità e pluralismo della vocazione cristiana. IV. Santità laicale, santità religiosa, e santità ministeriale-pastorale », *Vita consacrata*, vol. XVII, nº 11, 1981, p. 629-641; « Unità e pluralismo della vocazione cristiana. V. Vocazioni specifiche. I. Vita religiosa », *Vita consacrata*, vol. XVII, nº 12, 1981, p. 701-717; « Unità e pluralismo della vocazione cristiana. VI. Vocazioni specifiche. II Vita laicale », *Vita consacrata*, vol. XVIII, nº 1, 1982, p. 1-13; « Unità e pluralismo della vocazione cristiana. VII. Vocazioni specifiche. III. Vita ministeriale », *Vita consacrata*, vol. XVIII, nº 2, 1982, p. 88-104; « Unità e pluralismo della vocazione cristiana. VIII. Relazioni tra le diverse vocazioni. Rilievi conclusivi », *Vita consacrata*, vol. XVIII, nº 3, 1982, p. 157-171.

443 Ugo SARTORIO, « Gli "stati di vita" / 1. Un avvio di riflessione a partire da *Vita consecrata*», *Vita consacrata*, vol. 35, nº 2, 1999, p. 160-171 ; « Gli "stati di vita" / 2. Un avvio di riflessione a partire da *Vita consecrata* », *Vita consacrata*, vol. 35, nº 3, 1999, p. 278-296.

444 Carlo LORENZO ROSSETTI, « La "pericoresi" tra forme e stati di vita nella Chiesa. Tesi di ecclesiologia trinitaria », *Gregorianum*, vol. 85, nº 2, 2004, p. 312-344.

445 Agostino FAVALE, « Spiritualità e scuole di spiritualità », *Salesianum*, vol. 52, nº 4, October-December 1990, p. 819-856.

446 Sandro SPINSANTI, « Gli stati di vita : vecchie e nuove prospettive », dans Tullo GOFFI et Bruno SECONDIN (dir.), *Problemi e prospettive di spiritualità,* Brescia, Editrice Queriniana, 1983, p. 327-349.

d'Antonio Maria Sicari[447], sans oublier l'apport, repris et commenté par maints auteurs, de Hans Urs von Balthazar[448] ou les chapitres de certains traités ecclésiologiques, comme celui de Jean-Guy Pagé[449], qui offre un point de vue global et systématique se rapportant aux états des fidèles dans l'Église.

9.3.3 Apport et originalité de notre étude

Ayant rendu compte d'une partie de la littérature produite et consultée dans le champ de l'ecclésiologie, en lien avec les états des fidèles, il nous reste à préciser l'apport et l'originalité de notre étude à cet égard.

En ce qui concerne le premier aspect soulevé, la « porte » que nous avons choisi de prendre, non seulement pour entrer dans les textes conciliaires, mais, plus largement, pour traiter des fidèles à partir de la notion d'« état », nous apparaît être un angle d'analyse original et fécond. Héritière d'une tradition séculaire, où la notion en cause cumule une histoire et des significations diverses, l'Église de Vatican II, à travers les ruptures partielles et les continuités profondes marquant l'enseignement du Concile en la matière, accorde aux états des fidèles des significations renouvelées qui elles-mêmes donnent lieu à de nouvelles articulations interétatiques. Dans cette veine, l'approfondissement de la notion d'« état », conjugué avec celles de « condition » et d'« ordre », est en mesure d'offrir un regard informé et neuf sur cet item. Le domaine de l'ecclésiologie en général, puis la réflexion ecclésiologique se rapportant plus spécifiquement au concile Vatican II et à certaines de ses

---

447 Antonio Maria SICARI, « Diversità e complementarità degli stati di vita nella Chiesa », *Communio. Rivista Internazionale di Teologia e Cultura*, nº 135, 1994, p. 8-24

448 Hans Urs VON BALTHASAR, *L'état de vie chrétien*, Freiburg [i.e. Fribourg-en-Brisgau], Johannes Verlag / Paris, Association Saint-Jean, col. « Œuvres complètes », 2016, 505 p. *Cf.* Paolo MARTINELLI, *Vocazione e stati di vita del christiano. Fiflessioni sistematiche in dialogo con Hans Urs von Balthasar*, Roma, Edizioni Collegio S. Lorenzo da Brindisi, coll. « Dimensioni spirituali », nº 15, 2001, 456 p. ; Paul O'CALLAGHAN, « Gli stati di vita del christiano. Riflessioni su un'opera di Hans Urs von Balthasar », *Annales theologici*, vol. 21, fasc. I, 2007, p. 61-100.

449 Jean-Guy Pagé, *Qui est l'Église ?, vol. 3, L'Église, peuple de Dieu*, Montréal, Bellarmin, 1985, p. 85-406, où l'auteur présente les trois états ecclésiaux et les articule au sein d'une ecclésiologie globale. L'ouvrage ancien (1957) et, à plusieurs égards, désuet, malgré sa mise à jour, du cardinal Charles Journet s'inscrivait dans la même veine. *Cf.* Charles JOURNET, *Théologie de l'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, 1987 [édition nouvelle et augmentée], p. 283-307, section intitulée : « Le corps de l'Église est organique et différencié ».

suites, nommément les communautés nouvelles plurivocationnelles, sauront sans doute tirer profit de notre apport.

Dans cette optique, mais en lien avec le second aspect présenté, se rapportant à la littérature ecclésiologique postconciliaire, l'originalité de notre étude consiste également dans le fait de présenter les états des fidèles à partir de la base référentielle de tous les écrits subséquents, à savoir les textes de Vatican II. Certes, le Concile n'a pas tout dit. Cependant, nul auteur ne peut ignorer le jalon posé par son enseignement dans le domaine traité et sur la question étudiée. Or, notre revue de littérature a permis de constater que nombreux sont les ouvrages portant sur l'un ou l'autre des états des fidèles, mais que le regard transversal que nous posons sur ces réalités, lui, constitue un angle d'approche plus rare. Dans la foulée du Concile et sous l'impulsion des événements synodaux prémentionnés, d'intéressantes études ont vu le jour. Ces dernières sauront assurément éclairer la problématique initiale et finale de notre recherche. Avant cela, toutefois, une rigoureuse analyse de l'enseignement de Vatican II sur les fidèles et leurs états nous est apparue nécessaire. C'est la base qui permet d'avancer d'un pas solide. Nous espérons que notre étude saura enrichir la réflexion dans le secteur de l'ecclésiologie, tout comme dans les deux secteurs abordés auparavant.

10. OBJECTIFS ET APPORTS GÉNÉRAUX DE LA THÈSE

Ayant décrit, tour à tour, d'où nous venons, c'est-à-dire le chemin qui nous a conduit à traiter du sujet qui nous occupe, puis où nous sommes, c'est-à-dire le lieu de la thèse, l'état de la question, les apports spécifiques et l'originalité de notre recherche, nous souhaitons, pour clore cette introduction, préciser la direction dans laquelle nous entendons aller, c'est-à-dire les objectifs et les apports généraux de la thèse. Ceux-ci se traduisent en un objectif primaire ou principal et deux objectifs secondaires ou connexes.

10.1 OBJECTIF PRIMAIRE : L'EXPÉRIENCE DES COMMUNAUTÉS NOUVELLES PLURIVOCATIONNELLES, COMMUNION OU CONFUSION ?

L'objectif primaire ou principal de la thèse touche à l'expérience heureuse, mais aussi quelques fois malheureuse, de la communion des états au sein des communautés nouvelles plurivocationnelles. Par le biais d'une meilleure saisie de la notion d'« état » et des diverses réalités qui y sont liées, dans le cadre du concile Vatican II, nous souhaitons éclairer, sur le plan théologique, la problématique entourant les confusions et les tensions identitaires marquant l'expérience de la communion des états dans un certain nombre de fondations plurivocationnelles à travers le monde. Nous souhaitons ainsi contribuer, à notre mesure, à favoriser la viabilité de ce mode de vie associatif et à enrichir, par notre réflexion, le discernement ecclésial qui s'y rapporte.

Nous tenons à préciser que notre objectif global n'est pas d'apporter des solutions immédiates aux difficultés rencontrées. Notre étude se situe plutôt en amont de celles-ci, estimant qu'avant et en vue de ces résolutions, il faut commencer par bien nommer les problèmes, en identifier leurs sources ou leurs natures, et être en mesure de les situer sur l'échiquier d'une problématique globale. Il s'agit en quelque sorte de procéder, tout d'abord, à l'examen de la situation – état des lieux et de la question –, afin de poser, par la suite, le bon diagnostic. Ultérieurement, et sur cette base, il sera possible de poursuivre les recherches de solutions et, le cas échéant, d'emprunter les voies de résolution que nous aurons contribué à tracer.

10.2 PREMIER OBJECTIF SECONDAIRE : COMPRÉHENSION ET USAGE DE LA NOTION D'« ÉTAT » AU CONCILE VATICAN II

Le premier objectif secondaire ou connexe à l'objectif précédent, concerne la compréhension et l'usage de la notion d'« état » au concile Vatican II. Grâce à une étude systématique des notions d'« état (*status*) », de « condition (*condicio*) » et d'« ordre (*ordo*) » dans les textes issus du Concile, nous souhaitons saisir, d'une part, ce que cela implique pour les fidèles concernés et, d'autre part, au terme d'une évaluation critique des notions

étudiées, nous voulons mettre en relief les difficultés, sources potentielles ou possibles de confusions et de tensions, qui se présentent à leur égard. Nous espérons, de la sorte, outre l'apport à l'objectif primaire formulé plus haut, contribuer à une meilleure connaissance de l'enseignement de Vatican II sur les états des fidèles et à en favoriser, à notre mesure, une réception féconde dans l'Église de ce temps.

10.3 DEUXIÈME OBJECTIF SECONDAIRE : LES ÉTATS DES FIDÈLES DANS UNE ECCLÉSIOLOGIE TOTALE

Le deuxième objectif secondaire ou connexe à l'objectif primaire, regarde la notion d'« état », en relation avec les fidèles, dans le contexte d'une pensée ecclésiologique totale[450]. Adoptant la conceptualité étatique comme « porte » à la problématique étudiée, nous souhaitons évaluer les fondements, les usages et la portée de la notion sociopolitique et canonique d'« état » dans l'élaboration d'une ecclésiologie dite de « communion ». Nous espérons ainsi contribuer, à notre mesure, à enrichir la réflexion ecclésiologique, en considérant l'Église à partir de ses membres, les fidèles, dans l'unicité de leur appel à la plénitude de la vie chrétienne et à la perfection de la charité et ce, dans la diversité des états qui y donnent forme (*LG* 40b).

---

450 L'expression est empruntée à Congar qui, au sujet d'une théologie du laïcat, intégralement inscrite dans une synthèse ecclésiologique où le mystère de l'Église ait reçu toutes ses dimensions constitutives, en appelle à une « ecclésiologie totale » (Yves M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », n° 23, [1954] 1964 [3e édition augmentée], p. 13).

CHAPITRE 1

L'EXPÉRIENCE DES COMMUNAUTÉS NOUVELLES PLURIVOCATIONNELLES

L'introduction générale nous a déjà donné l'occasion de présenter l'objet – les communautés nouvelles plurivocationnelles –, le sujet – la communion des états – et le problème – confusions et tensions – qui entrent dans la composition de la problématique étudiée. Dans le présent chapitre, consacré à l'expérience des communautés nouvelles plurivocationnelles, nous allons revenir sur certains éléments abordés antérieurement. Il ne s'agit assurément pas de répéter ce qui a déjà été dit. Notre visée est plutôt d'étayer, de développer et d'exemplifier davantage l'un ou l'autre des aspects touchés ou évoqués. Trois items retiendront notre attention. En premier lieu, nous reviendrons sur le concept de « communauté nouvelle plurivocationnelle » (1). En second lieu, nous nous pencherons sur la jonction, maintes fois affirmée, entre l'idéal de la communion des états, tel que promu et mis en œuvre par les fondations plurivocationnelles, et l'enseignement de Vatican II à cet égard (2). En dernier lieu, nous illustrerons, à l'aide d'exemples basés sur trois communautés nouvelles plurivocationnelles types[1], en quoi consiste la double expérience de la communion ou de la confusion entre les états (3).

---

[1] Tout au long de ce chapitre, en particulier dans la troisième section, nous aurons recours à des cas précis qui nous permettront d'illustrer et d'étayer nos propos. Ces cas sont ceux de la Communauté du Chemin Neuf, de la Communauté des Béatitudes et de la Communauté du Verbe de Vie. Comme nous l'avons expliqué dans l'introduction à notre étude (*cf*. section 8.1.1), nous avons renoncé à une approche de type empirique, impliquant des enquêtes sur le terrain, des entrevues, des échantillons communautaires et personnels significatifs, etc. Nous avons, en outre, mentionné le fait que certaines démarches éthiques, tel que le consentement des communautés concernées et celle des membres interrogés, ne se sont pas avérées nécessaires. Cela dit, nous demeurons soumis à une éthique de la recherche qui requiert, par respect pour les personnes concernées et par souci d'honnêteté intellectuelle, de procéder avec rigueur dans le traitement de nos données. Sur ce chapitre, nous précisons que les informations rapportées ont toutes pour source des documents de notoriété publique (articles internes et externes aux communautés

1. LES « COMMUNAUTÉS NOUVELLES PLURIVOCATIONNELLES »

Nous avons parlé, jusqu'ici, sans autre préambule, de plurivocationnalité ainsi que des communautés nouvelles plurivocationnelles. Ce type de vocabulaire, familier pour les uns, peut être relativement abscons pour d'autres. De quoi parle-t-on précisément ? Il s'agit, en effet, de néologismes apparus au cours des dernières décennies, forgés par l'usage commun pour désigner des groupements émergents et, qui plus est, ceux-ci n'ont, à ce jour, jamais été formellement définis dans des documents ecclésiaux pouvant constituer des sources normatives, pas plus qu'elles n'aient été reçues dans le droit de l'Église[2]. Il importe donc,

---

concernées, publicité, site internet, etc.) et sont accessibles à quiconque. Certains documents internes, comme des constitutions ou des règles de vie, nous ont été directement communiqués par les communautés visées. Ils ont un caractère semi-public.

[2] Ce sont déjà des éléments que nous avons mentionnés à propos de l'appellation générique « communauté nouvelle » (*cf*. Introduction générale, section 1). Au sujet des documents ecclésiaux, nous rapportions toutefois une exception, et ce, dans un document d'importance, *Vita consecrata*, au numéro 62, portant sur les « nouvelles formes de vie évangélique ». Il se trouve que la description qui y est présentée correspond, quoique sans les nommer ainsi, à ce que nous désignons par l'expression « communauté nouvelle plurivocationnelle » : « Ce que l'on appelle les *nouvelles fondations*, aux caractéristiques dans une certaine mesure originales par rapport aux caractéristiques traditionnelles, sont un signe de cette intervention divine. L'originalité des communautés nouvelles consiste souvent dans le fait qu'il s'agit de groupes d'hommes et de femmes, de clercs et de laïcs, de personnes mariées et de célibataires, qui suivent un mode de vie particulier, inspiré parfois par l'une ou l'autre des formes traditionnelles ou bien adapté en fonction des exigences de la société actuelle. Leur engagement de vie évangélique s'exprime aussi sous des formes différentes, tandis que se manifeste, comme orientation générale, une aspiration intense à la vie communautaire, à la pauvreté et à la prière. Des clercs et des laïcs participent au gouvernement suivant leurs compétences. Les visées apostoliques s'ouvrent aux nécessités de la nouvelle évangélisation » (*VC* 62a et b). Signalons, par ailleurs, qu'aux numéros 37 et 38 de l'*Instrumentum laboris*, précédant et préparant le Synode, furent également offertes des descriptions relatives aux « communautés nouvelles », aux « formes renouvelées de vie évangélique », aux « nouvelles formes de vie évangélique », aux « groupements de vie évangélique » et aux « associations de fidèles ayant le caractère de mouvements ecclésiaux ». Le numéro 37d, en particulier, traite de la « composition non uniforme » de ces groupes et dresse une liste de la « grande variété d'expressions » qui les caractérise : « hommes et femmes ; membres dont certains s'engagent par des liens perpétuels, et d'autres non ; membres dont certains vivent en communauté apostolique, d'autres en communauté de type monastique, d'autres seuls dans une sorte de consécration dans le siècle ; certains accédant aux ordres sacrés. Dans certains groupes, il y a des familles, dont les unes vivent ensemble, les autres non » (SYNODE DES ÉVÊQUES. IX^E ASSEMBLÉE GÉNÉRALE ORDINAIRE, « La vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde. Instrument de travail de la IX^e Assemblée générale du Synode des évêques [20 juin 1994]», dans *La Documentation catholique*, n^o 2098, 17 juillet 1994, p. 685). Antérieurement, dans les *Lineamenta* préparatoires au même Synode, l'expression « communautés nouvelles » fut explicitement employée, mais placée entre guillemets et sans présentation descriptive si ce n'est une mention soulignant que « certaines "communautés nouvelles" se présentent aujourd'hui avec des caractères particuliers semblables à ceux de la vie consacrée. En réalité, poursuit le document, l'on ne peut les considérer comme des instituts de vie consacrée parce qu'elles sont dépourvues de la reconnaissance canonique requise ou incompatibles avec les exigences imposées pour constituer une forme de vie consacrée reconnue par l'Église. C'est le cas là

en complément à la présentation descriptive précédemment offerte, de préciser l'origine et la désignation de l'expression « communauté nouvelle plurivocationnelle » (1.1), puis d'en fournir une définition formelle suivie d'un certain nombre de précisions et d'illustrations afférentes (1.2).

1.1 ORIGINE ET DÉSIGNATION DE L'EXPRESSION « COMMUNAUTÉ NOUVELLE PLURIVOCATIONNELLE »

Les expressions « plurivocationnalité » ainsi que « communauté nouvelle plurivocationnelle » constituent, disions-nous, des néologismes apparus au cours des dernières décennies. Dans le premier cas, le terme employé provient de nous et nous y recourons pour qualifier les associations caractérisées par la coexistence de multiples vocations ou, pour mieux dire, de multiples états au sein d'une entité communautaire et juridique unique, unifiée ou unitaire. Dans le second cas, l'expression s'inspire du vocabulaire employé par l'historien français Olivier Landron[3]. Ce dernier parle de « communautés plurivocationnelles », c'est-à-dire de « communautés catholiques regroupant différents états de vie[4] » ou encore de « communautés nouvelles, spécialement celles qui [sont] composées en majorité de laïcs que l'on appellera plurivocationnelles[5] ». Il utilise également l'expression « fondations plurivocationnelles ou nouvelles[6] ». Il est à noter que l'auteur tend à faire équivaloir les notions de « communauté nouvelle » et de

où l'on y trouve des personnes mariées » (SYNODE DES EVEQUES. IX^E ASSEMBLEE GENERALE ORDINAIRE, *La vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde. Lineamenta*, Cité du Vatican / Ottawa, Libreria Editrice Vaticana / Conférence des évêques catholiques du Canada, 1992, n^o 24c ou p. 28).

3 Les définitions conceptuelles relatives aux communautés nouvelles plurivocationnelles se trouvent notamment dans les ouvrages et les passages suivants : Olivier LANDRON, « Les communautés nouvelles », dans *Mélanges carmélitains. Histoire, mystique et spiritualité*, 1, 2003, p. 233 et Olivier LANDRON, *Les communautés nouvelles. Nouveaux visages du catholicisme français*, Paris, Cerf, coll. « Histoire », 2004, p. 6-8, 15 et 50. Nous précisons que Landron n'utilise pas l'expression exacte « communauté nouvelle plurivocationnelle » mais bien « communauté plurivocationnelle ». L'insertion du terme « nouvelle » vient de nous et nous le justifions par le fait que dans le langage communément employé pour parler du néocommunautarisme postconcilaire dans son ensemble et de ce type de communauté en particulier l'expression « communauté nouvelle » soit d'usage. Par ailleurs, Landron lui-même associe, à maintes occasions, ces deux notions.

4 Olivier LANDRON, « Les communautés nouvelles »…, p. 233.

5 Olivier LANDRON, *Les communautés nouvelles. Nouveaux visages*…, p. 50.

6 Olivier LANDRON, « Les communautés nouvelles »…, p. 233.

« communauté plurivocationnelle » : « Nous considérons, écrit-il, que "communautés plurivocationnelles" et "communautés nouvelles" renvoient à la même réalité ecclésiale[7] ». En même temps, comme le montre le passage rapporté ci-dessus, où Landron situe au nombre des communautés nouvelles « spécialement » les groupements plurivocationnels, l'historien semble élargir le concept de « communauté nouvelle » à d'autres réalités que les seules fondations plurivocationnelles. D'ailleurs, sa principale contribution, coiffée du titre *Les communautés nouvelles*, traite d'une grande diversité de réalités associatives qui n'ont pas toutes pour caractéristique principale la plurivocationnalité[8]. Quoi qu'il en soit, à propos des appellations adoptées, Landron écrit :

> L'expression "communautés nouvelles" a beaucoup interrogé et force est de constater que plus de trente ans après l'émergence des premières, elle est toujours abondamment utilisée. Outre le caractère relativement récent du phénomène, l'adjectif "nouvelles" a été largement repris dans l'Église de France, car il renvoyait à deux réalités beaucoup plus importantes : la présence de divers états de vie dans ces fondations, mais surtout leur éclosion tout à fait inattendue dans un contexte ecclésial marqué par une crise de l'Église dont le degré n'avait jamais été atteint depuis la période médiévale. […] L'éclosion des communautés nouvelles au début des années 1970 n'est pas sans rappeler celle des ordres mendiants du XIII^e^ siècle qui, comme elles, ont déconcerté une Église qui ne les attendait pas et qui les a d'abord considérés comme marginaux[9].

---

7 Olivier LANDRON, *Les communautés nouvelles. Nouveaux visages*…, p. 6, note 1.

8 Dans l'article d'Olivier LANDRON, « Les communautés nouvelles »…, p. 232-247, l'auteur s'en tient plus strictement aux fondations plurivocationnelles. Par contre, dans son volume *Les communautés nouvelles. Nouveaux visages*…, 478 p., l'historien élargit son spectre d'analyse en l'étendant, par exemple, à des « communautés religieuses et sacerdotales classiques » (p. 177-184), qui ne sont pas caractérisées par la plurivocationnalité, comme la communauté Saint-Jean ou les Fraternités monastiques de Jérusalem (p. 393-399). Dans l'introduction de son ouvrage, il écrit d'ailleurs : « Les communautés nouvelles se divisent en deux grandes branches : d'un côté les fondations de type religieux impliquant le célibat, la non-mixité et les vœux, de l'autre les fondations composées en majorité de laïcs. Pour ce qui est des fondations regroupant différents états de vie, mais principalement des laïcs, nous avons retenu l'expression de communautés "plurivocationnelles" » (p. 6). Il importe donc de prendre acte d'un certain flottement conceptuel.

9 Olivier LANDRON, *Les communautés nouvelles. Nouveaux visages*…, p. 8. Si le caractère inattendu du phénomène des communautés nouvelles nous semble conforme à la réalité, telle qu'elle pouvait être perçue à ce moment, nous nous distancions, en revanche, d'une certaine conception de la « crise » qui a marqué les années postconciliaires. D'une part, il faudrait préciser les réalités visées par cette crise, le contexte postconciliaire étant marqué par des renouveaux effectifs et durables autant que par des soubressauts, ecclésiaux autant que sociaux, qui ont effectivement eu des conséquences néfastes pour le catholicisme d'après-Concile. D'autre part, il est loin d'être certain que cette situation soit inédite en regard de l'histoire et qu'elle soit aussi grave que l'auteur semble le suggérer. La crise liée à la réforme

La notion de « communauté nouvelle », équiparée à celle de « communauté plurivocationnelle », renvoie donc, pour Landron, à deux aspects de la réalité étudiée[10]. D'une part, il situe le phénomène visé sur la ligne du temps : ce sont des réalités apparues subséquemment à la tenue du concile Vatican II. En ce sens, Landron précise que « les communautés nouvelles renvoient toutes à des fondations nées en France après 1965 » et il parlera, dans cette optique, de « communautés postconciliaires »[11]. D'autre part, les expressions employées désignent, en particulier, les formes de vie associative marquées par la pluralité des vocations ou des états constitués dans l'Église.

1.2 DÉFINITION FORMELLE DU CONCEPT DE « COMMUNAUTÉ NOUVELLE PLURIVOCATIONNELLE »

La conceptualisation, à maints égards encore flottante, nous conduit à proposer une définition formelle du concept de « communauté nouvelle plurivocationnelle ». Nous nous

---

protestante, notamment, a laissé des traces jusqu'aujourd'hui, tout en ayant, paradoxalement, provoqué un renouveau ecclésial sous l'impulsion du concile de Trente.

10 Dans l'introduction à son ouvrage, Landron définit formellement la notion de « communauté nouvelle ». Concernant les communautés nouvelles, écrit-il, « la définition retenue a été celle de "regroupements de chrétiens supposant des engagements stables et une règle de vie écrite ou coutumière" » (Olivier LANDRON, *Les communautés nouvelles. Nouveaux visages*…, p. 6). Nous le mentionnons, au passage, tout en soulignant le minimalisme de cette définition et le besoin, comme nous le faisons, de la compléter à l'aide d'informations supplémentaires.

11 Olivier LANDRON, *Les communautés nouvelles. Nouveaux visages*…, p. 6. Landron limite son étude au cas français. Évidemment, ce n'est pas le seul lieu qui fut témoin, durant les années suivant le Concile, de la multiplication de fondations nouvelles. Cependant, il faut noter que la France fut, parmi les différents pays du monde, l'une des nations où le phénomène a été particulièrement prégnant. Statistiquement, les pays qui comptent le plus grand nombre de nouvelles communautés fondées après le Concile sont, en ordre croissant : les Etats-Unis (193), l'Italie (161), la France (143), le Canada (44), le Brésil (43) et l'Espagne » (Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique du premier recensement international des nouvelles communautés catholiques », dans Roberto FUSCO, Giancarlo ROCCA et Stefano VITA (dir.), *La svolta dell'innovazione. Le nuove forme di vita consacrata,* Città del Vaticano / Roma, Urbaniana University Press, coll. « Grandi Opere », 2015, p. 324). À propos des statistiques canadiennes, nous verrons notre mise à jour publiée dans Rick VAN LIER, « Entre tradition et innovation. Nouveaux instituts, communautés nouvelles et nouvelles formes de vie consacrée au Canada », dans Jason ZUIDEMA (dir.), *Understanding the Consecrated Life in Canada. Critical Essays on Contemporary Trends,* Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, coll. « Éditions SR », nº 38, 2015, p. 226-229. Tandis qu'à propos du cas brésilien, d'importantes mises à jour ont été publiées et commentées par Giancarlo ROCCA, « Nuovi istituti (a cura di Giancarlo Rocca) », dans Roberto FUSCO, Giancarlo ROCCA et Stefano VITA (dir.), *La svolta dell'innovazione. Le nuove forme di vita consacrata,* Città del Vaticano / Roma, Urbaniana University Press, coll. « Grandi Opere », 2015, p. 277-308 et Giancarlo ROCCA, « Le nuove comunità brasiliane », Roberto FUSCO, Giancarlo ROCCA et Stefano VITA (dir.), *La svolta dell'innovazione*…, p. 217-230.

inspirons de la présentation descriptive réalisée dans l'introduction générale, en en reprenant les principaux éléments, mais dans une mise en forme plus concise, qui appellera, par la suite, un certain nombre de précisions supplémentaires et complémentaires à ce qui a déjà été présenté.

Par communautés nouvelles plurivocationnelles, il faut entendre les associations privées ou publiques de fidèles, de droit diocésain ou pontifical, qui, dans quelques cas, ont reçu le statut *ad experimentum* de Famille ecclésiale de vie consacrée, nées, pour la plupart, après le concile Vatican II, réunissant au sein d'une même appartenance communautaire et juridique des hommes et des femmes, appartenant à la diversité des états constitués dans l'Église, à savoir des clercs (diacres et prêtres) et des laïques, parmi lesquels certains sont célibataires et d'autres sont mariés, le cas échéant ayant des enfants et formant des familles, consacrés à Dieu, à leur manière particulière et selon leurs états respectifs, en assumant ou, dans certains cas en professant publiquement, pour un temps donné ou pour la vie, les valeurs évangéliques connues sous le nom de « conseils » (chasteté, pauvreté et obéissance).

Il s'agit d'une définition succincte et fonctionnelle. Elle requiert un complément d'explications qui font écho et suite aux éléments rapportés antérieurement. À cet égard, il convient de mettre en relief quatre aspects primordiaux impliqués dans la définition donnée. Le premier aspect regarde la nouveauté chronologique des fondations plurivocationnelles (1.2.1), le second aspect touche à la composition des membres (1.2.2), le troisième aspect concerne les modes de vie adoptés (1.2.3) et le dernier aspect a trait aux statuts canoniques accordés aux communautés visées (1.2.4).

1.2.1 LA NOUVEAUTÉ CHRONOLOGIQUE DES FONDATIONS PLURIVOCATIONNELLES

La « nouveauté » des communautés « nouvelles », en général, et celles que nous qualifions de plurivocationnelles, en particulier, tient, comme nous l'avons déjà précisé, d'abord au fait qu'elles sont nées durant la période postérieure à la tenue du concile Vatican II. Nous rappelant que le Concile s'est ouvert le 11 octobre 1962 et qu'il fut clos le 8 décembre 1965, les fondations dites postconciliaires sont donc celles qui sont nées après

cette date. Cela étant dit, dans la définition précédente nous avons placé une incise visant à nuancer cet aspect : les fondations plurivocationnelles ont été fondées « pour la plupart » après le Concile. Qu'est-ce à dire ?

Chronologiquement, il est vrai que les décennies qui ont suivi le Concile ont vu, en différentes parties du monde, un pullulement de fondations nouvelles[12]. Cependant, comme le montrent les historiens, dont Olivier Landron, le phénomène possède des racines antérieures au Concile[13]. Il existe, en effet, un certain nombre de réalités associatives nées avant le Concile qui anticipent, sur le plan des modes de vie adoptés, le phénomène ultérieur. Le recensement international des nouvelles communautés en tient d'ailleurs compte en intégrant au nombre des réalités recensées des fondations préconciliaires, c'est-

---

12 Statistiquement, pour la période qui s'étend de 1966 à 2009, moment où s'est arrêté le premier recensement international, « trois décennies consécutives sont marquées par une forte croissance. La première décennie commence en 1970 et se termine neuf ans plus tard. Durant cette période 190 fondations nouvelles ont été recensées. Soulignons que la décennie qui précède n'en comptait que 40. La seconde décennie se situe entre 1980 et 1989. C'est une période sommet où l'on dénombre 221 fondations nouvelles. Durant la décennie suivante, entre 1990 et 1999, nous observons une légère baisse, soit 165 fondations nouvelles. Les dernières années couvertes par le recensement, de 2000 à 2009, sont caractérisées par une diminution significative du nombre de fondations, soit 66. En résumé, durant les décennies entre 1970 et 1999, 576 nouvelles communautés sont apparues. Cela représente 84 % de l'ensemble des fondations postconcilaires recensées. Par ailleurs, comme nous venons de le souligner, à partir de l'an 2000 on constate un déclin du nombre de nouvelles fondations. Il apparaît donc que la grande période de floraison des nouvelles communautés a duré une trentaine d'années, et que par la suite les initiatives nouvelles sont moins nombreuses » (Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 321).

13 La première partie du livre de Landron, intitulé « Les racines des communautés nouvelles », est entièrement consacrée à cet item (Olivier LANDRON, *Les communautés nouvelles. Nouveaux visages*…, p. 13-47). D'autres auteurs en tiennent explicitement compte dans la présentation et dans l'analyse du phénomène. Nous verrons, par exemple : Henry DONNEAUD, « Marthe Robin au carrefour des communautés nouvelles », dans Jean-François GALINIER-PALLEROLA, Philippe FORO et Augustin LAFAY (dir.), *Les laïcs prennent la parole. La participation des laïcs aux débats ecclésiaux après le concile Vatican II. Actes du colloque organisé par le Centre Histoire et Théologie (Laboratoire Histoire, Théologie, Religions), à l'Institut Catholique de Toulouse du 30 janvier au 1er février 2014,* Paris, Parole et Silence, coll. « Histoire et Théologie », 2014, p. 339-360 ; Monique HÉBRARD, « Vie communautaire : nouvelles formes contemporaines », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. XVI, 1994, col. 637 ; Raymond DARRICAU et Bernard PEYROUS, « Les communautés nouvelles en France, 1967-1987 », *Nouvelle revue théologique*, nº 109, 1987, p. 712-713 ; Bernard PEYROUS, « La Vierge Marie et les communautés nouvelles », dans Société française d'études mariales, *La Vierge Marie dans l'enseignement de la théologie et la catéchèse mariale adulte,* Paris / Montréal, Médiaspaul, coll. « Études mariales », 2002, p. 86-90 ; Yves-Marie HILAIRE, « L'apostolat des laïcs au XXe siècle », *Communio*, vol. XXVIII, nº 2, mars-avril 2003, p. 77-85 ; Ludovic LALOUX, *Passion, tourment ou espérance ? Histoire de l'Apostolat des laïcs, en France, depuis Vatican II*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2002, 410 p. ; Gérard CHOLVY (dir.), *Nouveaux mouvements et nouvelles communautés. VIIIe Université d'été d'histoire religieuse, Arras (Pas-de-Calais 12-15 juillet 1999)*, Montpellier, Université Paul Valéry, Centre Régional d'Histoire des Mentalités, coll. « Carrefour d'histoire religieuse », 1999, 223 p.

à-dire nées avant l'ouverture du Concile, de même qu'un certain nombre de fondations conciliaires, c'est-à-dire contemporaines à la tenue du Concile[14]. Ces fondations, écrivions-nous en commentaire au recensement international,

> peuvent être vues comme les précurseurs d'un nouveau type de communautés qui essaimeront après le Concile. C'est notamment le cas des fondations préconciliaires qui regroupent des hommes et des femmes consacré(e)s dans le célibat ou encore des couples mariés et des familles. Nous pouvons penser, par exemple, aux Foyers de Charité (France, 1936), fondés par Marthe Robin, qui introduisirent avant le Concile une vie de communauté pour des laïcs – hommes et femmes – et des clercs, sans parler de l'influence qu'eut Marthe Robin sur un nombre important de fondateurs et de fondatrices en France ; à l'Œuvre / Het Werk (Belgique, 1938), qui rassemble, à un titre ou à un autre, des personnes appartenant à divers états de vie et vocations ministérielles ; à Madonna House Apostolate (Canada, 1947), regroupant des laïcs et des clercs, des hommes et des femmes, tous engagés dans le célibat ; à l'Arche de Lanza del Vasto (France, 1948), communauté de base apparentée aux communautés nouvelles plurivocationnelles et dont le fondateur exerça une forte influence sur plusieurs autres fondateurs et fondatrices après le Concile ; à la Société du Christ Seigneur (Canada, 1951), ouverte à toutes les catégories de fidèles ; à la Famille monastique de Bethléem, de l'Assomption de la Vierge et de Saint Bruno (France, 1951), constituée de deux branches, féminine et masculine, de vie consacrée ; à l'Istituto Id Cristo Redentor, Misioneras y Misioneros Identes (Espagne, 1959), réunissant des hommes et des femmes célibataires consacrés en deux branches distinctes ; à l'Obra de la Iglesia (Espagne, 1959), incluant des hommes et des femmes dans la pluralité des états de vie et des ministères ecclésiaux ; à la Família Missionária Verbum Dei (Espagne, 1963), caractérisée par la mixité des sexes et la pluralité des vocations[15].

Ces remarques permettent de porter un regard ajusté et historiquement fondé sur le développement des fondations plurivocationnelles durant l'après-Concile. S'il y a lieu d'y voir un phénomène aux traits novateurs, ceux-ci ne sont pas d'une nouveauté absolue en regard de l'histoire préconciliaire, qu'il s'agisse de l'histoire plus récente, comme dans le

---

[14] Les fondations préconciliaires (1911-1961), comptent 71 communautés recensées et les fondations conciliaires (1962-1965) en comptent 22 (Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 320-321).

[15] Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 312-313 ; *cf.* p. 342 et 445-346. Certains de ces groupements ont déjà été mentionnés et leurs statuts canoniques explicités, plus haut, dans l'introduction générale, à la section 1.

cas présent, ou, de l'histoire plus longue, comme il nous sera donné de le souligner ailleurs en cours d'étude[16].

1.2.2 LA COMPOSITION DES MEMBRES

Outre le trait précédent, la seconde « nouveauté » des communautés « nouvelles » plurivocationnelles a également trait à la composition des membres. Sur ce plan, nous avons préalablement fait état de la situation en soulignant, d'une part, la composition mixte, ainsi que plurivocationnelle des fondations en cause et, d'autre part, en rendant compte de la problématique entourant la notion de « membre », au sens strict (*stricto sensu*) ou au sens large (*lato sensu*), avec les implications canoniques que cela comporte pour les membres de plein droit (*pleno iure*) et pour ceux qui doivent être tenus pour associés, en plus d'avoir une incidence sur le plan du recensement démographique desdits membres, ce terme recevant, selon les groupements concernés, des définitions et des extensions variables. Il est également à noter que, contrairement aux groupements pouvant être catégorisés au nombre des « nouveaux mouvements ecclésiaux possédant un noyau de personnes consacrées », les communautés nouvelles plurivocationnelles ne peuvent compter parmi leurs membres des évêques ou encore des fidèles qui feraient déjà partie d'un institut de vie consacrée, d'une société de vie apostolique ou qui appartiendraient au clergé diocésain[17].

---

16 *Cf.* Chapitre 5, section 1.2.2.2.

17 Il existe de nombreux traits apparentés entre les communautés nouvelles plurivocationnelles et les « nouveaux mouvements ecclésiaux comprenant un noyau de personnes consacrées », selon l'appellation que nous avons choisie de donner aux groupements de ce type figurant dans le recensement international des nouvelles communautés (Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 347). Il est d'ailleurs très fréquent, comme l'attestent les nombreux documents ecclésiaux et auteurs rapportés dans la présente étude, de voir jouxtées les deux expressions, au point où elles sont régulièrement prises l'une pour l'autre. Avec Michel Dortel-Claudot, nous soutenons néanmoins que « les Mouvements ecclésiaux sont […] bien différents des Communautés nouvelles » (Michel DORTEL-CLAUDOT, « Les communautés nouvelles », *Documents Épiscopat,* Secrétariat général de la Conférence des évêques de France, n° 5, avril 1991, p. 4). L'un des points de distinction touche notamment à la composition des membres. En ce qui a trait aux cas rapportés ci-haut, nous verrons nos explications aux pages 350 et 356 de l'analyse sociodémographique prémentionnée. Par ailleurs, sur la catégorie spécifique des « mouvements ecclésiaux comprenant un noyau de personnes consacrées » en regard de celle des « communautés nouvelles plurivocationnelles », nous verrons les critères de distinction que nous proposons aux pages 347 à 363 de cette même analyse.

1.2.3 LES MODES DE VIE ADOPTÉS

S'il est vrai que les communautés nouvelles plurivocationnelles se caractérisent par l'adoption d'une structure unitaire, cela n'implique cependant pas nécessairement que sur le plan des modes de vie adoptés toutes les composantes de cette vie soient automatiquement partagées, à titre égal, par tous les membres. Des distinctions existent notamment entre ce que l'on a coutume d'appeler les « communautés de vie » et les « communautés d'alliance »[18]. Ces modalités sont soit ajustées aux différents états auxquels appartiennent les membres, soit adaptées aux diverses étapes de leur vie. Nous inspirant de la présentation faite par Michel Dortel-Claudot[19], et afin d'illustrer nos propos, nous reproduisons les explications que nous avons fournies ailleurs :

> Selon les groupes concernés, il peut exister deux modes de vie dont le choix ne modifie en rien l'appartenance à la communauté. D'une part, il est possible pour les membres de tous les états de vie et toutes les vocations ministérielles de vivre ensemble sous un même toit, de partager une même table, de mettre en commun une partie ou la totalité de leurs biens[20]. Tous reconnaissent à la communauté, par le biais de ses responsables, un droit de regard et d'intervention en ce qui concerne les engagements majeurs de leur existence personnelle, conjugale ou familiale. Ce mode de vie est communément appelé « communauté de vie », et se rapproche, sous plusieurs aspects, de la vie des instituts religieux. D'autre part, il est également possible de vivre selon le mode de la « communauté d'alliance ». Les membres faisant ce choix – très souvent des couples et des familles – vivent à proximité les uns des autres, dans un même quartier par exemple ou non loin du noyau communautaire. Chacun a sa propre habitation. La mise en commun des biens peut être complète ou partielle et versée sous forme de dîme. Il y a toujours un droit de regard et d'intervention

---

18 À ce propos, Dortel-Claudot écrit : « Tous les statuts des Communautés nouvelles parlent de l'importance de la vie communautaire. Mais la manière de concevoir celle-ci n'est pas la même selon les Communautés. Pour se retrouver en ce délicat domaine, le Secrétariat de l'Épiscopat s'est donné des points de repère et a forgé deux termes : "Communautés d'alliance" et "Communauté de vie", qui apparaissent officiellement pour la première fois dans l'*Annuaire de l'Église catholique en France de 1992*. Ces deux termes sont devenus, depuis, d'usage courant » (Michel DORTEL-CLAUDOT, *Communautés nouvelles et liberté d'association dans l'Église*. Cours du Père Michel Dortel-Claudot, s.j., donné aux Facultés Jésuites de Paris (Centre Sèvres) en janvier 2005, Lyon, AME - Communauté du Chemin Neuf, 2006, p. 29).

19 Michel DORTEL-CLAUDOT, « Les communautés nouvelles »…, p. 3-4.

20 Dans le texte, note 37 : « Habituellement, les couples et les familles possèdent au sein de l'habitation commune un espace privé qui leur est réservé. De même, dans l'horaire de la communauté, l'on veille normalement à ce que les couples et les familles aient des moments qui soient exclusivement réservés à l'intimité qui leur est due ».

> de la communauté, par le biais de ses responsables, sur les décisions majeures dans l'existence des membres. Dans ce cas-ci, toutefois, la marge d'autonomie peut être plus grande. Notons qu'il est possible au sein de certaines communautés de passer d'un mode à un autre, et même à plus d'une reprise, selon les besoins et les appels de chacun. Ce mode de vie se compare en quelque sorte à celui des instituts séculiers. Enfin, comme la plupart des associations que nous avons présentées jusqu'ici, les communautés nouvelles plurivocationnelles offrent généralement la possibilité à des membres affiliés de partager la spiritualité et la mission de la communauté. Ceux-ci – hommes, femmes, célibataires, mariés, clercs – doivent dès lors être considérés comme membres au sens large (*non pleno iure*), ne partageant ni l'engagement ni la vie quotidienne des membres internes[21].

Dans une certaine mesure, ces explications nous font entrer dans la vie concrète des communautés nouvelles plurivocationnelles étudiées. Bien que des variantes puissent exister d'une communauté à une autre, l'exposé inspiré de Dortel-Claudot concerne, *a priori*, l'ensemble des réalités visées. Il reste à voir quelles sont les dispositions canoniques qui favorisent l'un ou l'autre des deux modes suivant les distinctions imposées aux divers états en cause.

1.2.4 LES STATUTS CANONIQUES ACCORDÉS

Quels sont les statuts canoniques accordés aux communautés nouvelles plurivocationnelles ? Outre les cas d'espèce regroupés, à partir de 1996, sous l'étiquette

---

[21] Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 345-346. La Communauté du Chemin Neuf, que nous présenterons plus loin, parle de « fraternité de vie » et de « fraternité de quartier ». Nous trouverons une présentation claire de ces deux modes de vie dans l'article de Nadège SOPHIYAIR, « La Communauté du Chemin Neuf », *Cahiers de spiritualité ignatienne [Laïques et personnes consacrées. Quel arrimage ? Actes du Colloque 2004]*, vol. XXIX, nº 113, mai-août 2005, p. 117-119. « Égalité des deux modes de vie : il est important de souligner que dans la Communauté du Chemin Neuf il existe une égalité profonde d'engagement et de responsabilité entre les membres des fraternités de quartier et les membres des fraternités de vie. Le passage de l'un à l'autre mode de vie reste toujours possible » (COMMUNAUTÉ DU CHEMIN NEUF, *Constitutions de l'Association Publique de Fidèles « Communauté du Chemin Neuf »,* érigée par Albert Cardinal Decourtray, archevêque de Lyon, Président de la Conférence des Évêques de France, le 20 avril 1984, 4ème Rédaction, adoptée à l'unanimité par le Chapitre Général de la Communauté du Chemin Neuf en l'Abbaye d'Hautecombe, le 13 août 2002, approuvée par Monseigneur Philippe Barbarin, archevêque de Lyon, le 22 novembre 2002, p. 75 – vérification faite auprès de la communauté concernée, en octobre 2018, ces constitutions sont toujours en vigueur aujourd'hui).

large et indifférenciée des « Autres instituts de vie consacrée » dans l'Annuaire pontifical annuel[22], la majorité des cas se répartissent en deux principales figures juridiques[23].

---

[22] C'est à partir de 1996 que fut insérée dans l'Annuaire pontifical une nouvelle section intitulée « *Altri istituti di vita consacrata* », regroupant, à ce moment, deux réalités, dénommées « Associazione delle Vergini consacrate, dette "Servidoras" ["Servidoras", Asociación de Vírgenes Consagradas] (C.I.C. can. 604 § 2) » et « Società di Christo Signore [Société du Christ Seigneur] (C.I.C. can. 605) ». Celles-ci relèvent de la CIVCSVA dont les compétences s'étendent notamment aux vierges consacrées et aux associations qui s'y rattachent (*le vergini consacrate e relative associazioni*), de même qu'aux nouvelles formes de vie consacrée (*le nuove forme de vita consacrata*) (ÉGLISE CATHOLIQUE, *Annuario pontificio per l'anno 1996*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1996, p. 1672 et 1803). Sur les groupements du premier type, les associations de vierges consacrées, nous verrons nos explications dans Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 335-337, tandis que sur la Société du Christ Seigneur, nous renvoyons à l'article d'Alberto GILDONI, « Nuove forme di vita consacrata. La *Società di Cristo Signore* », *Quaderni di diritto ecclesiale*, nº 22, 2009, p. 97-106. Aujourd'hui, les réalités réunies dans cette section sont au nombre de sept : en plus des deux associations prénommées, il faut compter celles dénommées « Famiglia Monastica di Betlemme, dell'Assunzione delle Beata Vergine Maria e di S. Bruno [Famille monastique de Bethléem, de l'Assomption de la Vierge et de saint Bruno] », « Famiglia Spirituale "L'Opera" [Geestelijke Familie "Het Werk" », Fraternità Misionaria "Verbum Dei" [Fraternidad Misionera "Verbum Dei"] », « Istituto "Id" di Christo Redentore, missionarie e missionari "Identes" [Istituto Id de Cristo Redentor, misioneras y misioneros identes] » et « Opera delle Chiesa [Obra de la Iglesia] ». Il faut souligner que l'intitulé « Autres instituts de vie consacrée » n'a pas une valeur juridique déterminée et que les groupements qui s'y trouvent réunis, suivant les explications fournies dans l'Annuaire, se distinguent des instituts religieux et séculiers et représentent de nouvelles formes de vie consacrée qui n'ont pas complètement été définies des points de vue théologique et juridique (*cf. VC* 62) (ÉGLISE CATHOLIQUE, *Annuario pontificio per l'anno 2018*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2018, p. 1642-1643 et 1849-1850 [texte original italien]). De plus, comme nous l'avons illustré dans l'introduction générale de notre étude, à la section 1, ces groupements peuvent différer entre eux du point de vue organisationnel et de celui des pratiques gouvernementales. Seules la Société du Christ Seigneur et la Fraternité Missionnaire « Verbum Dei » ont un profil plurivocationnel. Pour un complément d'informations sur les groupements inscrits à l'Annuaire pontifical, nous verrons Velasio DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa.* Edizione rivista e ampliata a cura di Vincenzo Mosca, Venezia, Marcianum Press, coll. « Facoltà di diritto canonico san Pio X – Manuali », nº 4, 2010, p. 182-186.

[23] Les deux catégories présentées ci-dessus peuvent contenir, dans les faits, articulations variées. Sur la base de la synthèse proposée par Giancarlo ROCCA, « Nuove forme di vita consacrata : le nuove comunità », *Informationes SCRIS*, anno XXX, nº 2, 2004, p. 33-34, Leonello Leidi écrit, au sujet des fondations de type mixte et plurivocationnel, qu'elles « adoptent, pour protéger leur propre spécificité, différentes figures juridiques que nous pouvons récapituler ainsi : – un seul sujet juridique avec une seule communauté, composée de prêtres, de consacrés et des consacrées ; – un seul sujet juridique avec deux communautés distinctes, masculine (composée de prêtres et de laïcs) et féminine, les deux avec la profession des conseils évangéliques ; – un seul sujet juridique avec une seule communauté, composée de prêtres, de consacrés et de consacrées, avec des époux agrégés ou associés ; – un seul sujet juridique avec deux communautés distinctes, masculine (composée de prêtres et de laïcs) et féminine, les deux avec la profession des conseils évangéliques, avec des célibataires et des époux agrégés ou associés ; – une seule réalité juridique avec une seule communauté, composée de prêtres, de laïcs consacrés, de laïques consacrées et des époux ; – une seule réalité juridique avec trois communautés distinctes : une masculine (composée de prêtres et de laïcs), une féminine et une de personnes mariées ; – possibilité de vie commune ou de vie individuelle, toujours avec appartenance à la même communauté » (Leonello LEIDI, « Connaître et discerner les nouvelles formes de consécration », *Vies consacrées*, vol. 87, nº 1, janvier-février-mars 2015, p. 33-34).

La première figure est celle de l'association privée ou publique de fidèles, de droit diocésain ou pontifical[24], relevant, dans ce dernier cas, soit de l'actuel Dicastère pour les laïcs, la famille et la vie – ayant repris, à partir du 1er septembre 2016, les compétences et les fonctions du Conseil pontifical pour les laïcs (CPL) dont certaines associations dépendaient jusqu'alors[25] –, soit de la Congrégation pour les Instituts de vie consacrée et les Sociétés de vie apostolique (CIVCSVA). Sur ce sujet, il est d'intérêt de rapporter le questionnement du canoniste Michel Dortel-Claudot dont les tenants et les aboutissants demeurent toujours d'actualité :

> Une question fondamentale se pose ici : les canons du Code sur les Associations de fidèles offrent-ils à ces Communautés le cadre juridique convenant à leur nature profonde ? Il faut répondre oui et non.
>
> Oui, parce qu'un tel cadre est élastique et peut recouvrir toutes sortes de réalités. Le champ d'action des Associations est potentiellement très vaste. C'est celui défini par le canon 298, où nous lisons ceci : § 1. *Dans l'Église, il existe des associations distinctes des instituts de vie consacrée et des sociétés de vie apostolique, dans lesquelles des fidèles, clercs ou laïcs, ou encore clercs et laïcs ensemble, tendent par un agir commun à favoriser une vie plus parfaite, à promouvoir le culte public ou la doctrine chrétienne, ou à exercer d'autres activités d'apostolat, à savoir des activités d'évangélisation, des œuvres de piété ou de charité, et l'animation de l'ordre temporel par l'esprit chrétien*. Or, les Communautés nouvelles sont bien des groupes de fidèles, prêtres, diacres et laïcs ensemble, tendant par un agir commun à une vie plus parfaite, à promouvoir la doctrine chrétienne, à exercer des activités d'évangélisation et des œuvres de charité. Elles correspondent donc bien à la définition du canon 298, et semblent devoir être régies par le titre du Code sur les Associations de fidèles (cc. 298 à 329).
>
> Non, parce que tout ce titre n'a manifestement pas été pensé en fonction des Communautés nouvelles ou même des Mouvements ecclésiaux. Ses canons ont

---

[24] *Cf. CIC* can. 298-329. Sur le droit d'association dans l'Église, nous verrons les canons 215, 278 et 299, § 1 du *Code*, ainsi que *PO* 8c, *AA* 19d et 24, parmi les textes de Vatican II.

[25] *Cf.* FRANÇOIS, lettre apostolique en forme de « motu proprio » *Sedula Mater*, 15 août 2016. Dans le répertoire des associations internationales de fidèles, publié en 2006, et mis à jour sur le site internet du Dicastère susmentionné, nous retrouvons, parmi les diverses formes d'associations visées, un certain nombre de communautés nouvelles plurivocationnelles, telles la Communauté des Béatitudes (2006, des changements surviendront plus tard), la Communauté du Pain de Vie (2006), la Communauté Missionnaire de Villaregia (2006), etc. *Cf.* CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS, Associations internationales de fidèles. Répertoire, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2006, 310 p. et http://www.laityfamilylife.va/content/laityfamilylife/fr/sezione-laici/repertorio.html (consulté le 3 janvier 2019).

> pour objectif d'offrir une forme juridique de nature ecclésiale à des Associations de fidèles modèle courant. J'entends par là les multiples groupements de laïcs qui figurent dans nos « Ordo » diocésains sous les rubriques : mouvements d'action catholique ; associations à but éducatif, social, caritatif ; groupes de vie évangélique, etc. Tout spécialiste du droit de l'Église sait que les Associations de fidèles caractéristiques du genre, sont par ordre chronologique : les Tiers-ordres, les Société de St Vincent de Paul, l'Action catholique générale. Or, point n'est besoin d'une longue démonstration pour constater qu'il y a un abîme entre une Communauté nouvelle et une Société de St Vincent de Paul […].
>
> La conclusion est donc celle-ci : la législation canonique de 1983, en l'état actuel, n'est pas adaptée aux Communautés nouvelles. Leur offrir le cadre « Association de fidèles » est une cotte mal taillée. Et c'est finalement faute de mieux que les diocèses sont contraints d'orienter les Communautés nouvelles vers les canons 298 à 329, quand elles sollicitent un statut canonique et une reconnaissance officielle. Pourquoi est-ce *faute de mieux* ? Parce que l'autre voie à laquelle on pourrait théoriquement songer – reconnaître comme Instituts de vie consacrée, les Communautés nouvelles […] – ne peut être empruntée […][26].

Les difficultés auxquelles le canoniste fait allusion touchent directement à la problématique de notre étude. Celles-ci regardent, en particulier, la mixité et la plurivocationnalité au sein d'une structure unitaire, aspects qui vont à l'encontre de certaines des composantes théologiques et canoniques jugées « essentielles » (*VC* 62c) à la vie consacrée. En définitive, les communautés concernées sont placées devant trois principales options. La première est le *statu quo*, c'est-à-dire demeurer une association de fidèles[27], quitte à aménager, en lien avec cette dernière, des particularités canoniques permettant, par exemple, l'incardination des clercs par la voie d'un institut religieux apparenté[28]. La seconde option serait purement et simplement de saborder l'association plurivocationnelle unitaire et de faire entrer ses diverses constituantes dans l'une ou l'autre des formes canoniques actuelles de la vie consacrée. Ainsi, les hommes et les femmes célibataires consacré-es, de même que les clercs, seraient renvoyés vers le cadre des instituts religieux

---

26 Michel DORTEL-CLAUDOT, « Les communautés nouvelles »…, p. 6.

27 C'est l'option retenue, pour le moment, par la Communauté du Verbe de Vie dont il sera fait cas plus bas, à la section 2.2.3.

28 Ce sera notamment l'option retenue par la Communauté du Chemin Neuf que nous présenterons plus loin, à la section 2.2.1.

ou séculiers, ou encore vers celui des sociétés de vie apostolique, tandis que les laïques se grefferaient à l'un de ces cadres à titre d'associés, ce qui équivaudrait, par contre, à tuer l'originalité des fondations plurivocationnelles telles qu'elles se sont voulues au point de départ. Il existe néanmoins une troisième option, une voie *ad experimentum* graduellement ouverte par les autorités de l'Église elles-mêmes, notamment la CIVCSVA[29], se présentant, en quelque sorte, comme une voie de compromis entre les deux options précédentes. Il s'agit de la figure canonique émergente dénommée « Famille ecclésiale de vie consacrée ».

Cette seconde figure juridique a pour avantage de préserver, dans une certaine mesure, la visée unitaire de départ, nommément la communion des états, mais d'introduire, en même temps, un certain nombre de distinctions qui, aux yeux des autorités ecclésiales impliquées, s'avèrent nécessaires et relèvent du discernement ecclésial devant s'opérer à l'égard des communautés nouvelles de type plurivocationnel (*VC* 62d et e)[30]. À quoi ressemble cette

---

[29] Un compte-rendu sommaire des différentes étapes qui ont, jusqu'à présent, jalonné ce discernement, est présenté, sous l'intitulé « *La pratique de la Congrégation pour les instituts de vie consacrée et les sociétés de vie apostolique* », par Giancarlo ROCCA, « Tendances et nouveaux courants de la vie religieuse », *Lumen Vitae*, vol. LXXI, nº 2, 2016, p. 159-161. Ce dernier note que « [d]e façon générale, on peut dire que la Congrégation est passée d'une attitude favorable, telle qu'elle s'exprime dans les *Critères* fixés en 1990 pour l'approbation des nouvelles communautés à une position plus réservée, décidée lors de l'Assemblée cardinalice plénière de 2005 » (p. 159). Sur ce même thème, nous renvoyons également à Agostino MONTAN, « Vie di santità, vita fraterna e forme di adesione al gruppo in alcune nuove comunità approvate dal Pontificio consiglio per i laici », dans Roberto FUSCO et Giancarlo ROCCA (dir.), *Nuove forme di vita consacrata,* Rome, Urbaniana University Press, coll. « Grandi opere », 2010, p. 179-214 ; Giancarlo ROCCA, « Pontificio consiglio per i laici e Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica », dans Roberto FUSCO et Giancarlo ROCCA (dir.), *Nuove forme di vita consacrata,* Rome, Urbaniana University Press, coll. « Grandi opere », 2010, p. 215-217 ; Jesús TORRES, « Criteri di approvazione delle nuove comunità. La prassi della Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica », dans Roberto FUSCO et Giancarlo ROCCA (dir.), *Nuove forme di vita consacrata,* Rome, Urbaniana University Press, coll. « Grandi opere », 2010, p. 219-225 ; Velasio DE PAOLIS, « Annotazioni e riflessioni sulle nuove forme di vita consacrata (can. 605) », dans Velasio DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa.* Edizione rivista e ampliata a cura di Vincenzo Mosca, Venezia, Marcianum Press, coll. « Facoltà di diritto canonico san Pio X – Manuali », nº 4, 2010, p. 167-197; Velasio DE PAOLIS, « 7.3. Gli interventi della Santa Sede », dans Velasio DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa.* Edizione rivista e ampliata a cura di Vincenzo Mosca, Venezia, Marcianum Press, coll. « Facoltà di diritto canonico san Pio X – Manuali », nº 4, 2010, p. 182-188. Enfin, l'on trouvera un dossier complet des divers documents relatés par ces auteurs dans Giancarlo ROCCA, « Documenti (a cura di Giancarlo Rocca) », dans Roberto FUSCO et Giancarlo ROCCA (dir.), *Nuove forme di vita consacrata,* Rome, Urbaniana University Press, coll. « Grandi opere », 2010, p. 265-299.

[30] La Communauté des Béatitudes, que nous présenterons également plus loin, à la section 2.2.2, revêt aujourd'hui cette forme juridique. À son propos, Henry Donneaud écrit : « Cette nouvelle figure canonique élaborée par le Vatican sous le pontificat de Jean-Paul II vise à faire droit aux formes de vie consacrée originales et inédites nées dans l'Église depuis le Concile Vatican II. Jusqu'alors, l'Église ne connaissait que deux formes principales de vie consacrée : les *Instituts religieux* et les *Instituts séculiers*.

figure plus précisément ? Deux officiels de la CIVCSVA, Sebastiano Paciolla et Leonello Leidi, ont, tour à tour, présenté l'historique et les traits de cette figure[31]. Nous reprenons, ici, les propos de Leidi. Insistant sur le fait que « l'appellation *nouvelles communautés* est ambivalente ou équivoque » et, par ailleurs, que « sous l'expression *nouvelles communautés* nous trouvons des réalités associatives diverses, qui toutes évoquent l'exhortation *Vita consecrata* (nn. 12 et 62) », Leidi note que « la CIVCSVA, s'est orientée, depuis les débuts, en faveur de l'expression *famille ecclésiale de vie consacrée*, c'est-à-dire, vers une terminologie juridique, où l'expression *famille*, liée à la tradition monastique médiévale, indique la possibilité d'approuver un seul institut composé à la fois d'une branche masculine et d'une autre féminine, le tout avec la possibilité que dans la *famille* tous les membres ne soient pas nécessairement des consacrés »[32]. Dans cette foulée, il rend ensuite compte de la *praxis* du dicastère à cet égard :

> Dans les quinze années qui ont suivi la publication de l'exhortation *Vita Consecrata*, se tenant aux critères établis lors du Congrès de janvier 1990, ultérieurement affinés en fonction des indications contenues dans l'exhortation post-synodale et successivement confirmées, avec quelques précisions, lors de la Congrégation Plénière de 2005, le Dicastère a procédé par voie expérimentale, en examinant au cas par cas les demandes d'approbation comme *nouvelles formes* qui lui sont parvenues de la part des évêques.
>
> En particulier, en cherchant à répondre aux nouveaux éléments présents dans les nouvelles formes, la praxis de la Congrégation s'est consolidée autour d'une figure juridique particulière, appelée *Famille ecclésiale de vie consacrée*, qui se présente avec les traits ci-dessus décrits :

La catégorie de *Famille ecclésiale de vie consacrée* permet de donner toute leur place à des communautés nouvelles caractérisées par la pluralité des états de vie » (Henry DONNEAUD, « Le cas de la Communauté des Béatitudes : mûrir la nouveauté en l'intégrant dans la Tradition vivante », dans Roberto FUSCO, Giancarlo ROCCA et Stefano VITA (dir.), *La svolta dell'innovazione. Le nuove forme di vita consacrata,* Città del Vaticano / Roma, Urbania University Press, coll. « Grandi Opere », 2015, p. 192).

31 Le premier est sous-secrétaire (*sottosegretario*) de la CIVCSVA : Sebastiano PACIOLLA, « Les nouvelles communautés, précisions terminologiques et pratique du Dicastère », *Vies consacrées*, vol. 84, nº 4, octobre-novembre-décembre 2012, p. 243-251. Le second est chef d'office (*capo ufficio*) : Leonello LEIDI, « Connaître et discerner les nouvelles formes de consécration »…, p. 30-43. Nous verrons également l'article de la canoniste Márta BALOG, « Famille ecclésiale de vie consacrée. Une nouvelle forme d'institut de vie consacrée », *Studia canonica*, vol. 51, 2017, p. 89-111.

32 Leonello LEIDI, « Connaître et discerner les nouvelles formes de consécration »…, p. 31-32.

a) Un seul sujet juridique institutionnel, qui peut avoir différentes appellations (e.g. Communauté, Famille, Fraternité, Institution, Œuvre, etc.), avec un seul charisme, un seul but, un seul texte constitutionnel et un seul gouvernement, formé de deux branches principales de consacrés : d'hommes célibataires (clercs et non clercs) ainsi que de femmes célibataires, lesquels assument les conseils évangéliques de chasteté, de pauvreté et d'obéissance par des vœux publics ou par d'autres liens sacrés, qui sont des membres *pleno jure*, de plein droit ; et de membres associés laïcs, célibataires ou mariés, liés à l'Institut de manière différente par des engagements, en en partageant le charisme, la spiritualité et la finalité apostolique, mais non en tant que membres *pleno jure*. Les associés, bien qu'en se référant aux Constitutions en ce qui concerne la spiritualité et la participation à la mission, doivent avoir un Statut propre, avec des normes qui réglementent soit l'organisation interne soit le rapport avec les deux branches principales.

b) En ce qui concerne le gouvernement, les branches principales ont une structure propre, dotée d'une certaine autonomie propre, avec un Président qui a autorité (à déterminer) sur toute la *Famille ecclésiale* et en assure l'unité en tant que garant du charisme. Le Président est assisté d'un conseil, habituellement formé par les supérieurs généraux des deux branches principales ainsi que de leurs conseils respectifs et, en certains cas, aussi par une représentation de la branche des associés.

c) Le Président peut être un homme (clerc ou non clerc) ou une femme. Si le Président n'est pas un clerc, la faculté d'Ordinaire revient au supérieur de la branche masculine, qui doit être un clerc.

d) En analogie avec les Instituts Religieux et les Sociétés de vie apostolique cléricaux, les membres clercs peuvent être incardinés dans l'Institut avec l'approbation diocésaine.

La nouveauté de telle forme – par rapport aux formes de vie consacrée déjà approuvées ou existantes – consiste surtout dans le fait de comporter une variété de membres, de plein droit ou non, dans l'unité d'un seul sujet juridique.[33]

[33] Leonello LEIDI, « Connaître et discerner les nouvelles formes de consécration »…, p. 41-42. Une présentation similaire est faite par Sebastiano PACIOLLA, « Les nouvelles communautés, précisions terminologiques et pratique du Dicastère »…, p. 248-249.

Enfin, « [d]e la recherche auprès des archives du Dicastère, rapporte Leidi, nous pouvons déduire qu'il y a une trentaine de réalités qui peuvent être classées comme nouvelles formes/familles ecclésiales de vie consacrée[34] » à travers le monde.

Les Familles ecclésiales de vie consacrée constituent-elles la voie d'avenir des communautés nouvelles plurivocationnelles ? Pour certaines d'entre elles, sans doute. Pour d'autres, non. L'avenir le dira. Pour l'instant, il semble que ce soit la formule privilégiée par les autorités ecclésiales dans le cas des communautés qui souhaitent être reconnues comme nouvelle forme de vie consacrée[35].

Nous concluons ainsi la présentation formelle de ce que nous avons désigné, dans l'introduction générale à notre étude, l'« objet » sur lequel nous nous penchons. Non seulement avons-nous esquissé les principaux traits qui caractérisent les communautés nouvelles plurivocationnelles, mais nous avons, de plus, tenu à faire part des questions qui se posent à leur égard ainsi que des orientations données par les autorités ecclésiales dans le dossier qui les concerne. Nous poussons maintenant plus loin notre incursion dans la problématique étudiée en nous intéressant à ce que nous avons antérieurement nommé le « sujet » abordé, à savoir la communion des états.

2. LA COMMUNION DES ÉTATS ET LE CONCILE VATICAN II

L'existence d'un lien corrélatif entre le phénomène des communautés nouvelles, dans son ensemble, et celles qualifiées de plurivocationnelles, en particulier, puis le concile Vatican II semble un fait acquis. Mais est-ce vraiment le cas ? Si oui, sur quoi est fondée une telle assertion ? Si non, quelles sont les interrogations qui mériteraient d'être portées à

---

[34] Leonello LEIDI, « Connaître et discerner les nouvelles formes de consécration »…, p. 42. Paciolla avance le même chiffre (Sebastiano PACIOLLA, « Les nouvelles communautés, précisions terminologiques et pratique du Dicastère »…, p. 249). Pour notre part, notre analyse sociodémographique des nouvelles communautés nous a permis d'identifier approximativement le même nombre de groupements concernés par cette figure (Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 344-3455, note 35).

[35] Telle est la conclusion que nous offrions dans un article qui se proposait de faire le point sur l'évolution du dossier des communautés nouvelles au sein de l'Église (Rick VAN LIER, « Communautés nouvelles et nouvelles formes de vie consacrée : bilan et prospectives », *Vies consacrées*, vol. 84, n° 2, avril-mai-juin 2012, p. 112-113).

l'attention ? Et si le lien présumé est plus ténu qu'on ne le croyait, comment alors moduler, avec les nuances requises, ce qui semblerait, à première vue, être de l'ordre du *post hoc, ergo propter hoc*, à cause de ceci, cela ? Il ne nous revient pas de statuer formellement sur cette question. Par contre, au vu du sujet étudié, il est opportun que nous abordions cet item, ne fût-ce que pour dresser l'état des lieux et celui de la question. Deux points de vue méritent d'être considérés. Le premier point de vue (2.1), que nous appellerons *ad intra*, est celui adopté par les membres des communautés nouvelles plurivocationnelles concernées : que disent-ils au sujet de leur idéal communionel en relation avec Vatican II ? Le second point de vue (2.2), que nous nommerons *ad extra*, prend en considération les propos tenus par des acteurs extérieurs aux communautés visées, spécialistes et autorités ecclésiales : comment entrevoient-ils la triple jonction qui relie les communautés nouvelles plurivocationnelles, l'idéal de la communion des états et le concile Vatican II ?

2.1 LE POINT DE VUE *AD INTRA*

Que disent les communautés nouvelles plurivocationnelles d'elles-mêmes, de leur idéal, de leur source d'inspiration et de leur visée ? Plus précisément encore, comment parlent-elles de la communion des états et comment relient-elles ce dernier aspect au concile Vatican II ? Pour chercher réponse à ces questions, nous allons puiser à la littérature produite par certaines des communautés concernées. Plus concrètement, nous allons nous intéresser à trois communautés nouvelles plurivocationnelles types, toutes d'origine française : la Communauté du Chemin Neuf (2.2.1), la Communauté des Béatitudes (2.2.2) et la Communauté du Verbe de Vie (2.2.3). Ces cas de figure ont été retenus pour trois principales raisons. D'abord, elles incarnent la réalité plurivocationnelle que nous nous proposons d'étudier. Ensuite, nées durant la période postconciliaire, dans le cas présent entre 1973 et 1986, ces communautés figurent parmi les plus « anciennes » des communautés « nouvelles » et, à ce titre, elles ont acquis, au fil des ans, une expérience probante, faite à la fois de réussites et d'échecs. Enfin, dans l'univers des fondations postconciliaires, ces trois communautés peuvent être tenues pour notoires, en ce qu'elles ont connu, pour plus d'une, une croissance démographique et une diffusion internationale notables. L'ordre de présentation des communautés suit la chronologie de leur naissance.

Nous porterons, dans tous ces cas, une attention particulière aux items intéressant notre étude, nommément la plurivocationnalité, la communion des états et le concile Vatican II.

2.1.1 La Communauté du Chemin Neuf

La première fondation plurivocationnelle à retenir notre attention est la Communauté du Chemin Neuf. Nous rapportons, pour commencer, les propos d'Étienne Vetö, prêtre de la Communauté et membre de l'institut du Chemin Neuf[36], qui, dans un exposé succinct en présente les principaux traits :

> Le Chemin Neuf, écrit-il, est né mixte, puisque ce sont quatre jeunes hommes (dont des prêtres) et trois jeunes femmes, tous célibataires, qui commencent à vivre et prier ensemble au 49, Montée du Chemin Neuf (Lyon), en 1973. Assez rapidement s'est mise en place une séparation des lieux des hommes et des femmes, au sein de maisons communes. Deux ans plus tard se sont jointes les premières familles, en un tournant inattendu, mais qui s'est révélé conforme à la vocation initiale. Aujourd'hui, plus de 75 % des 2000 membres sont des couples mariés – les enfants ne sont pas membres, évidemment, puisqu'il faut être majeur pour pouvoir poser ce genre de choix de vie. La majorité des familles conserve un logement propre, à proximité d'autres membres si possible, et une vie professionnelle. Certaines pourtant sont en vie commune, avec une participation au rythme de prière de la maison et une forme de mise en commun des biens. Dans ce cas, le noyau familial est prioritaire : chaque famille a un logement complet, la majorité des repas se prend en famille et les

---

[36] Association publique de fidèles de droit diocésain depuis 1984, la Communauté du Chemin Neuf est caractérisée par une constitution plurivocationnelle et elle possède un rayonnement international, ce qui lui vaut de figurer au nombre des associations internationales de fidèles dans le *Répertoire* établi par le Conseil pontifical pour les laïcs (Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 2006, p. 85-86), également reproduit sur le site internet de l'actuel Dicastère pour les laïcs, la famille et la vie (http://www.laityfamilylife.va/content/laityfamilylife/fr/sezione-laici/repertorio/comunita-_chemin-neuf.html [consulté le 3 janvier 2019]). Au sein de l'association publique de fidèles – une incise qui n'a pas de valeur juridique particulière, mais indique plutôt la filiation –, a été constitué l'Institut du Chemin Neuf. Il s'agit d'un institut religieux clérical de droit diocésain érigé en 1992 et reconnu de droit pontifical en 2009 (*cf.* ÉGLISE CATHOLIQUE, *Annuario pontificio per l'anno 2018*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2018, p. 1415). Celui-ci regroupe les membres célibataires consacrés masculins et les clercs ou ceux qui sont en formation en vue du ministère ordonné. Les membres de l'Institut sont des religieux au sens canonique du terme. Il est à préciser que les femmes célibataires consacrées sont membres de l'association de fidèles, mais n'appartiennent pas à l'Institut. Par conséquent, si elles peuvent être dites consacrées, en ce qu'elles assument, par des vœux privés, les conseils évangéliques, elles n'entrent pas pour autant dans l'état de vie consacrée reconnu par le droit canonique, ce qui requiert la profession publique des conseils évangéliques dans une forme de vie consacrée et un institut du même titre. *Cf.* Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 343, note 32 et Site international de la Communauté du Chemin Neuf, https://www.chemin-neuf.org/fr/accueil/communaute-du-chemin-neuf/vie-de-la-communaute (consulté le 3 janvier 2019).

enfants sont scolarisés dans les écoles choisies par leurs parents. La manière de vivre la vie communautaire diffère donc selon les états de vie et l'appel de chacun, tandis que la prière, les groupes de partage de vie et l'apostolat sont communs[37].

---

[37] Étienne VETÖ, « La vie consacrée au défi de la mixité et de la communion des états de vie – L'exemple du Chemin Neuf », *Communio*, t. XL/5, nº 241, septembre-octobre 2015, p. 95-96. Pour compléter ces informations, nous pouvons également rapporter l'extrait suivant, tiré d'une plaquette de présentation de la Communauté : « Née d'un groupe de prière en 1973 à Lyon (France), la Communauté du Chemin Neuf est une Communauté catholique à vocation œcuménique. Elle compte aujourd'hui près de 2000 membres dans une trentaine de pays. Couples, familles, célibataires, consacrés hommes et femmes ont choisi l'aventure de la vie communautaire à la suite du Christ pauvre et humble pour se mettre au service de l'Église et du monde. *Disciples du Christ, couples et célibataires consacrés engagés dans la même communauté*. Une des spécificités de la Communauté du Chemin Neuf tient sans doute à la vie et l'engagement commun des couples et des frères et soeurs consacrés dans le célibat. Les couples habitent en "fraternité de vie" (dans une maison de la Communauté) ou en "fraternité de quartier" (dans un même quartier). Dans tous les cas, chaque famille habite un lieu de vie qui lui est propre (appartement ou maison) de manière à préserver l'intimité familiale et conjugale. Bien que l'engagement dans la Communauté concerne uniquement les couples et non leurs enfants, ceux-ci sont souvent les premiers bénéficiaires du chemin spirituel de leurs parents et les heureux témoins d'une fraternité possible entre personnes de différents âges, cultures et confessions chrétiennes. La majorité des membres mariés de la Communauté exercent une activité professionnelle et sont engagés dans le monde de multiples manières. Dans la vie apostolique, les couples et les célibataires consacrés se partagent les responsabilités. Ainsi au sein de la Communauté, le travail et la prière réunissent les laïcs et les célibataires consacrés dans le service commun de l'Évangile. *Prêtres, religieux, sœurs célibataires consacrées au service de l'Église*. Parmi ses membres, la Communauté compte plus de 300 frères et sœurs engagés dans le célibat pour le Royaume : environ 150 prêtres ou frères en formation pour le sacerdoce et 150 sœurs. Ces frères et sœurs consacrés vivent selon les Conseils Évangéliques de Pauvreté, Chasteté et Obéissance qui sont explicitement inscrits dans leurs Constitutions. Les prêtres et les frères sont regroupés dans l'Institut Religieux du Chemin Neuf; les sœurs consacrées sont membres de l'Association Publique de Fidèles » (COMMUNAUTÉ DU CHEMIN NEUF, *Communauté du Chemin Neuf*, 2011, p. 2, 6 et 8 – cette plaquette est disponible sur le site international de la Communauté et l'intégralité des informations rapportées ci-dessus figurent aussi directement sur ce même site : https://www.chemin-neuf.org/fr/accueil/communaute-du-chemin-neuf/vie-de-la-communaute [consulté le 3 janvier 2019]). Un article, paru en 2016, rapporte que la Communauté du Chemin Neuf compte « 1800 membres dont près de 700 couples et 340 célibataires consacrés. Parmi ces membres, 300 sont engagés à vie » (Dominique GREINIER et Céline HOYEAU, « Chemin-Neuf : "La diversité nous a rendus plus solides" », *La Croix*, 8 août 2016, https://www.la-croix.com/Religion/France/Chemin-Neuf-La-diversite-nous-rendus-plus-solides-2016-08-08-1200780757 [consulté le 3 janvier 2019]). Dans cette même veine, d'autres sources indiquent qu'en 2016 la Communauté comptait « 340 célibataires consacrés (157 frères et 182 sœurs) pour 682 couples, soit 1324 membres mariés » (Laurent FABRE, « Quarante ans après… », dans COMMUNAUTÉ DU CHEMIN NEUF, *Famille en Communauté. Avenir d'une utopie ? Actes du colloque œcuménique international organisé par la Communauté du Chemin Neuf à Bethanien (Suisse) du 3 au 6 mars 2016*, Actes publiés par la *Revue FOI (Fraternité Œcuménique Internationale)*, supplément du Hors-Série « Familles en Communauté : Avenir d'une Utopie ? », 2016, p. 3). Avec encore plus de précisions, nous pouvons lire, ailleurs : « […] actuellement, pour cette année 2016, la Communauté compte 1836 adultes dont 622 couples. Nous avons donc 1244 personnes mariées (soit presque trois quarts de ses membres) qui ont 834 enfants mineurs, dont la moyenne d'âge se trouve légèrement supérieure à 10 ans. Cent vingt couples vivent dans des maisons communautaires, ce que nous appelons la "fraternité de vie" avec 164 enfants (soit 20 % de la totalité des enfants). Les autres familles de la Communauté vivent dans leur propre maison ou appartement en privilégiant la proximité géographique avec d'autres familles, une paroisse ou une maison communautaire » (Marie-Noëlle et Yves GÉLÉBART, « La place des enfants dans la Communauté. Une place privilégiée et délicate », dans

Rapportant ces éléments de façon narrative, Laurent Fabre, le fondateur de la communauté, dit que

> lorsque les premiers couples mariés ont voulu rejoindre les sept hommes et femmes célibataires que nous étions et demandé à entrer dans la communauté, c'était quelque chose de nouveau que nous n'avions absolument pas prévu. Mais je suis convaincu aujourd'hui que le dynamisme généré par une vie communautaire réunissant couples, familles et célibataires a beaucoup d'importance pour l'avenir de l'Église[38].

Dans cette même veine, expliquent François Cartier et Jacqueline Coutellier, membres de la première heure,

> ces célibataires ont d'abord accueilli des couples, qu'ils ont intégrés non pas en tant que tiers ordre, mais comme membres de la communauté à part entière […]. Les célibataires auraient tout à fait pu dire non à ces couples, en arguant du fait que, dans l'Église catholique, il n'y avait à l'époque que des communautés de consacrés, donc de célibataires. Pour ma part, affirme François Cartier, je trouvais tout à fait normal et vraiment donné par Dieu que l'on soit ensemble. Mais sur le moment, nous n'avions pas conscience que c'était quelque chose de tout à fait nouveau et que l'Église nous faisait une véritable concession. […] Nous avions pris conscience alors, explique Jacqueline Coutellier, que l'expérience du baptême dans l'Esprit Saint n'était pas réservée à des religieux, mais bel et bien destinée à l'Église et au monde et que nous avions à la transmettre, de manière privilégiée par la vie fraternelle, la formation et la prière. C'est dans ce contexte et ces dispositions que nous avons progressivement découvert que des célibataires consacrés et des couples pouvaient porter la mission ensemble, ce qui était inédit jusque là[39].

COMMUNAUTÉ DU CHEMIN NEUF, *Famille en Communauté. Avenir d'une utopie ? Actes du colloque œcuménique international organisé par la Communauté du Chemin Neuf à Bethanien (Suisse) du 3 au 6 mars 2016*, Actes publiés par la *Revue FOI (Fraternité Œcuménique Internationale)*, supplément du Hors-Série « Familles en Communauté : Avenir d'une Utopie ? », 2016, p. 61). Pour des explications plus élaborées au sujet des « deux types de fraternités », la « fraternité de vie » et la « fraternité de quartier », au sein de la Communauté du Chemin Neuf, nous renvoyons à l'article de Nadège SOPHIYAIR, « La Communauté du Chemin Neuf »…, p. 117-119.

38 COMMUNAUTÉ DU CHEMIN NEUF, *Revue FOI [Fraternité Œcuménique Internationale] - Quel est ce Chemin Neuf ?*, Communauté du Chemin Neuf, nº 20, 2009, p. 21.

39 COMMUNAUTÉ DU CHEMIN NEUF, *Revue FOI*…, nº 20, p. 16 et 21. Nous verrons également l'article de Jacqueline COUTELLIER, « Couples en communauté : pourquoi et comment ? », dans COMMUNAUTÉ DU CHEMIN NEUF, *Famille en Communauté. Avenir d'une utopie ? Actes du colloque œcuménique international organisé par la Communauté du Chemin Neuf à Bethanien (Suisse) du 3 au 6 mars 2016*, Actes publiés par la *Revue FOI (Fraternité Œcuménique Internationale)*, supplément du Hors-Série « Familles en Communauté : Avenir d'une Utopie ? », 2016, p. 8-11.

Ce caractère « inédit » de la coexistence d'hommes et de femmes appartenant à des états divers n'est toutefois pas aussi nouveau que l'on semble le croire, souligne Laurent Fabre[40]. Dans le compte-rendu d'une intervention orale qui le cite, le fondateur s'en réfère sur ce point à la communauté chrétienne des origines :

> « Un jour à Paris, un académicien, historien catholique, René Rémond m'a dit : "Le fait de louer le Seigneur les bras en l'air comme vous le faisiez tout à l'heure ne me paraît pas très nouveau dans les 2000 ans de l'histoire de l'Église. Par contre le fait de partager vos héritages, de proposer la vie communautaire à des familles m'étonne et me paraît très nouveau dans le monde catholique". Il étonne encore certains dans l'Église, y compris parmi nous. Mais après tout, Pierre était marié, puisqu'on parle de sa belle-mère. Le premier Pape était donc marié. La communauté de Jésus était itinérante. Judas gardait la bourse. Les biens étaient mis en commun. Il y avait des enfants comme ici. Au fond, ce que nous vivons n'est pas très nouveau […] ». […]
>
> Et il [Laurent Fabre] cite l'exemple d'une paroisse à Marseille, où deux familles de la Communauté habitent au presbytère. « Il y a au cœur de cette paroisse quelque chose du parfum des premières communautés chrétiennes : des femmes, des enfants, des célibataires consacrés, des couples. Quelque chose de l'Église de demain »[41].

Par ailleurs, traitant du thème « Tous appelés à la sainteté », Laurence Cartier, épouse de François Cartier, déclare : « Longtemps dans l'Église, l'appel à suivre le Christ, à la sainteté, a pu sembler réservé aux religieux et aux clercs. Le Concile Vatican II a fait prendre conscience que tous les hommes et toutes les femmes étaient appelés à la sainteté,

---

40 Étienne Vetö, relisant « cette période-ci de l'histoire » à l'aune des siècles passés, note que « [l]es tentatives de communautés mixtes ou intégrant plusieurs états de vie ne sont pas nouvelles (voir E. SASTRE SANTOS, *La vita religiosa nella storia della Chiesa e della società*, Àncora, Milano, 1997) : ce qui frappe actuellement est leur nombre et leur importance » (Étienne VETÖ, « La vie consacrée au défi de la mixité… », p. 101).

41 « Vigile de Pentecôte / Enseignement. Compte-rendu », dans COMMUNAUTÉ DU CHEMIN NEUF, *Revue FOI [Fraternité Œcuménique Internationale] - Pentecôte 2009 pour l'unité*, Communauté du Chemin Neuf, nº 21, 2009, p. 23-24. Sur ce rapport aux origines de l'Église, Étienne Vetö note que « du point de vue de sa situation vis-à-vis l'histoire », le mode de vie adopté par la Communauté du Chemin Neuf a son « *Alpha* » dans « la communauté du Cénacle » et dans « l'Église primitive – la vie consacrée, souligne-t-il, et tout renouveau en celle-ci s'inspire et se réclame des Actes des Apôtres [note 5 : Voir J.-M. TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*, Cerf, 1974, 176ss.] » et son « *Oméga* » dans « le Royaume eschatologique. Or, la communion d'hommes et de femmes et de personnes mariées et de célibataires était manifeste aux origines, et elle peut sans doute être lue comme une "prégustation" de la Jérusalem céleste, comme un pas vers la réalisation de l'unité de toutes choses pensée par Teilhard de Chardin. Hommes et femmes, couples, familles et célibataires, jeunes et vieux, vivent différents et réconciliés […] » (Étienne VETÖ, « La vie consacrée au défi de la mixité… », p. 101).

qu'ils soient célibataires ou mariés. Et nous faisons l'expérience que la vie communautaire aide à vivre cet appel que Dieu adresse à chacun[42] ».

Enfin, pour résumer l'ensemble de ces propos, nous pouvons lire dans les Constitutions de la Communauté du Chemin Neuf : « La Communauté a reçu comme un don, comme un appel de Dieu le mystère de la communion fraternelle dans la diversité des états de vie et des ministères[43] ».

Peut-on parler, dans le présent cas, d'une nouvelle forme de vie consacrée ? D'un côté, Étienne Vetö note que

> l'apparition d'une nouvelle forme de vie consacrée peut être comprise en partie comme une réponse donnée par l'Esprit-Saint à une nouvelle donne de la société des hommes, suscitée pour en cueillir tout ce qui est bon – après tout, Dieu agit bien dans l'histoire – et pour en accompagner le mouvement. En ces temps où le rapport de l'homme et de la femme et la bonté et la sainteté du mariage et de la famille sont des questions brûlantes, la providence peut conduire certaines formes de vie consacrée à y être confrontées au plus intime de leur vocation, pour offrir un sanctuaire, pour constituer un "laboratoire" de justes relations, pour, d'une certaine manière, les sanctifier[44].

D'un autre côté, conclut l'auteur,

> [e]n définitive, non seulement la mixité et la présence de familles nous semblent compatibles avec la vie consacrée, mais elles la favorisent et la fortifient – pourvu, encore une fois, qu'on y soit appelé, comme c'est d'ailleurs le cas pour chaque type de vie religieuse. Quant à savoir s'il s'agit au sens fort d'une nouvelle forme de vie consacrée, la place centrale de la vie communautaire et de la réconciliation, la figure spécifique que revêtent la Croix

---

42 COMMUNAUTÉ DU CHEMIN NEUF, *Revue FOI*…, nº 20, p. 25. Au sujet d'une certaine exclusivité longtemps reconnue aux religieux dans le domaine de la consécration à Dieu et à la mission de l'Église, Étienne Vetö souligne que « la communion des états de vie marque la vie consacrée dès le moment de l'appel [au Chemin Neuf]. Le fait que des personnes mariées vivent une vie chrétienne manifestement radicale, dans une communauté, avec une implication parfois entière dans une mission d'Église, enseigne clairement que suivre le Christ et servir l'Église n'"oblige" pas à opter pour la chasteté dans le célibat. La présence de couples avec les consacrés met clairement devant les yeux les deux appels possibles et favorise une vraie liberté à entendre l'appel de Dieu et à le choisir *pour lui-même* – avec toute la solidité que cela peut apporter lorsqu'il s'agira de l'inscrire ensuite tout au long d'une vie » (Étienne VETÖ, « La vie consacrée au défi de la mixité… », p. 100).

43 COMMUNAUTÉ DU CHEMIN NEUF, Constitutions de l'Association Publique de Fidèles « Communauté du Chemin Neuf »…, p. 25.

44 Étienne VETÖ, « La vie consacrée au défi de la mixité… », p. 101.

> et l'anticipation du Royaume nous font penser que oui. Les nombreuses expériences d'Instituts de Vie Consacrée qui tentent actuellement de s'associer des laïcs sont bien un signe de l'intérêt que suscite ce type de vie – en attendant ce qu'en dira l'avenir, seul à pouvoir offrir une confirmation incontestable de sa fécondité[45].

Le cas de la Communauté du Chemin Neuf est une illustration concrète des traits caractérisant les fondations de type plurivocationnel. Outre ces traits, nous voyons également se conjuguer diversement les trois items visés dans cette section de notre étude : les communautés nouvelles plurivocationnelles, la communion des états et le concile Vatican II. Loin de constituer un cas isolé, le mode de vie plurivocationnel adopté par la Communauté du Chemin Neuf fut également adopté par d'autres communautés du même genre. C'est ce que les cas suivants illustreront à leur tour.

2.1.2 La Communauté des Béatitudes

La seconde fondation plurivocationnelle apte à illustrer l'objet, le sujet et, plus tard, le problème soumis à examen, est la Communauté des Béatitudes. Nous en laissons la présentation sommaire au dominicain Henry Donneaud qui fut, à partir de 2010, commissaire pontifical délégué auprès de la Communauté des Béatitudes[46], chargé d'y mener une réforme sur laquelle nous reviendrons plus loin[47]. C'est à ce titre que nous

---

45 Étienne VETÖ, « La vie consacrée au défi de la mixité… », p. 102. Sur ce même thème, nous verrons également : Étienne VETÖ, « Une vie communautaire pour les familles ? », dans COMMUNAUTÉ DU CHEMIN NEUF, *Famille en Communauté. Avenir d'une utopie ? Actes du colloque œcuménique international organisé par la Communauté du Chemin Neuf à Bethanien (Suisse) du 3 au 6 mars 2016*, Actes publiés par la *Revue FOI (Fraternité Œcuménique Internationale)*, supplément du Hors-Série « Familles en Communauté : Avenir d'une Utopie ? », 2016, p. 68-70.

46 Henry Donneaud, o.p., a été nommé, en 2010, Commissaire pontifical auprès de la Communauté des Béatitudes. Ce mandat lui vient de la Congrégation pour les Instituts de vie consacrée et les Sociétés de vie apostolique [CIVCSVA] qui l'a chargé d'accompagner la communauté dans sa réforme interne. En 2013, une membre consacrée de la communauté, Anna Katharina Pollmeyer, a été nommée présidente déléguée du Commissaire pontifical par la CIVSVA. Tandis que le 24 octobre 2015, elle fut élue présidente de la Communauté, Henry Donneaud devenant Assistant apostolique au nom du Saint Siège. Nous retrouvons la chronologie historique complète de la communauté sur son site internet : http://www.beatitudes.org/fr/qui-sommes-nous/historique (consulté le 3 janvier 2019).

47 À l'origine, la Communauté des Béatitudes ou, selon son appellation antérieure, la Communauté du Lion de Juda et de l'Agneau immolé, est une communauté nouvelle plurivocationnelle typique. Érigée en pieuse union – suivant les catégories canoniques du *Code de droit canonique* de 1917 – en 1979, puis en association privée de fidèles au sein du diocèse d'Albi en 1985, elle fut reconnue, en 2002, comme association privée de fidèles internationale de droit pontifical *ad experimentum*, relevant dès lors du

pouvons inclure ce dernier parmi les acteurs dont le propos reflète le point de vue *ad intra*[48].

> Fondée en 1973, la Communauté des Béatitudes a récemment célébré son quarantième anniversaire. Au sein de ce que l'on a pris l'habitude d'appeler les "communautés nouvelles", elle est au nombre de ces germinations inattendues qui ont suivi le Concile Vatican II, en écho direct à la relavorisation du thème de l'appel universel à la sainteté et à la redécouverte des charismes répandus dans le Peuple de Dieu. Fondée par des laïcs, et ne comprenant initialement que des laïcs, elle témoigne de la manière dont les laïcs, quelques années après le Concile, se sont sentis appelés à prendre au sérieux la radicalité de l'Évangile, dans le souffle d'une "nouvelle Pentecôte", par la mise en pratique concrète d'une vie communautaire de type monastique centrée sur le partage intégral des biens et la prière, sur le modèle de la communauté chrétienne primitive et dans une attente du retour du Seigneur. […]
>
> La Communauté des Béatitudes, appelée Communauté du Lion de Juda et de l'Agneau immolé jusqu'en 1991, est née dans la mouvance du Renouveau charismatique, qui toucha la France au début des années 1970. Contrairement à

Conseil pontifical des laïcs. À partir de 2008-2009, la Communauté se restructure en vue de devenir une Famille ecclésiale de vie consacrée, désormais en lien avec la CIVCSVA. En 2011, elle est érigée en association publique de fidèles de droit diocésain, par l'archevêque de Toulouse, toujours en vue d'être reconnue comme Famille ecclésiale de vie consacrée.

48 Le texte cité, dont nous reproduisons quasi intégralement la première partie, est consacré à l'évolution apostolique de la communauté, passant, d'un stade initial essentiellement monastique (p. 100-102), à une progressive efflorescence missionnaire (p. 102-106). *Cf.* Henry DONNEAUD, « La Communauté des Béatitudes : de l'appel monastique au témoignage missionnaire », *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, t. CXVI/3, nº 463, juillet-septembre 2015, p. 99-116. Nous trouvons un autre tracé historique de la Communauté dans Henry DONNEAUD, « Le cas de la Communauté des Béatitudes… », p. 182-195. C'est au tournant de l'an 2000 que la Communauté atteint ses effectifs maximaux, entre 1200 et 1500 membres, répartis en 75 maisons, dans 35 pays sur les cinq continents (Henry DONNEAUD, « La Communauté des Béatitudes : de l'appel monastique… », p. 106-107 ; Henry DONNEAUD, « Le cas de la Communauté des Béatitudes… », p. 184 ; Michel DORTEL-CLAUDOT, *Communautés nouvelles et liberté d'association dans l'Église*…, p. 28). En 2015, Donneaud note qu'à la suite de trois vagues de départs, la situation s'est stabilisée et que « les effectifs totaux tournent actuellement autour de 700 personnes » (Henry DONNEAUD, « La Communauté des Béatitudes : de l'appel monastique… », p. 109, note 14). Pour une vision actualisée de la Communauté, nous consulterons également l'étude de Jean-Yves LANNE-FONTAINE [avec l'aide des étudiants de l'IUT de Lisieux dirigés par Omer Soumbou, Université de Caen-Basse Normandie], *Radiographie communautaire. Socio-démographie de la Communauté des Béatitudes*, Enquête par questionnaires février-mars-avril 2014, 2014, 170 p. Cette étude révèle la présence, parmi les sœurs consacrées, de 182 professes perpétuelles, de 37 professes temporaires et de 25 novices, pour un nombre total de 244 membres ; parmi les frères consacrés, de 100 profès perpétuels (parmi lesquels 69 sont prêtres), de 20 profès temporaires, de 22 novices, pour un nombre total de 144 membres ; parmi les laïques, de 114 célibataires (parmi lesquels 39 sont consacrés) et de 142 familles. Le nombre complet des membres de la Communauté des Béatitudes se chiffre à 644 membres – ces données ont été colligées, à même l'étude de Lanne-Fontaine, par Giancarlo Rocca, dans Henry DONNEAUD, « Le cas de la Communauté des Béatitudes… », p. 195 : « Bibliografia a cura di Giancarlo Rocca ».

la plupart des communautés charismatiques apparues à cette époque, qui ouvrirent rapidement leur dynamisme de prière à l'œuvre d'évangélisation, la Communauté du Lion de Juda et de l'Agneau immolé entra résolument dans une perspective de radicalité monastique. Ses fondateurs, deux couples mariés d'origine protestante [il s'agit de Gérard – allias frère Ephraïm – et Jo Croissant, ainsi que de Jean-Marc et Mireille Hammel[49]], et ceux qui les rejoignirent, choisirent de quitter le monde pour mener une vie commune de prière, de partage, de pauvreté, de pénitence, dans laquelle le modèle de la communauté primitive de Jérusalem (Ac 2, 42-47) s'appuyait sur les éléments fondamentaux de la tradition monastique adaptés à des laïcs. Le primat de la "saisie eschatologique", avec l'urgence d'une concentration spirituelle sur la proximité du Royaume, s'incarnait essentiellement dans un propos de vie commune centré sur une "prière incessante et vigilante", avant goût de la liturgie céleste (liturgie des heures, adoration permanente du Saint-Sacrement, intercession nocturne, *lectio divina*, oraison à l'école du Carmel). Le partage intégral des biens, un travail presque exclusivement interne à la Communauté, une obéissance totale au berger, des pratiques ascétiques comme le jeûne, tout cela façonnait une vie qui se voulait essentiellement contemplative et monastique.

Le trait spécifique et nouveau propre à la Communauté fut la qualité laïque des premiers membres, presque tous des couples mariés, avec leurs enfants. Fortement marqués par l'Arche de Lanza del Vasto, que le fondateur avait beaucoup fréquenté, stimulés par l'enseignement du Concile sur l'appel universel à la Sainteté, ils considéraient que la voie de la radicalité monastique n'est pas réservée aux seuls célibataires consacrés, mais peut également concerner des laïcs mariés[50]. La Communauté découvrit ainsi rapidement un autre aspect de son charisme, lui aussi enraciné dans l'enseignement du Concile : la "communion des états de vie", image du mystère de l'Église comme communion : "La vocation de la Communauté n'est autre qu'un appel à être véritable Peuple de Dieu aspirant à la vie trinitaire[51]" ».

---

49 *Cf.* Site internet de la Communauté des Béatitudes : http://www.beatitudes.org/fr/qui-sommes-nous/historique (consulté le 3 janvier 2019).

50 Dans le texte, note 4 : « *Cf.* Monique HÉBRARD, *Les nouveaux disciples dix ans après. Voyage à travers les communautés charismatiques. Réflexions sur le renouveau spirituel*, Paris, Le Centurion, 1987, p. 78 : "Ces jeunes mamans qui parcourent les cloîtres avec des bébés sous le bras ou avec de gros ventres, ces jeunes papas qui couchent leur petit garçon dans d'anciennes cellules monacales laisseraient pantois nos ancêtres s'ils revenaient sur terre. Qu'en pensent du haut de leur ciel les moines et les moniales qui ont habité ces cellules ? En tout cas, sœur Marie-Agnès, de la Visitation de Pont-Saint-Esprit, témoigne que le Lion de Juda est bien 'une authentique communauté monastique'" ».

51 Dans le texte, note 5 : « Statuts de la Communauté du Lion de Juda et de l'Agneau immolé approuvés par Mgr Coffy, archevêque d'Albi, le 1er janvier 1985, nº 3 ; repris dans FRÈRE EPHRAÏM (Gérard Croissant), *Les pluies de l'arrière-saison*, Paris, Le Sarment / Fayard, 1985, "Extrait du Livre de vie", p. 129 ». Dans une version ancienne, mais largement diffusée, des statuts de la Communauté, nous pouvions lire : « Elle [la Communauté des Béatitudes] regroupe des laïcs de toutes conditions et des

La particularité pouvant être enregistrée dans le cas présent, est l'inclusion, à même la définition du « charisme »[52] de la Communauté, de l'idéal de la « communion des états [de vie] ». Sur le site internet de la Communauté, nous pouvons lire, sous la rubrique « Qui sommes-nous ? […] Charisme » : « La Communauté, comme don suscité par l'Esprit-Saint à la suite du Concile Vatican II, veut être un lieu permettant à chacun d'approfondir sa grâce baptismale et d'enraciner sa consécration au Christ en répondant à un appel commun, selon la logique de son état de vie (*Livre de Vie*)[53] » et, plus loin :

> « La multitude des croyants n'avait qu'un cœur, qu'une âme » (*Ac* 4, 32). Née peu de temps après Vatican II, la Communauté veut manifester ce que le Concile a rappelé : l'Église est mystère de communion, la sainteté est la vocation de tous. L'Église a été instituée par le Christ Jésus pour accomplir la volonté du Père : faire de tous les hommes la famille de Dieu. Le modèle de vie

---

clercs désireux de vivre le plus près possible du modèle de la communauté chrétienne primitive par la vie commune, le partage des biens, la pauvreté volontaire, une vie sacramentelle et liturgique intense, dans un attachement étroit à l'Église catholique et à ses représentants, ainsi qu'un engagement actif dans le service des pauvres et l'annonce de l'Évangile » (p. 15) ; « La vocation de la Communauté des Béatitudes s'adresse à tous les membres du peuple de Dieu qui en reçoivent l'appel et qui décident de prendre les moyens de vie évangélique que la Communauté propose. Il fait en effet partie de son charisme propre de manifester la diversité et la complémentarité des appels qui constituent l'Église. Elle accueillera donc des personnes de tous les états de vie : des personnes mariées avec leurs enfants, des célibataires, dont ceux qui en ressentent l'appel pourront se consacrer dans le célibat pour le Royaume, des prêtres ou des frères sentant un appel au sacerdoce, des diacres permanents, mariés ou célibataires » (p. 21). *Cf.* COMMUNAUTÉ DES BÉATITUDES, *Statuts de la Communauté des Béatitudes*, Nouan-le-Fuzelier, Éd. des Béatitudes, 1994, 140 p. Nous verrons également le document suivant : COMMUNAUTÉ DES BÉATITUDES, *Livre de Vie*, version janvier 2018 (*ad experimentum* jusqu'à l'approbation définitive par l'AG [Assemblée générale] 2019] – version 1981, rééditée en 1987 et révisée selon les indications de l'Assemblée générale 2015, 57 p., disponible sur le site de la Communauté des Béatitudes : https://beatitudes.org/wp-content/uploads/2018/06/Livre-de-Vie-janvier-2018.pdf [consulté le 3 janvier 2019]), aux pages 13 à 17, traitant de « La Communauté dans l'Église » ainsi que des « membres de la Communauté », dans l'ordre d'apparition : « Familles, couples et célibataires », « Les consacrés », « Les frères prêtres » et le « Diaconat permanent et ministères institués ».

[52] Sur la notion de « charisme » en contexte de vie consacrée, nous verrons : Fernande VIENS, *Charismes et vie consacrée*, Rome, Typis Pontificae Universitatis Gregorianae, 1983, 275 p. ; Rick VAN LIER, *Comme des arbres qui marchent. Vie consacrée et charismes des fondateurs*, Ottawa, Novalis, 2007, 167 p.; Rick VAN LIER, « À la source de l'arrimage : un charisme donné en partage », *Cahiers de spiritualité ignatienne [Laïques et personnes consacrées. Quel arrimage ? Actes du Colloque 2004]*, vol. XXIX, nº 113, mai-août 2005, p. 29-44. Nous consulterons également l'ouvrage à paraître (2019) de Johannes Maria POBLOTZKI, *Das plurivokationale Charisma der neuen geistlichen Gemeinschaften. Ihr Beitrag zur Entwicklung einer trinitarischen Ekklesiologie*, Parderborn, Ferdinand Schöningh, coll. « Parderborner Theologische Studien », nº 60, 2019, 500 p. Nous verrons aussi la thèse de doctorat publiée par Yolanta RZECZEWSKA, *Les charismes dans l'Église et leur institutionnalisation canonique*, Rome, Pontificia Università Gregoriana, coll. « Tesi Gregoriana / Diritto canonico », nº 101, 2016, 520 p.

[53] Site internet de la Communauté des Béatitudes : http://beatitudes.org/fr/qui-sommes-nous/charisme (consulté le 3 janvier 2019).

> trinitaire inspire notre appel à la communion : de même que les trois personnes vivent une parfaite communion sans pour autant ni se confondre ni perdre leurs caractères propres, de même notre communion tend à une unité dynamique, permettant à chacun de s'épanouir dans sa vocation propre. Un climat familial s'élargit aux membres des différentes Branches de la Communauté, consacrés ou laïcs, en particulier au sein des Foyers communautaires qui manifestent la diversité et la communion des vocations dans la Communauté, et où des moments de prière, de partage, de collaboration apostolique rassemblent des personnes de tous les états de vie[54].

Le charisme de la Communautés des Béatitudes, écrit Henry Donneaud, a connu une « maturation progressive »[55]. Il ne lui a pas été donné immédiatement et parfaitement, en un instant initial de son histoire. La communion des états de vie fut d'abord une donnée de fait, non prévue, encore moins voulue pour elle-même. Alors qu'aujourd'hui la « communion des états de vie » constitue un concept clé au cœur de l'expression du charisme, qu'il est devenu essentiel, non seulement ce concept était absent des toutes premières expressions du charisme, à la fin des années 1970, mais la réalité elle-même n'existait pas au tout début de la Communauté, dans la mesure où celle-ci était tout simplement une communauté de laïcs, en particulier de couples. Ce n'est que plusieurs années après la fondation qu'ont pu éclore dans la communauté des vocations au célibat, consacré ou non, puis au ministère ordonné. Ce fut l'apparition de nouveaux paramètres qui conduisirent à adapter la mise en œuvre du charisme initial.

> Parmi les nombreux candidats qui frappèrent à la porte, écrit Donneaud, certains étaient célibataires. Parmi les célibataires, certains choisirent de se marier, souvent à l'intérieur de la Communauté, alors que d'autres sentirent l'appel à se consacrer dans le célibat (1976). Parmi ces derniers, certains allèrent jusqu'à professer les trois conseils évangéliques et à revêtir un habit vraiment monastique, signe clair qu'ils quittaient l'état laïc (vite appelés les *consacrés*, alors même que ces vœux restaient purement privés au yeux du droit de l'Église), tandis que d'autres, demeurant laïcs, se consacraient sans habit, en prononçant seulement le vœu de célibat (les *laïcs consacrés*).

---

[54] Site internet de la Communauté des Béatitudes : http://beatitudes.org/fr/qui-sommes-nous/charisme/communion-des-etats-de-vie (consulté le 3 janvier 2019).

[55] Les paragraphes suivants sont tirés du texte d'Henry DONNEAUD, « Le cas de la Communauté des Béatitudes… », p. 188-190. Par commodité, parce que nous avons glané en différents lieux dans ces pages les informations reproduites, à moins d'exceptions, nous avons omis de mettre les phrases de l'auteur entre guillemets.

Il fallut attendre les Statuts de 1985 pour voir apparaître, sinon le mot du moins l'idée de cette communion des états de vie[56]. La Communauté y est en effet présentée comme un condensé du mystère de communion de l'Église par la variété des états de vie : « La vocation de la Communauté n'est autre qu'un appel à être véritable peuple de Dieu aspirant à la vie trinitaire, et comme Thérèse de l'Enfant Jésus choisissant tout, elle se situe au cœur de l'Église pour être l'amour[57] ». C'est ainsi qu'apparut, grandit, s'affermit et se précisa peu à peu, dans la conscience communautaire, la notion de « communion des états de vie », qui vient rejoindre l'intuition première de la vocation monastique laïque sur fond de saisie eschatologique. Au terme d'un processus de maturation étalé sur plusieurs décennies, cela aboutit à la définition du charisme dans les nouveaux Statuts de 2011 : « [*Charisme fondateur*] L'expérience pentecostale et la dimension eschatologique sont, depuis les débuts, au cœur du charisme fondateur de la Communauté des Béatitudes. Celui-ci se décline selon la vie dans l'Esprit et la communion des états de vie, avec le rayonnement apostolique qui en découle (cf. *Vita consecrata*, n. 62)[58] ».

2.1.3 La Communauté du Verbe de Vie

Pour compléter notre cueillette de données, nous considérons un dernier cas, la Communauté du Verbe de Vie[59]. Fondée en 1986, à l'Abbaye d'Aubazine (Corrèze), la

---

[56] À titre d'hypothèse, nous émettons l'idée qu'il existe fort probablement un lien entre l'essor du concept de « communion », présent au Concile et mis en valeur au moment du Synode extraordinaire des évêques, en 1985, et la reprise de ce concept par les communautés nouvelles plurivocationnelles. *Cf*. Introduction générale, section 8.2.2.1 (…) A.

[57] Dans le texte rapporté, p. 168, note 2 : « *Statuts de la Communauté du Lion de Juda et de l'Agneau immolé*, approuvés par Mgr Robert Coffy, archevêque d'Albi, le 1er janvier 1985. C'est en 1991 que fut adopté le nom nouveau de Communauté des Béatitudes ».

[58] Dans le texte rapporté, p. 190, note 3 : « *Statuts généraux de la Communauté des Béatitudes*, visés par le Siège Apostolique le 8 avril 2011 et approuvés par Mgr Robert Le Gall, archevêque de Toulouse, le 29 juin 2011, nº 5 ». Le numéro 62 de *VC* traite des « nouvelles formes de vie évangélique ».

[59] La Communauté du Verbe de Vie constitue canoniquement une association privée de fidèles de nature diocésaine. Les statuts canoniques définitifs de la Communauté ont été approuvés en 2007 par Mgr Bernard Charrier, Évêque de Tulle (en Corrèze) (*cf*. Claire LESEGRETAIN, « De nouveaux statuts pour le Verbe de Vie », dans *La Croix*, 29 août 2007 : https://www.la-croix.com/Archives/2007-08-29/De-nouveaux-statuts-pour-le-Verbe-de-Vie-_NP_-2007-08-29-299560 (consulté le 3 janvier 2019). En préambule aux *Statuts* de la Communauté, nous retrouvons deux décrets d'approbation. Le premier, signé par Mgr Charrier, et daté du 27 juillet 2009, approuve des modifications des Statuts précédents. Tandis que le second est signé par l'archevêque de Malines-Bruxelles, Mgr André Léonard, qui reconnaît la Communauté du Verbe de vie « comme une association diocésaine et privée (can. 298 à

Communauté du Verbe de Vie a pour « cinq premiers » deux couples, Georges et Marie-Josette Bonneval ainsi que Jean-Louis et Monique Fradon, et une célibataire, Marina Perrot[60]. Nous puisons à divers documents, nommément la *Règle de Vie de la Communauté du Verbe de Vie*[61], les *Statuts canoniques de la Communauté du Verbe de Vie*[62], ainsi que le site internet de la Communauté[63], pour cerner son identité plurivocationnelle, pour repérer l'idéal de la communion des états qui l'anime et pour illustrer les liens implicites ou explicites au concile Vatican II.

Sous l'item « Vocation et spiritualité », la Communauté met de l'avant une « spiritualité de communion » axée sur la coexistence de différents états : « Le Verbe de Vie, peut-on lire sur le site internet de la Communauté, regroupe en son sein des membres appartenant à différents états de vie – laïcs, consacré(e)s, clercs – appelés à vivre une même spiritualité dans une fraternité à la fois simple et approfondie, soit dans une vie résidentielle soit dans le monde (Communautaire d'Alliance). Dans un enrichissement mutuel, la diversité des vocations rassemblées en une même famille, témoigne de la richesse de l'Église et du

---

311, et 321 à 326 du *Code de droit canonique*) dans l'Archidiocèse de Malines-Bruxelles, selon les statuts reçus le 18 août 2010 ». Ce décret a été signé le 12 janvier 2011. *Cf*. COMMUNAUTÉ DU VERBE DE VIE, *Statuts canoniques de la Communauté du Verbe de Vie*, statuts approuvés par l'Assemblée générale du 11 juin 2009, avec approbation ecclésiale des statuts modifiés le 27 juillet 2009, « préambule ». Dans ces *Statuts*, nous pouvons lire : « La Communauté du Verbe de Vie est une Association Privée de Fidèles qui regroupe des membres de différents états de vie dans une vie commune de prière et d'apostolat » (COMMUNAUTÉ DU VERBE DE VIE, *Statuts canoniques*…, p. 1). À notre connaissance, la Communauté jouit toujours de ce même statut canonique. Il est à noter que même s'il n'est pas question, toujours à notre connaissance, d'acheminement vers le statut *ad experimentum* de Famille ecclésiale de vie consacrée, des modifications statutaires votées en 2009 s'apparentent aux distinctions opérées dans le modèle prémentionné : « Celles-ci portent sur les points suivants : la reconnaissance définitive du statut de communautaires d'alliance, ouvrant ainsi la possibilité d'un autre mode d'appartenance à la Communauté ; la distinction entre pôle laïc et pôle vie consacrée et dans celle-ci, la distinction vie consacrée féminine et vie consacrée masculine ; l'extension et la valorisation du statut de permanent ; la possibilité d'une activité professionnelle pour les couples de la Communauté » (COMMUNAUTÉ DU VERBE DE VIE, *Statuts canoniques*…, préambule : « Modifications des statuts de la Communauté du Verbe de Vie »). En 2009, la communauté comprenait environ 80 membres (Giancarlo ROCCA (dir.), *Primo censimento delle nuove comunità*, Rome, Urbaniana University Press, coll. « Grandi opere », 2010, p. 214). Elle est présente en France, en Suisse, en Belgique, au Brésil et au Mali.

60 COMMUNAUTÉ DU VERBE DE VIE, *Statuts canoniques*…, p. 1.

61 COMMUNAUTÉ DU VERBE DE VIE, *Règle de Vie de la Communauté du Verbe de Vie*, rédaction au 15 décembre 2006, 64 p.

62 COMMUNAUTÉ DU VERBE DE VIE, *Statuts canoniques*..., 36 p.

63 COMMUNAUTÉ DU VERBE DE VIE, Site internet : https://leverbedevie.net (consulté le 3 janvier 2019).

Royaume de Dieu[64] ». Dans la *Règle de Vie*, il est encore dit, au sujet des « différents états de vie », que « [l]e Seigneur a voulu réunir dans notre communauté différents états de vie dans une vie commune (célibataires, couples et familles, consacrés, prêtres, diacres, veufs, divorcés et séparés…). Ainsi nous témoignons de la diversité qui est dans l'Église. Chaque état de vie est un don pour les autres »[65]. Puis, dans les *Statuts canoniques*, à propos de la « vocation » de la Communauté du Verbe de Vie qui se présente comme « une Communauté catholique, charismatique, contemplative et missionnaire », il est précisé que « [l]a vocation au Verbe de Vie s'incarne de deux manières complémentaires : les laïcs et les consacrés (dont les ministres ordonnés). À partir de la même vocation baptismale, les membres se rendent disponibles au service de la Communauté et de sa mission, en renonçant à toute activité professionnelle personnelle »[66]. La « spiritualité », quant à elle, implique que « [d]ans le charisme propre de la Communauté [...], tous ses membres sont appelés à la sainteté selon leur vocation particulière » et, dans ce sillage, que « [c]hacun des membres s'attache à mettre en pratique, selon son état de vie, l'esprit des conseils évangéliques, en suivant le Christ pauvre, chaste et obéissant »[67].

---

64 COMMUNAUTÉ DU VERBE DE VIE, Site internet : https://leverbedevie.net/vocation-et-spiritualite-2/ (consulté le 3 janvier 2019).

65 COMMUNAUTÉ DU VERBE DE VIE, *Règle de Vie*..., p. 27, nº 63.

66 COMMUNAUTÉ DU VERBE DE VIE, *Statuts canoniques*…, p. 2, nºs 1 et 2. Dans une version antérieure du site internet de la Communauté, mais qui n'a pas été actualisée sur le site courant, nous retrouvons une présentation faisant mention du Concile : « Dans l'esprit de Vatican II, mettant en valeur l'Eglise-communion, tous les états de vie sont réunis au service d'une même mission. Dans une vie commune de prière, de service et d'évangélisation, laïcs (familles, couples et célibataires) et consacré(e)s, appelés à une même vocation de sainteté, témoignent ensemble de la richesse de l'Eglise ». Nous retrouvons encore cette formule sur le site suivant : http://www.exultet.net/eshop/pages-record_companys_about/record_companys_about_id-59/index.html (consulté le 3 janvier 2019).

67 COMMUNAUTÉ DU VERBE DE VIE, *Statuts canoniques*…, p. 2, nºs 3 et 4. « Le Christ a choisi la voie de la pauvreté, de la chasteté et de l'obéisssance pour accomplir parfaitement la volonté du Père. Il nous invite à l'imiter dans notre vie communautaire. Les conseils évangéliques indiquent la voie directe pour aimer Dieu et ses frères. La charité dans la vie fraternelle s'incarne et passe par l'obéissance, la pauvreté et la chasteté ; chacun selon son état de vie. Les conseils évangéliques sont fondamentaux pour notre vie spirituelle et communautaire. Ils produisent en nous un fruit de liberté » (COMMUNAUTÉ DU VERBE DE VIE, *Règle de Vie*..., p. 24, nº 59). Au sujet de la chasteté, il est souligné que « [c]haque membre de la Communauté s'engage à vivre la chasteté selon la grâce correspondant à son état de vie, dans le célibat, la vie consacrée ou la vie conjugale, conformément à la Parole de Dieu et à la doctrine de l'Église. Chacun doit veiller sur lui-même afin que son comportement soit digne de l'appel reçu » (COMMUNAUTÉ DU VERBE DE VIE, *Statuts canoniques*…, p. 17, nº 120) et, ailleurs, que « [l]e conseil évangélique de chasteté permet de préserver l'intégrité et favorise l'unité de la personne dans ses deux dimensions, corporelle et spirituelle. Elle garantit l'authenticité et la totalité du don de la personne dans l'amour pour Dieu, pour son conjoint, et pour ses frères et sœurs. La chasteté vécue avec maturité ouvre la voie à la

Cette vocation englobant la diversité des états constitués dans l'Église se décline ensuite selon les vocations ou les états spécifiques en cause. Nous y retrouvons les trois grandes catégories générales qui nous sont connues : les « laïcs[68] », les « consacrés pour le Royaume[69] » et les « prêtres et frères consacrés[70] ».

Concernant les laïques, l'on distingue plusieurs réalités, mais toutes, « [c]élibataires, couples, familles, séparés, divorcés, veufs… ont choisi l'aventure de la vie communautaire pour répondre à l'appel du Christ, Verbe de Vie ». « Les Laïcs, poursuit notre source, dans l'esprit de Vatican II et l'appel universel à la sainteté, vivent de la grâce de leur baptême dans une vie communautaire missionnaire. Ils témoignent ainsi que "les fidèles laïcs, eux aussi, sont appelés personnellement par le Seigneur, de qui ils reçoivent une mission pour l'Église et pour le monde" (Jean-Paul II – *Christifideles laici*). Selon leur appel spécifique, ils choissent d'être communautaires de vie ou d'alliance »[71].

De manière plus précise, nous retrouvons, en premier lieu, des « célibataires », nous dirions *de facto*. En effet, « [a]u sein de la Communauté du Verbe de Vie s'engagent des membres célibataires, hommes ou femmes. Célibataires appelés de manière particulière à fonder leur vie sur les sacrements du baptême et de la confirmation, ils sont appelés à découvrir pleinement la richesse de leur vocation de fils et de filles bien-aimé(e)s du Père. (N° 64 de la Règle de vie)[72] ». Dans le cas présent, le célibat constitue une « réalité multiforme » :

---

liberté joyeuse dans le don de soi et dans l'accueil du don de l'autre. La chasteté nécessite un apprentissage de la maîtrise de soi dans les domaines de l'affectivité et de la sexualité. *Prends les moyens de connaître toujours mieux notre nature humaine : corps, âme et esprit, afin de vivre la chasteté selon ton état de vie* » (COMMUNAUTÉ DU VERBE DE VIE, *Règle de Vie*…, p. 25, n° 61).

68 COMMUNAUTÉ DU VERBE DE VIE, Site internet : https://leverbedevie.net/les-laics/ (consulté le 3 janvier 2019).

69 COMMUNAUTÉ DU VERBE DE VIE, Site internet : https://leverbedevie.net/vocation-et-spiritualite-2/consacres-pour-le-royaume/ (consulté le 3 janvier 2019).

70 COMMUNAUTÉ DU VERBE DE VIE, Site internet : https://leverbedevie.net/pretres-et-freres-consacres/ (consulté le 3 janvier 2019).

71 COMMUNAUTÉ DU VERBE DE VIE, Site internet : https://leverbedevie.net/les-laics/ (consulté le 3 janvier 2019).

72 COMMUNAUTÉ DU VERBE DE VIE, Site internet : https://leverbedevie.net/les-laics/ (consulté le 3 janvier 2019). « Les célibataires sont appelés d'une manière particulière à fondeur leur vie sur les sacrements du Baptême et de la Confirmation. Ils sont appelés à vivre pleinement la richesse de cette vocation de fils et de filles de Dieu. Ils vivent et manifestent la dignité de la personne humaine [note 35 : CEC 1700-1876]. Par leur vie donnée dans la Communauté, les personnes célibataires ont une fécondité

« certains sont dans une étape de discernement, certains aspirent à se marier, d'autres à embrasser la vie consacrée, d'autres encore envisagent la possibilité de demeurer célibataires »[73].

En second lieu, il y a la catégorie dénommée « couples et familles missionnaires ». À ce propos, il est écrit dans *la Règle de* Vie que « [t]out au long de l'histoire, le Seigneur appelle des hommes et des femmes à se mettre à sa suite. Une des nouveautés de l'Esprit pour notre temps est l'appel, pour des couples et des familles, à suivre le Christ dans une vie communautaire. Ils répondent ainsi à l'appel à "quitter leurs filets" pour se mettre à plein temps au service de Dieu et de l'Église ». Puis, il est ajouté : « *Votre vocation peut être étonnante ou déroutante pour certains. Acceptez d'être parfois sujets d'incompréhension. C'est le lot des pionniers. Ne vous laissez pas ébranler par cela* »[74]. « Les couples en communauté, poursuit le même document, vivent leur vocation d'époux et de parents au cœur de la communauté, membres à part entière de celle-ci. Ils partagent avec leurs frères et sœurs des autres états de vie une spiritualité et une mission commune[75] ». Ce « double appel », dont les couples sont graciés, comporte une exigence particulière : il requiert une continuelle recherche d'unité de vie personnelle et d'équilibre entre la vie conjugale, familiale et communautaire[76] ». Dans la ligne du concile Vatican II, les « [c]ouples missionnaires […] manifestent avec force que "les laïcs peuvent et doivent, même à travers leurs préoccupations et leurs soucis temporels, exercer une action précieuse pour l'évangélisation du monde" (*Lumen gentium* 35)[77] ».

---

qui leur est propre. Leur disponibilité leur permet d'être tout à tous, et d'être au cœur de la communauté un liant entre les différents états de vie » (COMMUNAUTÉ DU VERBE DE VIE, *Règle de Vie*..., p. 27, nº 64).

73 COMMUNAUTÉ DU VERBE DE VIE, *Règle de Vie*..., p. 27, nº 66. « Selon leur appel, les célibataires ont la liberté de demeurer dans cet état de vie. Ils peuvent également s'engager dans le mariage ou la vie consacrée » (COMMUNAUTÉ DU VERBE DE VIE, *Statuts canoniques*…, p. 9, nº 45).

74 COMMUNAUTÉ DU VERBE DE VIE, *Règle de Vie*…, p. 28, nº 67.

75 COMMUNAUTÉ DU VERBE DE VIE, *Règle de Vie*…, p. 28, nº 68.

76 COMMUNAUTÉ DU VERBE DE VIE, *Règle de Vie*…, p. 29, nº 71

77 COMMUNAUTÉ DU VERBE DE VIE, Site internet : https://leverbedevie.net/les-laics/ (consulté le 3 janvier 2019). *Cf.* COMMUNAUTÉ DU VERBE DE VIE, *Règle de Vie*…, p. 30, nº 72.

En troisième lieu, la Communauté compte la catégorie des « veufs, séparés, divorcés », dénommés les « consolés ». Il s'agit d'hommes et de femmes « dont la vie conjugale a été interrompue par un événement douloureux : veuvage, séparation, divorce… »[78]. Dans un premier cas, « [c]ertains parmi les veufs/veuves peuvent être appelés à la consécration de leur veuvage » au sein de la Communauté, dans quel cas, après discernement, le « candidat prononce le vœu de chasteté devant l'Évêque et renouvelle son engagement de simplicité de vie et d'obéissance au Modérateur Général ou à son délégué »[79]. Dans un second cas, « les frères et sœurs séparés ou divorcés reconnaissent le lien indissoluble né dans le sacrement du mariage » et, « [e]n conséquence, appuyés sur la grâce de Dieu, ils choisissent la fidélité à leur conjoint »[80].

Regardant les membres, hommes et femmes, qui sont « consacrés pour le Royaume », la vocation propre de la Communauté inscrit l'appel à la vie consacrée au sein d'une communauté mixte[81] et plurivocationnelle. Dans la *Règle de Vie*, il est écrit : « Au milieu des autres états de vie, les consacrés portent un habit qui signifie visiblement leur appartenance au Christ et le dépouillement qu'ils professent. Par leur vie et leur témoignage, les consacrés sont un rappel vivant et permanent de la présence et de la primauté du Christ, Verbe de Dieu, en toute chose et en toute relation. Ils vivent une réelle mise à part, dans une clôture qui n'est pas extérieure mais intérieure ». Et, plus loin, il est ajouté : « La vie consacrée comme réponse à l'amour de Dieu se traduit très concrètement

---

78 COMMUNAUTÉ DU VERBE DE VIE, *Règle de Vie*…, p. 39, nos 97 et 98.

79 COMMUNAUTÉ DU VERBE DE VIE, *Règle de Vie*…, p. 40, no 100 et COMMUNAUTÉ DU VERBE DE VIE, *Statuts canoniques*…, p. 9, nos 48 et 53.

80 COMMUNAUTÉ DU VERBE DE VIE, *Règle de Vie*…, p. 40, no 101.

81 Sur la mixité, il est dit que « [p]ar la grâce et l'appel de Dieu, nous sommes une communauté d'hommes et de femmes. Cela implique que chacun accueille son humanité avec son identité sexuelle. Hommes et femmes ont la même dignité aux yeux de Dieu. La connaissance de la différence et de la complémentarité physiques, psychologiques et spirituelles est indispensable pour vivre des relations interpersonnelles saines et équilibrées. La mixité hommes-femmes est un don précieux. Elle est une aide réelle pour construire sa propre identité humaine et spirituelle. La vie dans une communauté mixte exige une affectivité mûre, une maîtrise de soi et un tact affiné. Elle représente un défi et une bénédiction dans le monde actuel » (COMMUNAUTÉ DU VERBE DE VIE, *Règle de Vie*…, p. 23, no 58). Ailleurs, faisant preuve de réalisme et de prudence, il est également noté que « [l]a Communauté est attentive à organiser des logements distincts et séparés pour les familles, les célibataires hommes, les consacrés hommes, les célibataires femmes, les consacrées femmes en fonction des bâtiments dont elle dispose. Chacun doit veiller à respecter l'intimité des personnes et des lieux d'habitation qui leur sont propres » (COMMUNAUTÉ DU VERBE DE VIE, *Statuts canoniques*…, p. 17, no 123).

par l'offrande des trois registres essentiels de l'existence et de ses relations : l'affectivité, l'avoir et le pouvoir. La personne consacrée est configurée au Christ en embrassant la chasteté pour le Royaume, la pauvreté évangélique et l'obéissance filiale »[82].

Enfin, au sujet des clercs, cette catégorie générique regroupe, d'une part, les « prêtres et frères consacrés ». La *Règle de vie* indique que « [l]e frère prêtre de la communauté du Verbe de Vie est un frère consacré, membre et serviteur du Verbe de Vie avec tous ses frères et sœurs de la communauté[83] » et, ailleurs, qu'« [i]l est entouré par les frères et sœurs de la communauté où il y trouve une famille[84] ». D'autre part, la Communauté compte également des diacres permanents, célibataires ou mariés. Toujours dans la *Règle de Vie*, il est noté qu « [a]vec ses frères et sœurs, le diacre chemine vers la sainteté, vocation commune de tous les baptisés. Pour le diacre, cette vocation à la sainteté va s'incarner plus particulièrement suivant Jésus dans son attitude de serviteur; serviteur de Dieu, serviteur de ses frères ». Il est également précisé : « *Si tu es marié, sois également serviteur au cœur de ta famille. Associe ton épouse à ton ministère, par la prière et par une juste collaboration. À travers les sacrements de mariage et de l'ordre, tu es appelé à faire des ponts entres les clercs et les laïcs* »[85].

L'idéal de la Communauté du Verbe de Vie, peut-on conclure, est tout entier imprégné par « la vie ecclésiale », où « [c]haque membre progresse dans la connaissance et l'amour de l'Église en ayant soin : […] d'honorer les prêtres, d'estimer la vie consacrée dans ses différentes formes, d'avoir de la considération pour le mariage et la famille, de valoriser tout engagement des laïcs dans le monde […]. Chaque membre portera fidèlement dans la prière l'Église et ses différentes vocations »[86].

---

82 COMMUNAUTÉ DU VERBE DE VIE, *Règle de Vie*…, p. 33-34, nos 79 et 80.

83 COMMUNAUTÉ DU VERBE DE VIE, *Règle de Vie*…, p. 36, no 90.

84 COMMUNAUTÉ DU VERBE DE VIE, Site internet : https://leverbedevie.net/pretres-et-freres-consacres/ (consulté le 3 janvier 2019).

85 COMMUNAUTÉ DU VERBE DE VIE, *Règle de Vie*…, p. 38, nos 95 et 96.

86 COMMUNAUTÉ DU VERBE DE VIE, *Statuts canoniques*…, p. 18, no 125.

*
**

Le recours à ces « témoignages », c'est-à-dire au discours *ad intra* tenu par les trois communautés retenues, nous a permis d'illustrer le sujet de notre étude. Il nous a également permis d'étayer, en puisant à des sources crédibles, un grand nombre d'observations faites jusqu'à présent. Les thèmes centraux de la thèse, celui de l'expérience des communautés nouvelles plurivocationnelles, celui de la communion des états et celui du concile Vatican II, y sont inextricablement interreliés. Il nous reste à voir si ces liens affichés entre l'idéal de la communion des états et l'enseignement de Vatican II à cet égard, se trouvent également corroborés par des acteurs extérieurs aux communautés concernées.

2.2 LE POINT DE VUE *AD EXTRA*

Comment les liens entre les trois éléments prénommés sont-ils entrevus du point de vue extérieur, ou *ad extra*, aux communautés nouvelles plurivocationnelles ? Dans l'exploration de ce point de vue, ayant pour but soit de consolider certaines convictions acquises soit de les requestionner ou, du moins, de les nuancer, nous allons prendre en considération les vues développées par deux types d'acteurs. D'une part, nous nous intéresserons aux regards et aux propos de spécialistes (canonistes, théologiens, sociologues et historiens) connaisseurs du phénomène visé. D'autre part, nous nous reporterons également aux propos tenus par certaines autorités ecclésiales, en particulier les papes qui se sont succédés à la barre de l'Église depuis le concile Vatican II[87]. Contrairement à la façon dont ont été traités les thèmes retenus dans la partie précédente, dans la partie suivante, par souci d'une présentation claire et ordonnée, nous aborderons distinctement le rapport entre les communautés nouvelles plurivocationnelles et la communion des états dans une perspective

[87] Dans le cadre de nos recherches prédoctorales et doctorales relatives aux fondations postconcilaires, nous avons procédé à un inventaire, puis à un examen systématique, des discours tenus sur ce sujet par les papes successifs depuis Vatican II ainsi que par certaines instances romaines impliquées dans ce dossier, nommément le Conseil pontifical pour les laïcs – devenu, entre temps, le Dicastère pour les laïcs, la famille et la vie – la Congrégation pour les Instituts de vie consacrée et les Sociétés de vie apostolique, de même que la Congrégation pour le Clergé et la Congrégation pour les évêques. Dans le cadre présent, nous ne relaterons que les propos tenus par les papes. Puisque nos buts sont d'illustrer nos propos et de les fonder sur une parole d'autorité, nous estimons que le recours aux discours pontificaux suffit.

ecclésiologique (2.2.1), puis le rapport entre ces communautés et le concile Vatican II dans une perspective historique et théologique (2.2.2). Après avoir rendu compte des propos tenus par les différents acteurs impliqués, nous aurons soin, dans les deux cas, d'introduire des éléments de réflexion qui nous permettront de situer les questions traitées dans un horizon assertif et critique assorti aux thèmes touchés.

2.2.1 Les communautés nouvelles plurivocationnelles et la communion des états dans une perspective ecclésiologique

Communautés nouvelles plurivocationnelles, communion des états et Église. Nous avons là toutes les composantes d'un interdynamisme à propos duquel nombre de spécialistes et autorités ecclésiales se sont prononcés. Qu'en disent-ils ? Ce sera le premier point traité (2.1.1.1). Puis, quelles sont les implications et les questions ecclésiologiques découlant de ces propos ? Nous traiterons ce point en second (2.1.1.2).

2.2.1.1 PROPOS TENUS PAR DES SPÉCIALISTES ET DES AUTORITÉS ECCLÉSIALES

Dans le but de sonder les discours *ad extra* relatifs aux thèmes étudiés, nous ferons état de trois types de discours : celui de l'auteur, et lui-même fondateur, Pascal Pingault et son épouse, Marie-Annick ; celui du pape Jean-Paul II, à l'occasion de la tenue de la IX^e^ Assemblée générale ordinaire du Synode des évêques sur la vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde, puis dans l'exhortation apostolique post-synodale *Vita consecrata* ; enfin, nous nous intéresserons au discours tenu par deux canonistes, Alphonse Borras et Maria Casey.

Pascal et Marie-Annick Pingault sont des noms connus dans le milieu des communautés nouvelles. À l'origine de la Communauté du Pain de Vie[88], les Pingault ont publié un

[88] Communauté plurivocationnelle fondée en France, en 1976, la Communauté du Pain de vie a été canoniquement dissoute par l'évêque de Bayeux le 9 avril 2015. À partir de 2007, elle est devenue, pour une bonne part, la Maison du Pain de Vie, groupement ne jouissant cependant d'aucune reconnaissance canonique. *Cf.* Site internet de l'ancienne Communauté du Pain de vie, http://www.paindevie.net ou, pour la version intégrale du décret, http://www.paindevie.net/images/DecretBoulanger20150509.pdf, ainsi que l'article de Céline HOYEAU, « La Communauté du Pain de vie est dissoute », La Croix, 21 mai

recueil, édité deux fois, des principales fondations postconcilaires françaises[89]. C'est à ce dernier titre qu'il est possible de considérer leurs propos comme *ad extra* aux communautés visées.

Dans l'introduction de la seconde édition de son volume, Pascal Pingault, traitant de l'Église postconciliaire et du surgissement des communautés réunissant des fidèles d'états variés, tient pour centrale l'idée que ces communautés « visibilisent » l'Église, Peuple de Dieu, dans sa plénitude : « Saisi par l'Esprit Saint, écrit-il, le Peuple de Dieu va se donner des structures communautaires, diverses dans leur expression, pour se "visibiliser" : elles rassemblent parfois pour une vie commune et en un même lieu communautaire des couples, des célibataires consacré(e)s ou non et même des diacres et des prêtres, donnant ainsi localement et modestement le témoignage de la plénitude de l'Église[90] ».

Dans cette même veine, mais non sans l'expression d'un regret ou d'une inquiétude au regard de l'évolution de certaines communautés dans l'Église, Pingault ajoute :

> Cette réédition a pour but de montrer l'évolution de ces communautés aujourd'hui, alors qu'après plusieurs décades, elles ne sont plus si « nouvelles » ! Plusieurs grandes communautés ont choisi des voies canoniques plus traditionnelles. Certaines ont été reconnues comme Prélature personnelle, d'autres ont accepté de séparer en branches les différents groupes vocationnels du peuple pour former des sociétés sacerdotales, de vie consacrée et des corps de laïcs au risque que, comme dans les Instituts du passé, soit perdue à l'usage cette cohésion particulière du Peuple de Dieu, fruit du Concile[91].

En somme, nous voyons donc interreliés les thèmes de la composition plurivocationnelle de certaines communautés, l'Église comme Peuple de Dieu, ainsi que le concile Vatican II dont nous traiterons plus tard.

2015, https://www.la-croix.com/Religion/Actualite/La-Communaute-du-Pain-de-Vie-est-dissoute-2015-05-21-1314665 (consulté le 3 janvier 2019).

89 Le premier recueil a été publié sous le titre suivant : Pascal PINGAULT, *Renouveau de l'Église : Les communautés nouvelles*, Paris, Le Sarment / Arthème Fayard, coll. « Des Chrétiens », 1989, 223 p. La seconde édition, mise à jour de la première, présente quarante-six fondations nouvelles et a été publiée sous le titre : Pascal et Marie-Annick PINGAULT, *À la rencontre des communautés nouvelles. Petit guide*, Nouan-le-Fuzelier (France), Éd. des Béatitudes, 2005, 354 p.

90 Pascal et Marie-Annick PINGAULT, *À la rencontre des communautés nouvelles*…, p. 21.

91 Pascal et Marie-Annick PINGAULT, *À la rencontre des communautés nouvelles*…, p. 28.

Jean-Paul II, durant son pontificat, de 1978 à 2005, fut un témoin privilégié du développement des fondations postconciliaires à travers le monde et il a lui-même soutenu ce mouvement de multiples manières. Nous rapportons ici trois lieux et extraits où le Pape s'est exprimé au sujet des réalités plurivocationnelles en lien avec la thématique ecclésiale qui nous occupe.

Dans le contexte de la tenue de la IX[e] Assemblée générale ordinaire du Synode des évêques sur la vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde, du 2 au 29 octobre 1994, le Pape a explicitement abordé le sujet qui nous occupe. En audience générale, il souligna tout particulièrement la place et le rôle des communautés de type plurivocationnel – ici dénommés « mouvements » ou « associations ecclésiales » – dans la vie de l'Église et la vision ecclésiologique portée par ces réalités. Nous reproduisons une partie de ce discours :

> Dans les temps récents sont apparus un certain nombre de « mouvements » ou « associations ecclésiales ». J'ai exprimé mon appréciation à leur sujet à l'occasion d'une Convention promue par la Conférence épiscopale italienne sur *La Communauté chrétienne et les associations de laïcs* : « Le phénomène des associations ecclésiales – disais-je – est une donnée qui caractérise le moment historique que vit aujourd'hui l'Église. Et il faut en outre constater, avec une véritable consolation, que l'éventail de ces associations recouvre l'ensemble des modalités de la présence du chrétien dans la société actuelle » (*Enseignements*, VII, 2, 1984, 290). […] Ces « mouvements » ou « associations », bien qu'ils se constituent parmi les laïcs, orientent souvent leurs membres – ou une partie de leurs membres – vers la pratique des conseils évangéliques. Par conséquent, et même s'ils se déclarent laïcs, en leur sein naissent des groupes ou des communautés de vie consacrée. Qui plus est, cette forme de vie consacrée peut s'accompagner d'une ouverture au ministère sacerdotal, quand certaines communautés accueillent des prêtres ou orientent des jeunes vers l'ordination sacerdotale. C'est ainsi qu'il arrive que certains de ces mouvements portent en eux l'image de l'Église dans les trois directions que peut prendre le développement de sa composition historique : celles des *laïcs*, des *prêtres*, des *âmes consacrées* dans le contexte des conseils évangéliques. Qu'il suffise d'avoir abordé cette nouvelle réalité, sans pouvoir en décrire de manière détaillée les différents mouvements, pour souligner avant tout la signification de leur présence dans l'Église d'aujourd'hui. Il est important de reconnaître en eux un signe des charismes accordés par l'Esprit Saint à l'Église sous des formes toujours nouvelles, parfois imprévisibles. L'expérience de ces années permet d'affirmer que la vie charismatique, en harmonie avec les fondements de la foi, loin de s'épuiser, trouve de nouvelles expressions dans l'Église, particulièrement dans les formes de vie consacrée. […] De même, revêt une grande importance et un grand intérêt, la vision ecclésiale des mouvements

> dans lesquels se manifeste une volonté ferme de vivre la vie de l'Église entière, comme communauté de disciples du Christ, et de la reproduire par l'union profonde et la collaboration entre « laïcs », religieux et prêtres dans les choix personnels et dans l'apostolat. Il est vrai que ces trois caractéristiques, à savoir la vitalité charismatique, la volonté de témoigner l'appartenance au peuple de Dieu, l'exigence de communion des personnes consacrées avec les laïcs et les prêtres, sont des propriétés communes à toutes les formes de vie religieuse consacrée ; mais on ne peut que reconnaître qu'elles se manifestent plus intensément dans les mouvements contemporains, qui se distinguent généralement par un engagement de profonde adhésion au mystère de l'Église et de service compétent à sa mission.[92]

Suite à ce Synode, dans l'exhortation apostolique post-synodale *Vita consecrata*, publiée en 1996, le Pape a de nouveau traité des fondations postconciliaires[93]. Deux passages intéressent notre propos. Au numéro 12 du document, traitant des « Nouvelles expressions de la vie consacrée », il écrit :

> L'éternelle jeunesse de l'Église continue à se manifester aujourd'hui encore : dans les dernières décennies, après le Concile œcuménique Vatican II, on a vu apparaître *des formes de vie consacrée nouvelles ou renouvelées*. Dans de nombreux cas, il s'agit d'Instituts semblables à ceux qui existent déjà, mais nés de nouveaux élans spirituels et apostoliques. […] Dans d'autres cas, il s'agit d'expériences originales, qui sont à la recherche d'une identité propre dans l'Église et attendent d'être officiellement reconnues par le Siège apostolique, à qui seul revient le jugement définitif [*cf. CIC*, can. 605 ; *CCÉO*, can. 571].

Plus loin, au numéro 62a et b, revenant sur le thème des « Nouvelles formes de vie évangélique », il écrit encore :

> L'Esprit, qui, en d'autres temps, a suscité de nombreuses formes de vie consacrée, ne cesse pas d'assister l'Église, soit en stimulant dans les Instituts déjà existants l'engagement à se renouveler dans la fidélité au charisme des origines, soit en prodiguant de nouveaux charismes à des hommes et à des femmes de notre temps, pour qu'ils fassent naître des institutions répondant aux défis d'aujourd'hui. Ce que l'on appelle les *nouvelles fondations*, aux

---

92 JEAN-PAUL II, « Développements et orientations de la vie consacrée dans les temps les plus récents. Allocution du Saint-Père au cours de l'Audience générale du 5 octobre 1994 », *L'Osservatore romano [éd. française]*, nº 41 / 2336, 11 octobre 1994, p. 8.

93 *Cf.* JEAN-PAUL II, « Exhortation apostolique post-synodale *Vita consecrata* sur la vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde [25 mars 1996] », *La Documentation catholique*, nº 2136, 21 avril 1996, p. 351-399.

> caractéristiques dans une certaine mesure originales par rapport aux caractéristiques traditionnelles, sont un signe de cette intervention divine.
>
> L'originalité des communautés nouvelles consiste souvent dans le fait qu'il s'agit de groupes d'hommes et de femmes, de clercs et de laïcs, de personnes mariées et célibataires, qui suivent un mode de vie particulier, inspiré parfois par l'une ou l'autre des formes traditionnelles ou bien adapté en fonction des exigences de la société actuelle. Leur engagement de vie évangélique s'exprime aussi sous des formes différentes, tandis que se manifeste, comme orientation générale, une aspiration intense à la vie communautaire, à la pauvreté et à la prière. Des clercs et des laïcs participent au gouvernement suivant leurs compétences. Les visées apostoliques s'ouvrent aux nécessités de la nouvelle évangélisation.

La suite de ce numéro est consacré au « discernement des charismes » : « Pour que l'on puisse parler de vie consacrée, écrit Jean-Paul II, le principe fondamental est que les traits spécifiques des nouvelles communautés et formes de vie apparaissent fondés sur les éléments théologiques et canoniques essentiels, qui sont le propre de la vie consacrée [*cf*. *CIC*, can. 573; *CCÉO*, can. 410] ». Cet item a des conséquences directes sur les communautés nouvelles plurivocationnelles et, au sein de ces dernières, l'engagement des couples mariés est particulièrement visé[94].

Enfin, en 1998, lors d'une adresse aux représentants des divers mouvements ecclésiaux et communautés nouvelles rassemblés à Rome[95], Jean-Paul II a souligné un aspect primordial de sa vision ecclésiologique relative aux associations qui regroupent des fidèles d'états divers. Inscrivant les réalités visées au nombre des « charismes » qui, par leur nature, sont « communicatifs et font naître cette "affinité spirituelle entre les personnes" (*cf*. *Christifideles laici*, 24) et cette amitié dans le Christ » et « qui donnent origine aux

---

94 « En vertu du même principe de discernement, on ne peut faire entrer dans la catégorie spécifique de la vie consacrée les formes d'engagement, cependant louables, que des couples chrétiens prennent dans certaines associations ou mouvements ecclésiaux, lorsque, dans l'intention de porter à la perfection de la charité leur amour déjà en quelque sorte "consacré" dans le sacrement du mariage [*cf*. *GS* 48], ils confirment par un vœu le devoir de la chasteté propre à la vie conjugale et, sans négliger leurs devoirs envers leurs enfants, ils professent la pauvreté et l'obéissance. Par cette précision nécessaire sur la nature de ces expériences, on n'entend pas sous-estimer ce chemin de sanctification particulier auquel n'est certes pas étrangère l'action de l'Esprit, infiniment riche de dons et d'inspirations » (*VC* 62d).

95 Au nombre des groupements représentés, se trouvaient, parmi d'autres, la Communauté des Béatitudes, la Communauté du Chemin Neuf, la Communauté du Pain de Vie et la Communauté du Verbe de Vie (S.N., « Mouvements ecclésiaux présents à la rencontre avec le Pape sur la place Saint-Pierre (Rome, 30 mai) », *La Documentation catholique*, nº 2185 / nº 13, 5 juillet 1998, p. 626).

"Mouvements" », il ajoute que « les Mouvements reconnus officiellement par l'autorité ecclésiastique se présentent comme des formes d'auto-réalisation et des reflets de l'unique Église[96] ». Il précise, par ailleurs, que pour « garder et garantir l'authenticité du charisme », il est « fondamental que chaque mouvement se soumette au discernement de l'Autorité ecclésiastique compétente » et il renvoie, pour cela, à *Lumen gentium*, au paragraphe 12b, traitant de « ceux qui ont la charge de l'Église de porter un jugement sur l'authenticité de ces dons et sur leur usage bien ordonné » et à qui « convient spécialement, non pas d'éteindre l'Esprit, mais de tout éprouver pour retenir ce qui est bon (*cf.* 1 *Th* 5, 12. 19-21) », puis à *Christifideles laici*, au numéro 30, portant sur les « critères d'ecclésialité » pour les associations de laïques[97]. Ces éléments concernent, tout particulièrement, les « nouvelles formes de vie laïque inspirées des conseils évangéliques » visant, par cela, « les Mouvements et les communautés nouvelles »[98].

Nos derniers échantillons illustratifs des vues développées au regard des liens entre les fondations plurivocationnelles, la communion des états et l'Église, seront tirés des propos tenus par deux canonistes, Alphonse Borras et Maria Casey.

---

96 JEAN-PAUL II, « Une nouvelle étape s'ouvre devant vous… », p. 625. Du reste, ces expressions ne sont pas totalement nouvelles dans la bouche de Jean-Paul II, ainsi qu'en témoignent les actes du congrès international sur les mouvements ecclésiaux tenu à Rome du 23 au 27 septembre 1981 : « Les Mouvements, "formes d'auto-réalisation de l'Église" : l'expression est de Karol Wojtyla, alors encore archevêque de Cracovie. Elle a souvent rebondi au cours des travaux du Congrès de Rome, qui fut l'occasion d'approfondir et de développer la perspective conciliaire dans la vie de l'Église aux années quatre-vingt » (COLLECTIF, *Les mouvements dans l'Église. Préface du cardinal Suenens*, Paris/Namur, Lethielleux/Culture et vérité, coll. « Le Sycomore », série « Chrétiens aujourd'hui », nº 10, 1984, p. 13).

97 *Cf.* JEAN-PAUL II, « Exhortation apostolique post-synodale *Christifideles laici*. La vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde [30 décembre 1988] », *La Documentation catholique*, nº 1978, 19 février 1989, p. 151-196. En référence à ces critères d'ecclésialité, Gianfranco Ghirlanda note que la dénomination « ecclésiales » ou « ecclésiaux » rattachée aux communautés et aux mouvements en cause ne semble pas venir « simplement du fait qu'il s'agit de réalités qui vivent dans l'Église, dans la mesure où celle-ci vaut pour toute forme associative légitime, mais précisément du fait que leur intention est de présenter dans l'Église elle-même la réalisation de la communion entre diverses vocations. Voilà, conclut-il, ce que me semble devoir signifier ce que disait le Pape dans son discours lors de la Rencontre de 1998, à savoir qu'ils "se présentent comme des formes d'auto-réalisation et des reflets de l'unique Église" » (Gianfranco GHIRLANDA, « Critères d'ecclésialité pour la reconnaissance des mouvements ecclésiaux par l'évêque diocésain » dans CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS [PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS] / COLLECTIF, *Les mouvements ecclésiaux dans la sollicitude pastorale des évêques*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, coll. « Laïcs aujourd'hui », nº 4, 2000, p. 202). *Cf.* Luc FORESTIER, « Les "critères d'ecclésialité" de Jean-Paul II au pape François, une réflexion de Luc Forestier », *La Documentation catholique*, nº 2527, juillet 2017, p. 48-60.

98 JEAN-PAUL II, « Une nouvelle étape s'ouvre devant vous… », p. 625-626.

Dans au moins trois articles, Alphonse Borras traite des « communautés nouvelles » dans une perspective à la fois canonique et ecclésiologique[99]. Au sujet de l'appellation « communauté nouvelle », l'auteur précise qu'« [a]u risque d'une dangereuse abstraction, il désigne des communautés chrétiennes se situant *en général* dans la mouvance du Renouveau charismatique et proposant à leurs membres un projet de vie qui doit les saisir entièrement ». Donnant en exemple la Communauté du Chemin Neuf et la Communauté des Béatitudes, il ajoute que ces communautés « vivent une effervescence spirituelle et une générosité apostolique qui accrochent fortement le regard. Elles recherchent souvent une vie communautaire en plus d'une action pastorale explicite et des méthodes directes d'évangélisation »[100]. Plus loin, il ajoute, et cela intéresse, au premier chef, notre propos que

> [l]es communautés nouvelles sont des associations où laïcs et clercs *ensemble* (*simul*, c. 298 § 1) s'associent pour prendre leur part dans la mission de l'Église selon l'intuition d'un(e) fondateur(trice) ou pour le moins d'un(e) initiateur(trice) et sur base de charismes reconnus dans la vie ecclésiale. […] Les communautés nouvelles, conclut-il, rassemblent donc des fidèles appartenant aux trois états de vie constitutifs du peuple chrétien : le laïcat, le ministère ordonné et la vie consacrée[101]. C'est le trinôme qui se dégage du

---

99 Alphonse BORRAS, « À propos des "communautés nouvelles". Réflexions d'un canoniste », *Vie consacrée*, vol. 64, nº 4, 1992, p. 228-246 ; Alphonse BORRAS, « Le droit canonique et la vitalité des communautés nouvelles », *Nouvelle revue théologique*, nº 118, 1996, p. 200-218 ; Alphonse BORRAS, « Pour un *ridimensionamento* », *Vie consacrée*, nº 4, 1999, p. 232-249.

100 Alphonse BORRAS, « Le droit canonique et la vitalité des communautés nouvelles »…, p. 201. L'auteur reprend la définition descriptive déjà fournie dans son article « À propos des "communautés nouvelles"… », p. 229. Au sujet des « communautés charismatiques », notons que s'il est vrai que le Renouveau charismatique fut un vivier important pour nombre de communautés à travers le monde, toutes les fondations nouvelles ne sont pas pour autant issues de ce mouvement. C'est donc à tort que certains auteurs ont pu parler parfois de « communautés charismatiques » pour désigner l'ensemble du phénomène. Sur ce point nous verrons nos remarques dans Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 381-383.

101 Ici, Borras se rapporte, en note infrapaginale (p. 207, note 11), au numéro 55 de l'exhortation apostolique post-synodale *Christifideles laici*, dans lequel Jean-Paul II traite des « états de vie et vocations ». Le pape affirme notamment que « dans l'Église-Communion, les états de vie sont si unis entre eux qu'ils sont ordonnés l'un à l'autre. Leur sens profond est le même, il est unique pour tous : celui d'être *une façon de vivre l'égale dignité chrétienne et la vocation universelle à la sainteté dans la perfection de l'amour*. Les modalités sont tout à la fois *diverses et complémentaires*, de sorte que chacune d'elles a sa physionomie originale et qu'on ne saurait confondre, et, en même temps, chacune se situe en relation avec les autres et à leur service » (*CFL* 55c). Plus loin, le Pape ajoute : « Tous les états de vie, tant dans leur ensemble que chacun par rapport aux autres, sont au service de la croissance de l'Église ; ce sont des modalités diverses qui s'unifient profondément dans le "mystère de communion" de l'Église et qui se coordonnent, avec un profond dynamisme, dans sa mission unique » (*CFL* 55e). « De

canon 207[102]. Personnellement, je préfère parler des trois pôles du peuple de Dieu[103].

Ayant ainsi défini le concept central dont il est question, Borras recourt ensuite à deux images pour exprimer l'ecclésiologie caractérisant les communautés étudiées.

La première image est celle de la « condensation ecclésiale » qu'il utilise « comme métaphore et modèle heuristique[104] ». « Une métaphore, écrit-il, empruntée à la physique dit, à sa façon, quelque chose de l'originalité des communautés nouvelles. Il s'agit de la *condensation*, qui est le "phénomène par lequel un gaz, une vapeur diminue de volume et augmente en densité" (Petit Robert). Les communautés nouvelles seraient comme des "condensations ecclésiales" : l'Église s'y trouverait en quelque sorte condensée[105] ».

La seconde image est celle de l'« Église en miniature ». À ce sujet, Borras écrit :

> La présence de ces trois pôles [le laïcat, le ministère ordonné et la vie consacrée] au sein des communautés nouvelles peut amener à se demander, à titre d'hypothèse, si ces réalités relativement nouvelles dans le paysage ecclésial ne peuvent être comprises comme « l'Église en miniature ». Par la diversité des états de vie et des charismes ainsi que la complémentarité des membres (*cf. LG* 7 et 32), les communautés nouvelles suggèrent le mystère de l'Église, à la fois communion organique et réalité missionnaire (*cf. Christifideles laici* 20a), où « tout le monde à sa façon et dans l'unité apporte son concours à l'œuvre commune » (*LG* 30). […] « L'Église en miniature » : telle est l'image que l'on pourrait se faire des communautés nouvelles, non pas parce qu'elles auraient tous les charismes ou tous les degrés du ministère ordonné ni parce qu'elles comprendraient toutes les sensibilités, mouvances ou tendances qui font la catholicité de l'Église. « L'Église en miniature », parce qu'en fonction de l'intuition fondatrice, de leur volonté associative et des

---

cette façon, conclut-il, le mystère unique et identique de l'Église révèle et revit, dans la diversité des états de vie et dans la variété des vocations, *l'infinie richesse du mystère du Christ* » (*CFL* 55f).

102 Rappelons, comme le fait Borras (p. 207, note 12) le contenu de ce canon du *Code de droit canonique* : « § 1. Par institution divine, il y a dans l'Église, parmi les fidèles, les ministres sacrés qui en droit sont appelés clercs, et les autres qui sont appelés laïcs. § 2. Il existe des fidèles appartenant à l'une et l'autre catégorie qui sont consacrés à Dieu à leur manière particulière par la profession des conseils évangéliques au moyen de voeux ou d'autres liens sacrés reconnus et approuvés par l'Église et qui concourent à la mission salvatrice de l'Église ; leur état, même s'il ne concerne pas la structure hiérarchique de l'Église, appartient cependant à sa vie et à sa sainteté ».

103 Alphonse BORRAS, « Le droit canonique et la vitalité des communautés nouvelles »…, p. 206-207.

104 Alphonse BORRAS, « Le droit canonique et la vitalité des communautés nouvelles »…, p. 206.

105 Alphonse BORRAS, « Le droit canonique et la vitalité des communautés nouvelles »…, p. 209.

> charismes qu'elles mettent en œuvre, les communautés nouvelles portent, dans la communion organique des trois états de vie, la mission d'évangélisation « que Dieu a confiée à l'Église pour qu'elle l'accomplisse dans le monde » (c. 204, § 1 *in fine*)[106].

La seconde spécialiste dont nous voulons rapporter les propos est Maria Casey. Canoniste, auteur d'une thèse consacrée aux nouvelles formes de vie consacrée, tout particulièrement en lien avec le canon 605 du *Code*[107], Casey choisit de parler en termes de familles ecclésiales, réalités qu'elle compare à des microcosmes ecclésiaux.

> Une famille ecclésiale, écrit-elle, inclut des membres appartenant à chacun des états de vie reconnus dans l'Église, c'est-à-dire les clercs, les laïques et les membres consacrés en vivant les conseils évangéliques au moyen de vœux ou d'autres promesses sacrées. Avec une telle inclusion, ces familles représentent un microcosme de l'Église entière. Plusieurs des nouveaux groupes commencent comme familles ecclésiales. Certains recherchent une reconnaissance comme association de fidèles, publique ou privée ou encore comme nouvelle forme de vie consacrée[108].

---

106 Alphonse BORRAS, « Le droit canonique et la vitalité des communautés nouvelles »…, p. 208-209. Dans un article précédent, « À propos des "communautés nouvelles"… », l'auteur a développé ces mêmes thèmes en traitant des « trois pôles du peuple de Dieu » (p. 232-236), puis en se référant aux fondations plurivocationnelles en termes d'« Église en miniature » et de « condensation ecclésiale » (p. 244-246). Dans une perspective ecclésiologique plus large, il convient aussi de noter ce que dit l'auteur dans le troisième article référé, « Pour un *ridimensionamento* », au sujet des trois pôles prénommés : « Alors que *tous* les baptisés témoignent ensemble de la Bonne Nouvelle au cœur de l'histoire des hommes pour la conduire vers sa pleine réalisation, le "Royaume de Dieu", *quelques-uns* sont appelés par l'Église pour se dépenser dans l'annonce de l'Évangile, l'édification des communautés et la réalisation de la mission. Mais il y a en outre des baptisés qui choisissent de "faire profession" des conseils évangéliques pour signifier la radicalité de l'Évangile et l'urgence du Royaume » (p. 237). L'auteur ajoute, en note infrapaginale (p. 237, note 11) : « On sort ainsi d'une approche binaire de la réalité ecclésiale pour honorer son caractère ternaire (cfr *CIC* 1983 c. 207). Jean-Paul II parle de trois états de vie (*ChL* 55d) ou de trois vocations paradigmatiques (*VC* 31 c.d, cfr 16b) ». Sur ce dernier aspect, nous verrons les réserves exprimées par Noëlle HAUSMAN, « Le Synode sur la vie consacrée. Lumières et questions », *Nouvelle revue théologique*, nº 117, 1995, p. 489-490. Nous reviendrons sur cette problématique en cours d'étude.

107 Maria Bridget CASEY, *The Approval of New Forms of Consecrated Life in the Light of Canon 605*, A dissertation submitted to the Faculty of Canon Law, Saint Paul University, Ottawa, in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Canon Law, Ottawa, Saint Paul University, 2000, 298 p.

108 « An ecclesial family includes members belonging to each of the states of life recognized in the Church, that is clerical, lay and members consecrated by living the evangelical counsels through vows or other sacred promise. With such inclusiveness, these families represent a microcosm of the whole Church. Many of the new groups begin as ecclesial families. Some seek recognition as association of the faithful, public or private or else as new forms of consecrated life » (Maria CASEY, *Breaking from the Bud. New Forms of Consecrated Life*, Sydney (Australia), Sisters of St. Joseph NSW, 2001, p. 189). Dans cette même optique, Guy Lepoutre disait que ces communautés sont comparables à des « micro-Églises »

⁂

Le portrait que nous venons de tracer a permis d'illustrer, à partir des propos *ad extra* provenant d'horizons divers, les jonctions établies entre les communautés nouvelles plurivocationnelles, leur visée communionnelle au regard des différents états des fidèles constitués dans l'Église et, en fin de compte, l'Église elle-même placée au centre des diverses considérations. À ce propos, il convient, d'entrée de jeu, de situer ces items, de manière assertive et critique, dans la perspective propre de notre étude, l'ecclésiologie.

2.2.1.2 IMPLICATIONS ET QUESTIONS ECCLÉSIOLOGIQUES

Les différentes épithètes et les images qui peuvent servir à qualifier puis à situer les réalités visées dans l'Église appellent un minimum de considérations ecclésiologiques. Notre propos n'est assurément pas de développer une vision approfondie de l'ecclésiologie propre aux fondations plurivocationnelles ou, de manière plus large, applicable aux diverses formes de vie associative existantes dans l'Église. Cela pourrait constituer une étude, voire une thèse, en soi. En même temps, au vu de l'objet et du sujet étudiés, situés de plain-pied dans l'Église, il ne nous semble pas possible de faire l'économie de quelques jalons ecclésiologiques indispensables à une réflexion théologique à ces propos. C'est dans cette ligne que nous proposons trois jalons, ou indicateurs, dont il faut tenir compte pour penser théologiquement les fondations plurivocationnelles et la communion des états au sein de l'Église. Le premier jalon consistera à présenter l'Église en tant que point d'ancrage des communautés nouvelles plurivocationnelles (A). Le second jalon rappellera que l'Église, en sa théologie et aussi dans son droit, constitue la matrice à partir de laquelle il faut envisager la problématique étudiée (B). Le dernier jalon proposera de voir dans l'expérience des communautés nouvelles plurivocationnelles un laboratoire ecclésiologique qui, sous forme de microcosme, s'inspire du macrocosme ecclésial et peut aussi l'inspirer en retour (C).

(Guy LEPOUTRE, « La genèse des communautés nouvelles dans un paysage de l'Église qui se transforme », dans COMMISSION ÉPISCOPALE FRANÇAISE DE L'ÉTAT RELIGIEUX, CONFÉRENCE FRANÇAISE DES SUPÉRIEURES MAJEURES ET CONFÉRENCE DES SUPÉRIEURS MAJEURS DE FRANCE, *Vie religieuse et communautés nouvelles. Quelles questions ? La vie religieuse apostolique et monastique s'interroge au regard des communautés nouvelles. Session nationale des Vicaires Épiscopaux pour les Instituts de Religieux et de Religieuses. Maison Saint-Joseph, Francheville, 27-30 novembre 1989,* Perigueux, Commission Épiscopale pour l'État Religieux, 1989, p. 16).

A) L'Église, point d'ancrage des communautés nouvelles plurivocationnelles

Les années qui ont immédiatement suivi le concile Vatican II ont été le théâtre d'un intense foisonnement – « Quel foisonnement ! », écrit Congar[109] – de vie communautaire de toutes sortes[110]. Invité à réfléchir à ce que l'on a désigné, dans le cadre d'un colloque, les « groupes informels dans l'Église », Yves Congar note que « [p]lus que jamais il faut se poser la question : de quoi s'agit-il ? La diversité des vocables oblige à se demander si l'on a devant soi un donné homogène. On parle de groupes informels, de base, spontanés, marginaux, sauvages, ou de petits groupes. Mais aussi de communautés de base, petites communautés, voire d'Églises libres […], d'Église souterraine, de seconde Église ou Église parallèle. Georges Casalis a même parlé de "communautés flottantes" […][111] ». Or, justement, les communautés auxquelles nous nous reportons ne sont pas flottantes. Au contraire, suivant une juste vision ecclésiologique des groupes concernés, les fondations plurivocationnelles sont théologiquement et canoniquement ancrées au sein de l'Église mystère et institution[112]. C'est le premier jalon qu'il convient de poser pour penser et pour articuler la relation entre les communautés nouvelles plurivocationnelles et l'Église.

---

109 Yves CONGAR, « Les groupes informels dans l'Église. Un point de vue catholique », dans René METZ et Jean SCHLICK (dir.), *Les groupes informels dans l'Église*, Deuxième colloque du Cerdic, Strasbourg, 13-15 mai 1971, Strasbourg, Cerdic-Publications, coll. « Hommes et Église », nº 2, 1971, p. 273.

110 Sur le néocommunautarisme postconciliaire, nous verrons, en particulier, la prolifique littérature émanant du Centre communautaire international, de Bruxelles, dans sa revue *Courrier communautaire International* (1965/6-1977). *Cf.* « Bibliografia generale sulle nuove comunità (a cura di Giancarlo Rocca) », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Primo censimento delle nuove comunità*…, p. 328. À ce sujet, nous renvoyons également à notre présentation de la catégorie des « communautés de base », avec références bibliographiques à l'appui, dans Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 363-366.

111 Yves CONGAR, « Les groupes informels dans l'Église… », p. 274.

112 *Cf. LG* 8a, *SC* 2, *GE* 3c, *UR* 6a, *CD* 33a. Cette unité organique entre la dimension institutionnelle et la dimension charismatique de l'Église a été martelée à plus d'une reprise par Jean-Paul II à l'intention des communautés et des mouvements postconciliaires : « Plusieurs fois, disait-il, j'ai eu l'occasion de souligner comment, dans l'Église, il n'y a pas de contraste ou de contradiction entre la dimension institutionnelle et la dimension charismatique dont les Mouvements sont une expression significative. Les deux sont co-existentiels à la constitution divine de l'Église fondée par Jésus, parce qu'elles concourent ensemble à rendre présents le mystère du Christ et son œuvre salvifique dans le monde. Ensemble, aussi, elles visent à rénover, selon leurs modes particuliers, la propre conscience de l'Église, qui peut se dire, en un certain sens, elle-même "mouvement", en tant qu'avènement dans le temps et dans l'espace de la mission du Fils par l'action du Père et dans la puissance de l'Esprit Saint » (JEAN-PAUL II, « Les Mouvements sont un des fruits du printemps de l'Église. Message du Pape Jean-Paul II aux participants du Congrès des mouvements ecclésiaux [27 mai 1998] / Dossier. Rassemblement des

Si ce principe peut sembler acquis en théorie, dans la pratique, l'expérience des dernières décennies montre qu'en certaines occasions la naissance des mouvements ecclésiaux et des communautés nouvelles a apporté dans la vie de l'Église non seulement une « nouveauté inattendue » mais « parfois même explosive », de souligner Jean-Paul II. « Cela n'a pas manqué de susciter des interrogations, des embarras et des tensions »[113]. D'où la nécessité, toujours plus vive, d'intégrer ces réalités nouvelles aux différentes facettes de la vie de l'Église. « Cette intégration, écrit le pape François, évitera qu'elles demeurent seulement avec une partie de l'Évangile et de l'Église, ou qu'elles se transforment en nomades sans racines[114] ». Le caractère potentiellement sectaire des nouvelles communautés religieuses, au sens propre (*secare*) et sociologique du terme, demeure un risque inhérent à leur double dynamique à la fois protestataire et attestataire de l'ordre établi, dans le cas présent l'Église catholique[115]. Considérant ces enjeux, ce n'est pas sans raison que Jean-Paul II disait aux

---

mouvements ecclésiaux à Rome [27-30 mai 1998] », *La Documentation catholique*, n° 2185 / n° 13, 5 juillet 1998, p. 622). Dans ce même contexte, un peu plus tard, il disait encore : « L'aspect institutionnel et l'aspect charismatique sont comme co-essentiels à la constitution de l'Église et concourent, même si c'est de manière diverse, à sa vie, à son renouveau et à la sanctification du Peuple de Dieu. C'est à partir de cette redécouverte providentielle de la dimension charismatique de l'Église que, avant et après le Concile, s'est affirmée une ligne singulière de développement des mouvements ecclésiaux et des communautés nouvelles » (JEAN-PAUL II, « Une nouvelle étape s'ouvre devant vous… », p. 625).

113 JEAN-PAUL II, « Une nouvelle étape s'ouvre devant vous… », p. 625. Jean-Paul II répéta substantiellement ce même message un an plus tard : « Je suis bien conscient que les Mouvements et les Communautés nouvelles – comme toute œuvre qui, même sous la poussée divine, se développe à l'intérieur de l'histoire humaine – n'ont pas suscité, au cours de ces années, que des considérations positives. Comme je l'ai dit le 30 mai 1998 : "Leur nouveauté inattendue, et parfois même explosive […]" » (JEAN-PAUL II, « À la recherche de formes nouvelles d'annonce de l'Évangile et d'action missionnaire [Message à un Symposium d'évêques sur les Mouvements ecclésiaux et les Communautés nouvelles, 18 juin 1999] », *La Documentation catholique*, t. XCVI, n° 2209 / n° 15, 1er et 15 août 1999, p. 711).

114 Situant les réalités évoquées en regard de la paroisse, François écrit : « Les autres institutions ecclésiales, communautés de base et petites communautés, mouvements et autres formes d'associations, sont une richesse de l'Église que l'Esprit suscite pour évangéliser tous les milieux et secteurs. Souvent elles apportent une nouvelle ferveur évangélisatrice et une capacité de dialogue avec le monde qui rénovent l'Église. Mais il est très salutaire qu'elles ne perdent pas le contact avec cette réalité si riche de la paroisse du lieu, et qu'elles s'intègrent volontiers dans la pastorale organique de l'Église particulière. Cette intégration évitera qu'elles demeurent seulement avec une partie de l'Évangile et de l'Église, ou qu'elles se transforment en nomades sans racines » (FRANÇOIS, « Exhortation apostolique *Evangelii Gaudium* (la joie de l'Évangile) sur l'annonce de l'Évangile dans le monde d'aujourd'hui [24 novembre 2013] », *La Documentation catholique*, n° 2513, janvier 2014, p. 14-15 ou n° 29).

115 Martine Cohen, notamment, présente les communautés postconciliaires en termes de communautés attestataires et contestataires (Martine COHEN, « Vers de nouveaux rapports avec l'institution ecclésiastique : L'exemple du Renouveau charismatique en France », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 62, n° 1, juillet-septembre 1986, p. 61-79). *Cf.* Jean RÉMY, « Sociologie des groupes informels. Théorie sociologie des groupes informels en vue de préparer une analyse des problèmes de

communautés réunies à Rome : « Aujourd'hui, une nouvelle étape s'ouvre devant vous : celle de la maturité ecclésiale. Cela ne veut pas dire que tous les problèmes ont été résolus. C'est plutôt un défi. Une route à parcourir. L'Église attend de vous des fruits "mûrs" de communion et d'engagement[116] ». Le défi de la communion ecclésiale, outre la résolution de certains problèmes concrets, souvent très humains, invite également à situer ces communautés au sein de l'unité organique de l'Église ou, pour le dire autrement, ce défi incite à se questionner sur le lieu ecclésiologique des associations nouvelles, en général, et des communautés nouvelles plurivocationnelles, en particulier. C'est la question qui fut notamment abordée par celui qui était, en 1998, préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, le cardinal Joseph Ratzinger. Ce dernier, à la veille de la Pentecôte, s'est adressé aux 350 délégués des 56 mouvements et communautés représentés au premier Congrès mondial des mouvements ecclésiaux et des communautés nouvelles. Il y développa une réflexion portant sur « les mouvements ecclésiaux et leur lieu théologique »[117]. Cette contribution, souligne Laurent Villemin, est d'une singulière importance : « Il est aujourd'hui impossible d'envisager une réflexion ecclésiologique sur les nouveaux mouvements sans présenter et se situer par rapport » à cette dernière[118].

---

l'Église », dans René METZ et Jean SCHLICK (dir.), *Les groupes informels dans l'Église*, Deuxième colloque du Cerdic, Strasbourg, 13-15 mai 1971, Strasbourg, Cerdic-Publications, coll. « Hommes et Église », nº 2, 1971, p. 11-36 ; Jean SÉGUY, « La dynamique interne des groupes informels », dans René METZ et Jean SCHLICK (dir.), *Les groupes informels dans l'Église*, Deuxième colloque du Cerdic, Strasbourg, 13-15 mai 1971, Strasbourg, Cerdic-Publications, coll. « Hommes et Église », nº 2, 1971, p. 37-71 ; Paul-André TURCOTTE, « 14. À l'intersection de l'Église (compromis) et de la secte (radicalité), l'ordre religieux », dans Paul-André TURCOTTE, *Intransigeance ou compromis. Sociologie et histoire du catholicisme actuel,* Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet », nº 51, 1994, p. 329-355 ; Paul-André TURCOTTE, « À l'intersection de l'Église et de la secte, l'ordre religieux », *Sociologie et sociétés*, vol. XXII, nº 2, octobre 1990, p. 65-80.

116 JEAN-PAUL II, « Une nouvelle étape s'ouvre devant vous… », p. 625.

117 Joseph RATZINGER, « Les Mouvements d'Église et leur lieu théologique [allocution du 27 mai 1998] », *La Documentation catholique*, nº 2196, 17 janvier 1999, p. 81-92. Ce texte est également paru dans les actes du Congrès édités, en français, sous le titre : Joseph RATZINGER, « Les mouvements ecclésiaux et leur lieu théologique », dans CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS / COLLECTIF, *Don de l'Esprit. Espérance pour les hommes…*, p. 25-50.

118 Laurent VILLEMIN, « L'éclosion des nouveaux mouvements. Une question à l'ecclésiologie », *Revue Lumen Vitae*, vol. LXII, nº 4, 2007, p. 375.

En substance, et nous nous limiterons à rapporter certains points saillants de cet enseignement[119], le cardinal Ratzinger s'intéresse d'abord aux symptômes de ce qu'il nomme « des signes de maladie de jeunesse », à savoir « des tendances à l'exclusivisme, à l'imposition unilatérale des vues personnelles, et par conséquent, à l'incapacité à s'insérer dans la vie des Églises locales. Poussés par leur enthousiasme tout neuf, écrit-il, ils étaient convaincus que l'Église locale devait, pour ainsi dire, se hausser à leur ressemblance et à leur niveau, et, inversement, qu'ils ne devaient pas se laisser entraîner à entrer dans quelque chose qui était parfois en vérité comme une structure rigidifiée »[120]. Dans cette foulée, il cible encore « les dangers qui existent dans les mouvements », notamment

---

[119] Pour une vue globale et plus approfondie de la vision ecclésiologique de Joseph Ratzinger à l'égard des nouvelles réalités ecclésiales, nous verrons l'imposante étude de Dominique WAYMEL, *Joseph Ratzinger et l'Église : la place des nouveaux mouvements*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Théologie à l'université », nº 32, 2014, 616 p., ainsi que son résumé, Dominique WAYMEL, « Les mouvements et associations de fidèles dans l'ecclésiologie de Joseph Ratzinger », *Nouvelle revue théologique*, t. 136, nº 4, octobre-décembre 2014, p. 577-595, de même que les titres suivants : Josef CLEMENS, « Le Pape Ratzinger et les mouvements », *La Documentation catholique*, nº 2418 / nº 4, 15 février 2009, p. 179-190 ; Josef CLEMENS, « Les mouvements ecclésiaux et les nouvelles communautés dans la pensée du cardinal Joseph Ratzinger. Un geste que nous n'avions pas prévu », dans *L'Osservatore romano* [éd. française], jeudi 23 mai 2013, nº 21, p. 6-7 ; Paul Joseph CORDES, *Benedetto XVI ispira i nuovi movimenti e le realtà ecclesiali. Il punto sulla situazione teologico-pastorale*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2012, 80 p.; Joseph RATZINGER [Benoît XVI], *L'irruption de l'Esprit. Les nouveaux mouvements dans l'Église*, Paris, Éd. Paroles et Silence, 2007, 99 p. ; Stanisław RYŁKO, « Mouvements ecclésiaux et communautés nouvelles dans l'enseignement de Jean-Paul II et de Benoît XVI », dans CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS [PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS] / COLLECTIF, *Pasteurs et mouvements ecclésiaux. Séminaire d'études pour évêques [Rocca di Papa, 15-17 mai 2008],* Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, coll. « Laïcs aujourd'hui », nº 14, 2010, p. 19-32 ; CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS, « Les mouvements et les communautés nouvelles dans les discours du Saint-Père Benoît XVI. Brève revue », *Nouvelles*, nºs 14 et 15, 2007, site internet du Conseil pontifical pour les laïcs, http://www.laici.va/content/dam/laici/documenti/aamm/mouvements-et-communautes-nouvelles-dans-les-dicours-de-benoit-xvi.pdf (consulté le 3 janvier 2019).

[120] Joseph RATZINGER, « Les Mouvements d'Église… », p. 81-82. Sur cet aspect, nous verrons les publications suivantes : Robert PLÉTY, *Église ordinaire et communautés nouvelles : un problème de communication*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994, 184 p. ; Rick VAN LIER, « Églises locales, communautés anciennes et communautés nouvelles. Jalons pour un dialogue fécond », *Lumen Vitae*, vol. LXII, nº 4, 2007, p. 391-403 ; Daniel CADRIN, « La relation des paroisses aux mouvements, communautés nouvelles et congrégations : de nouveaux liens à inventer ? », dans Marc PELCHAT, *Réinventer la paroisse*, Montréal / Paris, Médiaspaul, 2015, p. 179-204 ; Laurent VILLEMIN, « La paroisse, les diocèses et les nouveaux mouvements »…, p. 635-646 ; Dominique REY, « Accueil des mouvements et des communautés nouvelles dans l'Église diocésaine », dans CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS [PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS] / COLLECTIF, *Pasteurs et mouvements ecclésiaux. Séminaire d'études pour évêques [Rocca di Papa, 15-17 mai 2008],* Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, coll. « Laïcs aujourd'hui », nº 14, 2010, p. 107-125 – également : « Mouvements ecclésiaux et communautés nouvelles. Espérances et défis », *Documents Épiscopat,* Secrétariat général de la Conférence des évêques de France, nº 12, 2008, 14 p. ; Laurent VILLEMIN, « Les mouvements et les associations de fidèles dans la mission de l'Église », *Documents Épiscopat*, Secrétariat général de la

> un risque d'unilatéralité qui porte à exagérer la spécificité d'une mission, dont l'origine remonte à une période précise ou à un charisme spécifique, une tendance à ce que l'expérience spirituelle à laquelle on appartient soit vécue non pas comme *l'une des* multiples formes d'existence chrétienne, mais plutôt comme la seule à être investie de l'intégralité du message évangélique, ce qui peut conduire à considérer son propre mouvement comme absolu, si bien qu'on en vient à s'identifier avec l'Église elle-même, à se considérer comme le chemin pour tous, alors qu'en fait cette voie unique peut être vécue de différentes manières[121].

Face à ces dangers, en vue de trouver « les moyens de les surmonter[122] », le Cardinal pose un diagnostic qui est d'ordre ecclésiologique :

> Il y a la forme fondamentale permanente de la vie de l'Église, dans laquelle s'exprime la continuité de ses lois historiques. Et il y a les poussées toujours nouvelles du Saint-Esprit, qui rendent toujours vivante et nouvelle la structure de l'Église, encore que ce renouvellement n'aille pas tout à fait sans douleurs ni conflits. On ne peut donc pas renoncer à la question fondamentale de savoir comment le lieu théologique de ces « mouvements » peut être défini avec exactitude dans la continuité des lois de l'Église[123].

Ailleurs, la question est autrement formulée : « qu'en est-il des relations entre les organismes permanents de l'Église et les récents mouvements charismatiques ?[124] », le but étant de « préciser le lieu ecclésial des Mouvements[125] » et « d'élucider progressivement notre question d'un lieu ecclésiologique[126] ».

En résumé, écrit Villemin, « dans la plus grande partie de l'article », le cardinal Ratzinger

---

Conférence des évêques de France, nº 8, 2011, 22 p. ; Guzmán M. CARRIQUIRY LECOUR, « Paroisses et mouvements », dans COLLECTIF, *Paroisses et nouvelle évangélisation. L'apport des mouvements ecclésiaux et nouvelles communautés*, Actes du IVe Colloque de Rome, Paris, Éd. de l'Emmanuel, 2009, p. 53-88 ; Christine JACQUEAU, *Une communauté associative engagée en paroisse. Un exemple de coopération : la Communauté de l'Emmanuel*, Paris, Institut Catholique de Paris, Faculté de droit canonique, Mémoire de licence en droit canonique, 1997, 68 p. ; Alphonse BORRAS, « Vie associative des fidèles et vie paroissiale », *Esprit & Vie*, nº 246, avril 2012, p. 2-13 (partie I) et nº 248, juin 2012, p. 2-14 (partie II).

121 Joseph RATZINGER, « Les Mouvements d'Église… », p. 90-91.

122 Joseph RATZINGER, « Les Mouvements d'Église… », p. 90.

123 Joseph RATZINGER, « Les Mouvements d'Église… », p. 82.

124 Joseph RATZINGER, « Les Mouvements d'Église… », p. 83.

125 Joseph RATZINGER, « Les Mouvements d'Église… », p. 86.

126 Joseph RATZINGER, « Les Mouvements d'Église… », p. 87.

> démontre l'inadéquation de trois dialectiques qui pourraient être sollicitées pour penser la mission des nouveaux mouvements au regard de la pastorale traditionnelle : institution et charisme, christologie et pneumatique, hiérarchie et prophétie. Selon lui, opposer l'institution aux charismes mène à une impasse, car l'Église ou des activités de l'Église qui seraient pensées uniquement conme institution n'auraient pas de sens et sous-entendraient que des parties de l'Église puissent être soustraites à sa réalité mystérique. J. Ratzinger préfère montrer que l'ossature même de l'institution ecclésiale à savoir sa structure sacramentelle, avec en son sein le sacrement de l'ordre, est de part en part totalement charismatique, soutenue et habitée par l'Esprit Saint[127].

Sur cette base, il est possible d'édifier une ecclésiologie où les communautés et les mouvements visés participent « à la symphonie de la vie ecclésiale[128] », dans un échange de dons « qui aujourd'hui fleurissent aussi bien dans les communautés de type hiérarchique que dans les communautés de type associatif, tant dans les nouveaux mouvements que dans ceux qui ne sont pas appelés ainsi. La communion réclame ce soin[129] ».

---

127 Laurent VILLEMIN, « L'éclosion des nouveaux mouvements… », p. 375-376.

128 Joseph RATZINGER, « Les Mouvements d'Église… », p. 89.

129 Laurent VILLEMIN, « L'éclosion des nouveaux mouvements… », p. 377. En complément à ce qui vient d'être présenté, sur la dimension ecclésiologique des fondations postconcilaires, nous consulterons les auteurs suivants : Laurent VILLEMIN, « La paroisse, les diocèses et les nouveaux mouvements », *Études*, t. 405, décembre 2006, p. 635-646 ; Laurent VILLEMIN, « Les mouvements et les associations de fidèles dans la mission de l'Église »…, 22 p. ; Massimo FAGGIOLI, « Inclusion and Exclusion in the Ecclesiology of the New Catholic Movements », dans Dennis M. DOYLE, Timothy J. FURRY et Pascal D. BAZZELL (ed.), *Ecclesiology and Exclusion. Bounderies of Being and Belonging in Postmodern Times*, New York, Orbis Books - Maryknoll, 2012, p. 199-213; Massimo FAGGIOLI, « Tra chiesa territoriale e chiese personali. I movimenti ecclesiali nel post-concilio Vaticano II », *Cristianesimo nella storia*, vol. XXIV, nº 3, settembre 2003, p. 677-704; Arturo CATTANEO, « Mouvements et communautés nouvelles dans les Églises particulières », dans CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS [PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS] / COLLECTIF, *Pasteurs et mouvements ecclésiaux. Séminaire d'études pour évêques [Rocca di Papa, 15-17 mai 2008]*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, coll. « Laïcs aujourd'hui », nº 14, 2010, p. 49-72 ; Arturo CATTANEO, « I movimenti ecclesiali : aspetti ecclesiologici », *Annales theologici*, vol. 11, nº 2, 1997, p. 401-427 ; Angelo SCOLA, « La réalité des mouvements dans l'Église universelle et dans l'Église locale », dans CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS / COLLECTIF, *Don de l'Esprit. Espérance pour les hommes. Rome, Pentecôte, 30 mai 1998. Rencontre du Saint-Père avec les Mouvements Ecclésiaux et les Communautés Nouvelles*, Nouan-le-Fuzelier, Éd. des Béatitudes, 1999, p. 93-113 ; Clément GUILLON, « Église diocésaine et communautés nouvelles », *Prêtres diocésains*, mars-avril 2003, p. 185-190 ; Innocent NYIRINDEKWE, *Charisme et coopération dans l'Église. Profils théologiques et juridiques des rapports entre les mouvements ecclésiaux et les communautés institutionnelles*, Lugano/Paris, Faculté de théologie de Lugano/Parole et Silence, 2004, 412 p. ; Marc OUELLET, « Le principe d'unité des charismes dans la vie et dans la théologie de l'Église », dans Marc OUELLET, *L'apport des mouvements ecclésiaux. Unité et diversité dans l'Esprit,* Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité, 2011, p. 21-63 ; Barbara ZADRA, *I movimenti ecclesiali e i loro statuti*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, coll. « Testi Gregoriana. Serie Diritto Canonico », nº 16, 1997, 198 p. ; Barbara ZADRA, « Tipologie ed esemplificazioni dei diversi movimenti », *Quaderni di diritto ecclesiale*, vol. 11, 1998, p. 14-25 ; Julian PORTEOUS, *L'essor des*

Au regard de ces propos, nous constatons qu'il y a lieu de parler avec précaution des communautés nouvelles plurivocationnelles en termes de visibilisation de l'Église, Peuple de Dieu, offrant le témoignage de la plénitude de l'Église, de formes d'auto-réalisation et de reflets de l'unique Église, de condensations ecclésiales ou encore d'Église en miniature[130]. Les communautés en cause constituent, pour reprendre la distinction employée par Villemin, des communautés de type associatif qui, contrairement aux communautés hiérarchiques, ne forment pas la totalité de l'Église et n'offrent pas tous les services nécessaires au déploiement de l'activité missionnaire de l'Église[131]. D'ailleurs, s'il

---

communautés nouvelles dans le souffle de Vatican II. À vin nouveau outres neuves, Paris, Éd. de l'Emmanuel, 2012, 238 p. ; Tony HANNA, *New Ecclesial Movements. Communion and Liberation, Neo-Cathecumenal Way, Charismatic Renewal...*, Staten Island (New York), Alba House, 2006, 282 p.; Brendan LEAHY, *Ecclesial Movements and Communities. Origins, Significance, and Issues*, New York, New City Press, 2011, 200 p.

130 Ces référents globaux ne sont pas une nouveauté absolue en regard de l'histoire. Les milieux monastiques, entre autres, se sont à certains moments présentés comme « l'Église en réduction : une sorte d'abrégé ou d'épitomé du mystère de l'Église » (Yves CONGAR, « La vie religieuse vue dans l'Église selon Vatican II », *Vie consacrée*, vol. 43, n° 2, mars-avril 1971, p. 87).

131 La distinction est empruntée à Patrick VALDRINI, *Droit canonique*, Paris, Précis Dalloz, 2e éd., 1999, nos 182 et 202. Villemin en résume la teneur. « Les *communautés hiérarchiques*, écrit-il, comme le sont la paroisse et le diocèse, supposent une appartenance objective la plupart du temps établie à partir du territoire d'habitation. Elles sont voulues par l'autorité hiérarchique pour que soient offerts tous les biens de la vie chrétienne pour le salut à tous : l'annonce de la Parole, la célébration des sacrements et la guidance de l'Église. Ces communautés sont érigées autour d'un pasteur, un prêtre ou un évêque, qui en reçoit la charge pastorale. Chaque chrétien appartient de fait à une communauté hiérarchique. Les *communautés associatives*, poursuit l'auteur, se fondent en ce qui les concerne sur le droit d'association dans l'Église (c. 298 § 1). Elles sont la résultante de chrétiens qui s'associent pour vivre et développer tel ou tel aspect de leur vie de foi. Les nouveaux mouvements et les nouvelles communautés appartiennent pour beaucoup à cette catégorie puisqu'ils sont organisés en associations de fidèles. Ces associations tout en ayant une légitime liberté doivent, en plus des normes fixées par le droit, satisfaire aux critères d'ecclésialité précisés par le pape Jean-Paul II dans l'exhortation sur les fidèles laïques [*cf. CFL* 30] et sur lesquels il est revenu par la suite à propos des nouveaux mouvements : primat donné à la vocation de tout chrétien à la sainteté, engagement à professer la foi catholique, témoignage d'une communion solide et forte, accord et coopération avec le but apostolique de l'Église, engagement à être présent dans la société. Cette distinction entre communauté hiérarchique et communauté associative, conclut Valdrini, a le mérite de nous permettre de ne pas situer sur le même plan ou d'opposer les paroisses et les mouvements. Leur nature ecclésiale est différente et le mode d'appartenance qu'elles entraîneront pour le sujet chrétien le sera aussi de ce fait » (Laurent VILLEMIN, « L'éclosion des nouveaux mouvements… », p. 371 ; l'auteur présente à nouveau ces catégories dans Laurent VILLEMIN, « Les mouvements et les associations de fidèles dans la mission de l'Église »…, p. 14-18). Alphonse Borras, présentant « la paroisse comme communauté hiérarchique », se réfère, lui aussi, à la distinction de Valdrini. À ce propos, il ajoute une nuance qui nous semble importante : « […] cette distinction, écrit-il, valorise la différence et favorise la diversité des charismes au sein du peuple de Dieu. Tout en reconnaissant et le bien-fondé de cette distinction, et sa valeur heuristique, l'appellation de "communauté hiérarchique" ne parvient pas pleinement à nous satisfaire, car l'autorité pastorale et le ministère ordonné ne sont pas exclus des communautés associatives, tout comme le phénomène sociologique d'un rassemblement, *congregatio*, est inhérent à l'existence d'une communauté dite hiérarchique » (Alphonse BORRAS, *Les communautés paroissiales. Droit canonique et perspectives*

fallait interroger les communautés concernées, ou encore leurs commentateurs, sur le sens et la portée des formules employées, l'exercice révélerait sans doute une vision semblable à celle qu'a pu dégager Arnaud Join-Lambert au regard d'un phénomène à maints égards apparenté aux fondations plurivocationnelles, les « béguinages familiaux » : « Il ne semble pas, écrit-il, que ces communautés souhaitent "être Église" quelque part, elles seules et de manière absolue. Tout au plus, elles se veulent un complément ou une alternative. Si elles étaient le tout de l'identité chrétienne locale, cela poserait problème. Comme le montre Gilles Routhier, l'Église n'est pas que communauté. Elle est aussi assemblée (*ecclesia*) et fraternité ouverte sur le service (*diaconia*, et aussi *koinonia* dans *Ac* 2, 42)[132] ». En ce sens, il est sans doute préférable de parler des fondations plurivocationnelles, comme le font Pascal et Marie-Annick Pingault au sujet de la Communauté du Verbe de Vie, en termes de « petite portion du Peuple de Dieu, une "famille spirituelle", où se trouvent rassemblées des vocations qui sont complémentaires les unes des autres et s'enrichissent mutuellement[133] ». L'analogie de la « cellule » d'Église pourrait également convenir. Dans ce cas, la communauté nouvelle plurivocationnelle serait semblable à une cellule au sens biologique en tant qu'elle provient de la division et de la différenciation de la cellule primaire qu'est l'Église, et c'est pourquoi elle est engendrée par l'organisme dont elle fait partie et elle ne trouve sa nature profonde et sa raison d'être que dans cet organisme et en référence à lui[134]. Quant à nous, nous avançons celle du point d'ancrage pour exprimer la nature

---

pastorales, Paris, Cerf, coll. « Droit canonique », 1996, p. 66, note 10). Le même auteur avait déjà appliqué la distinction entre communautés hiérarchiques et associatives en relation directe avec les communautés nouvelles, dans Alphonse BORRAS, « À propos des "communautés nouvelles"… », p. 237-243.

132 Arnaud JOIN-LAMBERT, « Des "béguinages familiaux" au XXI^e siècle en Belgique », dans Karlijn DEMASURE, Arnaud JOIN-LAMBERT et Gabriel MONET (dir.), *Vivre ensemble. Un défi pratique pour la théologie,* Namur, Éditions jésuites - Lumen Vitae, coll. « Théologies pratiques », 2014, p. 233. La référence à Routhier est la suivante : « Voir G. ROUTHIER, "Communautés – réseaux – assemblées. Penser l'Église dans un monde pluriel" », dans *Théophilyon*, 11, 2006, pp. 71-93 » (p. 233, note 10).

133 « Communauté du Verbe de Vie », dans Pascal et Marie-Annick PINGAULT, *À la rencontre des communautés nouvelles*…, p. 218.

134 Toutes proportions et distinctions convenues, nous nous inspirons d'une métaphore employée par Alphonse Borras et Domenico Grasso au sujet de la paroisse. Nous avons repris, ci-haut, le phrasé exact de Grasso en substituant le terme « paroisse » par celui de « communauté nouvelle plurivocationnelle » et le terme « diocèse » par celui d'« Église ». *Cf*. Alphonse BORRAS, *Les communautés paroissiales*..., p. 61-62 et Domenico GRASSO « Osservazioni sulla teologia della parochia », *Gregorianum*, vol. 40, n^o 2, p. 305).

intrinsèquement ecclésiale du lien qui unit les communautés nouvelles plurivocationnelles et l'Église.

B) L'Église, matrice théologique et canonique des communautés nouvelles plurivocationnelles

Un second jalon pouvant être proposé pour penser l'ecclésiologie des communautés nouvelles plurivocationnelles se reporte à une image, ou une analogie, celle de la « matrice ». Renvoyant, dans son usage ancien, au mot « utérus », l'Église peut être vue comme celle qui enfante ou engendre[135] les fondations plurivocationnelles. C'est encore le milieu où ces dernières prennent racine et se développent. Sur un plan plus technique, le mot désigne également un moule qui, après avoir reçu une empreinte particulière en creux et en relief, permet de reproduire cette empreinte sur un objet soumis à son action[136]. En ce sens, l'Église est la matrice qui donne forme aux communautés nouvelles plurivocationnelles et les marque de son empreinte. Cela vaut, en particulier, sur le plan de la constitution plurivocationnelle des communautés en cause. Celles-ci, préconisant la communion des états, n'inventent pas de toutes pièces les différentes réalités couvertes sous la notion d'« état ». Au contraire. Nées dans le giron de l'Église, les fondations plurivocationnelles s'inscrivent dans une histoire séculaire et reçoivent d'elle les notions relatives à l'état des clercs, des laïques, des moines, religieux ou consacrés, des fidèles établis dans l'une ou l'autre des formes de célibat sanctionné par l'Église ou encore le mariage sacramentel. Il en est de même sous l'aspect de la théologie et du droit. Bien qu'elles puissent, à l'occasion, ressaisir la matrice théologique en l'articulant d'une manière nouvelle ou renouvelée et qu'elles puissent aussi conduire l'Église à repenser les cadres canoniques établis, il demeure qu'en premier et en dernier ressort, les communautés

---

135 Sur la riche thématique de l'Église-Mère (*Ecclesia Mater*), saisie dans une perspective patristique ancienne conjuguée à une approche pastorale moderne, nous renvoyons à l'ouvrage de Karl DELAHAYE, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles. Pour un renouvellement de la Pastorale d'aujourd'hui*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 46, 1964, 277 p. Le volume comprend une substantielle préface de Yves M.-J. Congar (p. 7-32).

136 « Matrice », dans *Le nouveau Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 2009, p. 1554 et « Matrice », dans CENTRE DE RESSOURCES TEXTUELLES ET Lexicales, http://www.cnrtl.fr/definition/matrice (consulté le 3 janvier 2019).

nouvelles plurivocationnelles et la problématique plurivocationnelle qui s'y rapporte doivent nécessairement être envisagées du point de vue de la matrice ecclésiale.

C) Les communautés nouvelles plurivocationnelles, laboratoires ecclésiologiques inspirés et inspirants

Le dernier jalon à entrer dans la composition d'une réflexion ecclésiologique à propos des fondations plurivocationnelles regarde ces dernières à titre de « laboratoires ». Nous avons déjà rencontré cette image dans les propos d'Étienne Vetö à propos de l'expérience de la Communauté du Chemin Neuf[137]. Nous la retrouvons également chez Márta Balog, de la Communauté des Béatitudes, qui affirme que « [l]a communion des états de vie qui se manifeste par les nouvelles réalités, même s'il y a tensions ou des incompréhensions, permet de découvrir que ce sont des laboratoires où les différents états de vie apprennent à servir, prier, à se donner en complémentarité et en respectant les exigences de leur propre état de vie[138] ». Nous reprenons cette image à notre compte pour l'élargir à l'ensemble des communautés nouvelles plurivocationnelles. Celles-ci peuvent, dès lors, être vues comme des laboratoires ecclésiologiques qui, d'une part, se reçoivent du macrocosme ecclésial et s'inspirent de ce dernier pour fonder leur propos plurivocationnel et, d'autre part, peuvent, en retour, devenir inspirantes, voire dérangeantes et même provocantes, en expérimentant un modèle communionnel microcosmique confirmant l'Église dans certaines de ses options ou, le cas échéant, l'incitant au changement là où les réalités macrocosmiques le requièrent[139]. En ce qui regarde les tensions et les confusions vécues entre des fidèles d'états différents, les communautés nouvelles plurivocationnelles ne sont, au fond, que le reflet, en miniature ou en condensé, des tensions et des confusions tramant l'expérience de

---

137 Étienne VETÖ, « La vie consacrée au défi de la mixité… », p. 101.

138 Márta BALOG, « La nouveauté des communautés nouvelles », *En son Nom. Vie consacrée aujourd'hui*, vol. 71, nº 2, mars-avril 2013, p. 82.

139 Distinguant bien le niveau d'ecclésialité d'une communauté associative – versus le modèle de la communauté hiérarchique – telle qu'une communauté religieuse, au sens où nous avons nous-même défini ce terme en introduction à notre étude, Jean Rigal affirme que « [l]a communauté religieuse ne constitue pas une communauté "modèle" que tout groupe de chrétiens devrait scrupuleusement reproduire. Néanmoins, la vie de fraternité, pour exigeante qu'elle soit, représente bien une sorte de microcosme de la vie ecclésiale » (Jean RIGAL, *Services et responsabilités dans l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Foi vivante », nº 221, 1987, p. 46).

l'Église dans son ensemble. Symptomatique de cela est notamment la remarque préambulaire du cardinal Léon-Étienne Duval, dans son ouvrage *Laïcs, prêtres, religieux dans l'Église selon Vatican II*, que nous nous permettons de citer à nouveau :

> En ce qui concerne la place, le rôle, le style de vie respectifs des laïcs, des prêtres et des religieux dans l'Église, un malaise s'est fait sentir, dont la cause principale semble être la tendance à un nivellement général, tendance reposant sur la méconnaissance de la spécificité de la grâce impartie aux uns et aux autres. Les conséquences pourraient être graves, et nous voudrions bien que ce conditionnel ne soit pas un euphémisme… Le présent travail, fruit de divers échanges pastoraux, voudrait aider à comprendre, selon la doctrine du Concile, à la fois la parenté étroite qui unit, dans l'Église, laïcs, prêtres, religieux et le caractère propre de la grâce conférée aux uns et aux autres, donc la spécificité de leur vie et de leur apostolat. Plus on médite le mystère de l'Église à la lumière des textes conciliaires, plus on se rend compte de l'étroite parenté qui unit les laïcs, les prêtres et les religieux ; plus on se rend compte aussi que cette parenté manifeste le caractère spécial de leur mission au sein du Corps du Christ[140].

Voilà qui intéresse au plus haut point le propos central de notre recherche. À travers l'étude de la notion d'« état » au concile Vatican II, puis de l'actualisation ou encore de la réception du Concile et de son enseignement au sein des communautés nouvelles plurivocationnelles, nous aurons l'occasion de prendre la mesure de la problématique ciblée, sur le double plan macroscopique et microscopique, et de pointer, en finale, les questions et les défis mutuels issus de l'expérience laboratoire de la communion des états vécue par les fondations plurivocationnelles contemporaines.

2.2.2 Les communautés nouvelles plurivocationnelles et le concile Vatican II dans une perspective historique et théologique

Tandis que dans la partie précédente nous avons traité de l'interdynamisme entres les fondations plurivocationnelles, la communion des états et le pôle ecclésial, nous complétons nos considérations relatives aux communautés nouvelles plurivocationnelles en envisageant leur propos central, la communion des états, à la lumière du concile Vatican II,

---

[140] Léon-Étienne DUVAL, *Laïcs, prêtres, religieux dans l'Église selon Vatican II*, Bruges, Desclée de Brouwer, coll. « Présence chrétienne », 1967, p. 11-12. *Cf.* Introduction générale, section 9.2.2.2.

pôle conciliaire que nous aborderons sous deux angles, celui de l'histoire et celui de la théologie. Dans un premier temps, nous prêterons attention aux vues développées par certains acteurs extérieurs aux communautés concernées (2.2.1), ensuite, comme nous l'avons fait plus haut, nous nous permettrons d'apporter certains éléments de réflexion, assertifs et critiques, au regard de ce que nous nommerons la filiation conciliaire (2.2.2).

2.2.2.1 PROPOS TENUS PAR DES SPÉCIALISTES ET DES AUTORITÉS ECCLÉSIALES

Si, d'un côté, les communautés nouvelles plurivocationnelles se reportent au concile Vatican II et à son enseignement sur les états des fidèles dans l'optique d'une ecclésiologie de communion, d'un autre côté, il importe de voir si ces dires sont également corroborés par des voix externes aux fondations visées. Deux principales voix seront prises en compte. D'abord celle d'un spécialiste de l'histoire, Olivier Landron, et ensuite celle des papes qui se sont succédés à la barre de l'Église depuis le Concile.

Les chiffres parlent d'eux-mêmes. Si durant la période préconciliaire, puis durant la tenue du Concile, il est possible de repérer un certain nombre de fondations de type plurivocationnel qui ont pu, d'une manière ou d'une autre, influer sur la pensée conciliaire – hypothèse qui reste à vérifier –, il est indéniable que la période qui a suivi la tenue de Vatican II a connu un pullulement exponentiel de fondations nouvelles notamment caractérisées par la recherche d'une vie partagée entre des fidèles de divers états et distinguées des instituts religieux, des sociétés de vie apostolique ou des instituts séculiers déjà connus et reconnus sur le plan ecclésial[141]. Que l'on présume de l'existence d'un lien causal ou d'une filiation entre les deux réalités n'est guère surprenant : « les communautés nouvelles, affirment d'emblée Philippe Gonzales et Paul Philibert, sont une conséquence de Vatican II[142] ». Pour nous en tenir à l'histoire, à titre d'échantillon, nous avons choisi de retenir et de rapporter les vues développées par l'historien français Olivier Landron. Ses

---

141 *Cf.* Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 320-322.

142 Philippe GONZALEZ et Paul PHILIBERT, « Les communautés nouvelles : une réception de Vatican II », *Lumen Vitae*, vol. LXII, nº 4, octobre-novembre-décembre 2007, p. 419.

publications, qui ont pour point de départ une thèse de doctorat[143], sont celles d'un historien, à proprement parler, qui tente de comprendre l'origine et le développement du « Renouveau communautaire postconciliaire, qui s'identifie aux communautés nouvelles » et qui « s'inscrit dans un vingtième siècle marqué par les flux et reflux du religieux »[144]. L'étude de ce phénomène, écrit Landron, comprend plusieurs centres d'intérêt :

> Tout d'abord, il est relativement mal connu, non seulement parce que les communautés concernées n'ont pas fait l'objet de recherches approfondies, mais aussi parce que l'on a beaucoup plus insisté sur la perte d'influence de l'Église catholique dans la société française que sur son renouvellement depuis le concile. […] En second lieu, une étude sur les communautés nouvelles a l'intérêt de faire connaître les différents courants qui ont traversé le catholicisme français depuis 1965, date de la clôture du concile, jusqu'à la fin des années 1990. Enfin, l'une des raisons d'être de cet ouvrage sur les communautés postconciliaires est d'en saisir l'ampleur et ses conséquences dans le paysage ecclésial français[145].

Certes, objectera-t-on, une analyse centrée sur le cas français offre-t-elle un niveau de représentativité dont les résultats seraient valables pour les autres fondations qui ont essaimées à travers le monde ? D'un côté, les vues de l'auteur sont nécessairement marquées par le lieu d'où il parle. D'un autre côté, cependant, une partie de son analyse dépasse les frontières de l'Hexagone, en ce que nombre de fondations françaises se sont implantées ailleurs dans le monde[146]. Bien qu'y étant reçu de manière variable selon les

---

143 Olivier LANDRON, *Le renouveau communautaire dans le christianisme français depuis le concile Vatican II*, Montpellier, Université Paul Valery-Montpellier III, Arts et lettres, langues et sciences humaines et sociales, doctorat d'histoire, thèse présentée et soutenue publiquement par Olivier Landron, sous la direction de monsieur le professeur Gérard Cholvy, novembre 2002, vol. 1, 150 p. / vol. 2, 260 p. / vol. 3, 313 p. [+ Annexe 1 à 16].

144 Olivier LANDRON, *Les communautés nouvelles. Nouveaux visages*…, p. 5.

145 Olivier LANDRON, *Les communautés nouvelles. Nouveaux visages*…, p. 6.

146 « Si la France a connu un Renouveau communautaire à la suite du concile Vatican II, il n'en demeure pas moins que d'autres pays ont connu un phénomène semblable, comme l'Espagne, la Pologne, les États-Unis, la Belgique, le Canada (Québec) et l'Italie. Ainsi l'Italie a vu se développer sur son sol la communauté de Sant'Egidio et celle de Villaregia par exemple. Le Québec a aussi connu le développement de fondations postconciliaires avec en particulier Myriam-Bethléem [*sic*], Solitude Myriam, Marie-Jeunesse et les Petits Frères de la Croix. Néanmoins, en ce qui concerne les communautés nouvelles en Europe, la France a occupé une place tout à fait singulière. En effet, sur le vieux continent, aucun autre pays n'a connu un tel développement de communautés plurivocationnelles. En Occident, seules la France et l'Amérique du Nord (États-Unis et Canada) ont été les témoins d'un développement communautaire majeur à partir de 1965, en particulier dans le cadre du Renouveau charismatique » (Olivier LANDRON, *Les communautés nouvelles. Nouveaux visages*…, p. 7-8). Sur le cas

lieux et les contextes, la vaste majorité des fondations nouvelles se réclament explicitement ou se rattachent implicitement à Vatican II, de manière attestataire ou, dans certains cas, par voie de contestation[147]. Ce rapport entre le Concile et le phénomène des communautés nouvelles n'est pas l'objet principal ou spécifique de son étude. Il faut le noter. Cependant, il y a consacré suffisamment d'espace, en filigrane du texte ou dans des parties plus précises, pour que nous nous y intéressions.

En effet, pour Landron, le concile Vatican II est clairement à situer parmi les « racines des communautés nouvelles[148] », en plus de compter comme l'une des « causes récentes de l'éclosion[149] » de ces dernières. D'entrée de jeu, l'historien note deux choses. D'une part, il prend acte de l'existence de « quelques communautés fondées à la période préconciliaire, spécialement entre les années 1930 et 1950 », qui ont « souvent anticipé le concile Vatican II, mais aussi connu une expansion à sa suite. Elles ont souvent tissé des liens solides avec les communautés postconciliaires. Ainsi les Foyers de charité ont-ils annoncé la naissance des communautés charismatiques. De plus, leur fondatrice, Marthe Robin, a exercé une influence décisive sur les orientations de certaines communautés

---

français en regard des autres pays, nous verrons Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 324-327.

147 Les fondations nouvelles, comme nous l'avons mentionné plus haut, attestent d'une double dynamique attestataire et contestataire à l'égard de l'Église. En ce qui regarde le concile Vatican II, beaucoup voient dans le phénomène étudié un prolongement ou une actualisation du Concile. D'autres, en revanche, rendent compte d'un mouvement inverse et discernent dans l'émergence des fondations postconciliaires une réaction à Vatican II ou, du moins, « une réaction à l'effervescence, parfois chaotique, suscitée par l'après Concile » (Philippe GONZALEZ et Paul PHILIBERT, « Les communautés nouvelles… », p. 419). Olivier Landron note ce double pôle. D'un côté, observe-t-il, « [l]es fondations nées après 1965 ont rejeté bien souvent un certain "esprit du Concile" qui semblait légitimer une sorte de "créativité" non maîtrisée et un subjectivisme en matière morale. Les Communautés nouvelles ont aussi réagi à l'enfouissement qui a pris une acuité particulière au moment de Mai 68 ». D'un autre côté, reprend-il, « [i]l serait tout à fait simpliste de faire des Communautés nouvelles seulement une réaction à une Église de France ayant le souci de l'enfouissement et d'une moindre visibilité. En effet, les fondations plurivocationnelles se sont voulues les héritières du Concile. Elles ont particulièrement repris à leur compte la place importante accordée aux laïcs et l'ouverture aux non-croyants demandée par Vatican II. Elles n'ont pas refusé le courant de Mai 68 dans son ensemble et en ont retenu la dimension communautaire. Par ailleurs, elles ont été sensibles à l'intense recherche spirituelle et d'authenticité des chrétiens de cette période de l'immédiat après-Concile » (Olivier LANDRON, « Les communautés nouvelles »…, p. 236). Sur les « fondations schismatiques ou sectaires », de même que sur celles qui s'inscrivent dans la « mouvance traditionaliste », nous verrons Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 328-329 et 383-384.

148 Olivier LANDRON, *Les communautés nouvelles. Nouveaux visages*…, p. 13 ; cf. p.13-138.

149 Olivier LANDRON, *Les communautés nouvelles. Nouveaux visages*…, p. 49 ; cf. p. 49-52.

postconciliaires ou même sur leur fondation »[150]. La Communauté des Béatitudes est donnée en exemple. D'autre part, Landron affirme qu'« [a]fin de bien saisir la réalité du Renouveau communautaire après 1965, il convient cependant de le situer dans le cadre du concile Vatican II et des trente années qui l'ont suivi. Vatican II a été pour le Renouveau communautaire une référence primordiale[151] ». Voici comment il expose succinctement ce lien – nous nous permettons de le citer *in extenso*, en prenant note que les « communautés charismatiques »[152] ne forment, en fait, qu'une fraction des fondations postconciliaires :

> […] les fondations charismatiques se sont souvent considérées comme les « fruits » du concile Vatican II. […] l'attachement des communautés nouvelles, en particulier charismatiques, au concile Vatican II s'explique par la référence aux charismes[153]. Alors que les Pères conciliaires étaient partagés sur cette question, le cardinal Suenens s'engagea fermement pour qu'ils figurent dans les textes du concile Vatican II. Lors de la seconde session, il déclara que les charismes « faisaient partie intégrante de la vie chrétienne et de l'évangélisation » [154]. […] La référence fréquente des communautés

---

150 Olivier LANDRON, *Les communautés nouvelles. Nouveaux visages*…, p. 8-9. *Cf.* Henry DONNEAUD, « Marthe Robin au carrefour des communautés nouvelles »,…, p. 339-360.

151 Olivier LANDRON, *Les communautés nouvelles. Nouveaux visages*…, p. 9.

152 *Cf.* Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 381-383. Pour la France, les liens historiques entre le Renouveau charismatique et les fondations nouvelles ont été étudiés par Olivier LANDRON, *Les communautés nouvelles…*, p. 53-58 et 185-293. Nous pouvons également signaler l'ouvrage de Bernard PEYROUS et Hervé-Marie CATTA, *Qu'est-ce que le Renouveau charismatique. D'où vient-il ? Où va-t-il ? Enquête sur le Renouveau charismatique aujourd'hui*, Paris, Groupe Fleurus-Mame, 1999, dans lequel un chapitre entier est consacré aux communautés dites charismatiques (p. 225-272), de même que l'article de Raymond DARRICAU et Bernard PEYROUS, « Les communautés nouvelles en France, 1967-1987 », *Nouvelle revue théologique*, n° 109, 1987, traitant explicitement des « communautés charismatiques » (p. 713-719). Étienne Garin, pour sa part, esquisse le passage « des assemblées de prière charismatique à la constitution de communautés nouvelles » et souligne notamment que « c'est autour de bergers "charismatiques" que les communautés nouvelles se sont constituées » (Étienne GARIN, « Le renouveau charismatique et les communautés nouvelles : une réalité prophétique », *Communio*, vol. XXIII, nos 1-2, janvier-avril 1998, p. 98-115).

153 Dans le texte cité, note 1 : « Équipe Résurrection, *Le Concile en 75 questions*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990 ».

154 C'est possiblement à de telles interventions que se reportent Jean-Paul II et Benoît XVI lorsqu'ils suggèrent, comme nous le verrons un peu plus loin, qu'il existerait un lien explicite entre le Concile et le surgissement des fondations postconciliaires. Nous exprimons nos réserves quant à une approche préconisant une filiation historique trop directe, mais il est vrai que le cardinal Suenens intervint au Concile sur la question des charismes, en octobre 1963 (*cf. Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Città del Vaticano, Typis polyglottis vaticanis, II-III, p. 175-178), et qu'il joua un rôle, par la suite, dans l'accueil et la promotion du Renouveau charismatique au sein de l'Église catholique : « Au concile, le 22 octobre 1963, un cardinal s'était opposé à ce qu'on parle des charismes se fondant sur la théorie de saint Augustin qui estimait que les dons extraordinaires avaient disparu avec la fin de l'Église primitive. Le cardinal Suenens, l'un des trois présidents du concile [contrairement à ce qui est écrit, il faut plutôt parler des quatre modérateurs du Concile], s'opposa vivement à ces propos en

postconciliaires au concile Vatican II avait pour fondement l'accent mis par les Pères conciliaires sur le rôle important que les laïcs devaient jouer dans l'Église. Les communautés nouvelles, spécialement celles qui étaient composées en majorité de laïcs que l'on appellera plurivocationnelles, furent sensibles à cette vision nouvelle. Par ailleurs, si les fondations plurivocationnelles se sont senties héritières de Vatican II, c'est en raison d'un certain pluralisme dans les modes d'expression de la foi promu par *Lumen Gentium* et la possibilité accordée aux laïcs d'exercer leur sacerdoce en toute plénitude, en référence directe à son caractère universel. […]

À travers *Lumen Gentium*, Vatican II remit au goût du jour une notion ancienne : celle de « peuple de Dieu ». Il faut se souvenir qu'à l'ouverture du concile, le schéma sur l'Église la présentait encore comme pyramidale. Les Pères conciliaires opérèrent alors un changement complet et en firent une Église-communion où tous les membres participent au sacerdoce du Christ, selon leur ministère et leurs charismes. Beaucoup de regroupements plurivocationnels, à l'instar des Béatitudes, du Pain de Vie ou de Réjouis-toi, ont été sensibles à cette perspective. À travers la réunion de divers états de vie : laïcs célibataires, mariés, veufs, parfois divorcés, séminaristes, diacres permanents, prêtres ou religieux, ils se sont souvent considérés comme la manifestation de ce « peuple de Dieu ». Ils ont été attentifs à la déclaration de Vatican II affirmant que la sainteté avait un caractère universel et qu'elle était donc proposée à tout chrétien, quel que soit son état de vie. L'universalité de la

---

déclarant que le concile ne pourrait être appliqué sans une action de l'Esprit Saint, et il ajouta : "Nier l'actualité des charismes compromettrait la possibilité même d'un réel éveil religieux de l'ensemble du Peuple de Dieu" » (Bernard PEYROUS et Hervé-Marie CATTA, *Qu'est-ce que le Renouveau charismatique*…, p. 80, note 2). Dans cette même ligne, au sujet du cardinal Suenens, Laurent Villemin écrit : « Dans les années qui suivirent le concile Vatican II, se développèrent des mouvements, essentiellement de laïcs, et plutôt dans une mouvance charismatique venue des États-Unis. Si cette floraison n'avait pas été prévue par le concile Vatican II, beaucoup y virent le fruit de cette nouvelle Pentecôte souhaitée par Jean XXIII et le Concile. Le cardinal Suenens, Archevêque de Malines-Bruxelles, un des quatre cardinaux modérateurs de Vatican II, fut un de ceux qui s'investirent pour que ces mouvements fassent bénéficier toute l'Église de leurs dons » (Laurent VILLEMIN, « La constitution *Lumen gentium* et sa réception », *Revue théologique de Louvain*, nº 45, fasc. 3, juillet-septembre 2014, p. 329-359). À propos du Renouveau charismatique catholique, du rôle du cardinal Suenens, des encouragements de Paul VI et de l'éclosion des fondations postconciliaires, nous verrons : Bernard PEYROUS et Hervé-Marie CATTA, *Qu'est-ce que le Renouveau charismatique*…, p. 61-116 ; Olivier LANDRON, « Rome et l'épiscopat français face au Renouveau charismatique », dans Gérard CHOLVY (dir.), *Nouveaux mouvements et nouvelles communautés. VIII^e Université d'été d'histoire religieuse, Arras (Pas-de-Calais 12-15 juillet 1999)*, Montpellier, Université Paul Valéry, Centre Régional d'Histoire des Mentalités, coll. « Carrefour d'histoire religieuse », 1999, p. 63-67 ; Monique HÉBRARD, *Les Charismatiques*, Paris / Montréal, Cerf / Fides, coll. « Bref », 1991, p. 41-58 ; Léon-Joseph SUENENS, *Une nouvelle Pentecôte ?*, Paris, Desclée de Brouwer, 1974, p. 44-46 (« Rebondissements au Concile ») et p. 159-185 (« Esprit Saint et communautés nouvelles »). Il est à noter, de plus, que le cardinal Suenens fut l'un des instigateurs de la rencontre entre Paul VI et des représentants du Renouveau charismatique catholique en 1975. Nous y reviendrons plus bas.

> sainteté définie par le concile a été un des principaux ressorts de l'évangélisation menée par les communautés nouvelles[155].

Le caractère succinct de ce propos ne rend sûrement pas justice à la complexité des liens tissés entre le phénomène étudié et le Concile. À la défense de l'auteur, comme nous l'avons précisé plus haut, son ouvrage n'est pas spécifiquement consacré à cette question. Par contre, les dires de l'historien illustrent bien ce que nous entendons montrer, à savoir qu'il existerait un lien direct ou indirect entre les deux items, et que ce lien, au-delà de la dimension circonstancielle, serait de l'ordre d'une filiation théologique. Dans tous les cas, il apparaît évident qu'une compréhension de la relation entre le Concile et les fondations postconciliaires requiert de tenir compte du contexte dans lequel se pose la question et de prendre en considération la convergence des thèmes et la synergie des idées qui unissent les deux réalités.

Qu'en est-il maintenant du côté des autorités ecclésiales, nommément des papes qui se sont succédé depuis Vatican II[156] ? Notre intérêt pour ces figures et pour ce qu'ils ont pu dire au sujet des fondations postconciliaires – parmi lesquelles se trouvent les communautés nouvelles plurivocationnelles – puis de leur lien au concile Vatican II est doublement fondé. D'une part, nous nous y intéressons en leur qualité de Pontifes qui, à travers leur ministère et leurs enseignements, possèdent une vue générale du phénomène étudié. D'autre part, leur parole, revêtant divers degrés d'autorité magistérielle, possède un poids significatif et révèle, par ce fait même, l'importance du sujet qui nous occupe. Ajoutons

---

155 Olivier LANDRON, *Les communautés nouvelles*…, p. 49-51.

156 Alors qu'au point précédent, traitant des communautés nouvelles plurivocationnelles dans une perspective ecclésiologique, nous ne nous sommes reporté qu'à Jean-Paul II, ici, nous prendrons en considération les figures suivantes, en indiquant les années de leur pontificat : Paul VI (1963-1978), Jean-Paul II (1978-2005), Benoît XVI (2005-2013), François (2013-). Nous omettons dans cette liste le nom de Jean XXIII (1958-1963), instigateur du Concile mais qui, à notre connaissance, ne s'est pas explicitement prononcé sur les réalités ecclésiales qui, avant ou pendant la tenue du Concile, anticipaient déjà certains modèles de vie associative à caractère plurivocationnel, ainsi que le nom de Jean-Paul I[er] (1978) dont le pontificat court de trente-quatre jours ne lui a pas permis de générer d'enseignement substantiel sur le sujet qui nous occupe.

encore que les papes visés, à l'exception de François, ont tous été, à des titres divers, présents et actifs au Concile[157].

Paul VI s'est-il explicitement exprimé sur le sujet qui nous occupe ? La question est litigieuse. Benoît Malvaux semble le croire, en référence à un discours de Paul VI, en 1975, au Renouveau charismatique, où ce dernier aurait qualifié le phénomène étudié de « chance pour l'Église et pour le monde »[158]. Pour les raisons évoquées plus bas, il ne nous semble guère possible d'aller dans le sens de Malvaux. Par conséquent, nous pensons qu'il est plus

---

157 Giovanni Battista Montini, comme archevêque de Milan, puis, comme pape Paul VI. Albino Luciani, en tant qu'évêque de Vittorio Venetto. Karol Wojtyła, à titre d'évêque, puis archevêque, de Cracovie. Et enfin, Joseph Ratzinger, à titre d'expert théologique (*peritus*), attaché au cardinal-archevêque de Cologne, Joseph Frings.

158 « La vie religieuse en Europe occidentale, écrit Malvaux, est aujourd'hui durement touchée par la diminution des vocations et le vieillissement inexorable de ses effectifs. Parallèlement, on assiste à un essor des communautés nouvelles et des nouveaux mouvements, que Paul VI, dans son célèbre discours de 1975 au Renouveau charismatique, qualifiait déjà de "chance pour l'Église et pour le monde" [note 2 : Voir *La Documentation catholique*, 57, 1975, p. 563] » (Benoît MALVAUX, « Vie religieuse et vie consacrée aujourd'hui », *Documents Épiscopat*, Secrétariat général de la Conférence des évêques de France, nº 5, 2007, p. 3 ; *Cf.* PAUL VI, « L'Église et le Renouveau charismatique catholique. Allocution de Paul VI au Congrès international du Renouveau charismatique catholique [19 mai 1975] », *La Documentation catholique*, t. LXXII, nº 12, 15 juin 1975, p. 562-564). Vérification faite, le texte de l'allocution de Paul VI ne parle nulle part des réalités visées par Malvaux. Ce qui n'exclut pas, du reste, que des communautés ou des mouvements aient pu se trouver parmi les fidèles rassemblés à l'occasion désignée. Nous savons que le Renouveau charismatique a été un vivier important pour nombre de fondations postconcilaires. Cependant, dans le texte référé, il est avant tout question de « renouveau spirituel » et de « chance » pour l'Église en lien avec le Renouveau charismatique (p. 563). Au mieux, nous pourrions concevoir que le Pape a, de nouveau, en vue une partie de l'auditoire à qui il s'est adressé, quelques mois auparavant, lors de l'audience générale du 16 octobre 1974 (PAUL VI, « L'Église vit de la grâce. Audience générale du 16 octobre [1974] », *La Documentation catholique*, t. LXXI, nº 1663 / nº 19, 3 novembre 1974, p. 902-903) et à laquelle il fait référence dans son intervention du 19 mai 1975, en soulignant que quelques-uns de ses auditeurs étaient présents à cette occasion (p. 562). Cependant le texte de l'audience du 16 octobre 1974, traitant notamment de charismes et d'une nouvelle Pentecôte, avec renvoi à « la récente étude du cardinal J.-L. Suenens : "Une nouvelle Pentecôte ?" » (p. 903 – il s'agit de l'ouvrage suivant : Léon-Joseph SUENENS, *Une nouvelle Pentecôte ?*, Paris, Desclée de Brouwer, 1974, 271 p.), ne révèle aucunement l'identité des auditeurs en cause. L'ouvrage de Suenens, quant à lui, comprend bien un chapitre intitulé « Esprit-Saint et communautés nouvelles » (p. 159-185), mais les groupements dont il est question sont essentiellement des « communautés de base » (p. 166), des réalités communautaires « vivantes » (p. 175), notamment de spiritualité charismatique, au sein des milieux paroissiaux, et deux expériences, dites communautaires, vécues au sein du mouvement des Focolari, les « focolarini » (p. 180-182) – ce qui se rapproche, à certains égards des fondations plurivocationnelles – et dans le mouvement « Marriage Encounter » (p. 182-185). Par conséquent, ce discours de Paul VI, pas plus d'ailleurs, à notre connaissance, que ses autres discours, ne permettent de fonder l'assertion voulant que le Pape ait explicitement traité des fondations postconciliaires, du moins des communautés nouvelles plurivocationnelles au sens où nous avons défini ce concept. Pour une vue plus complète du rapport entre Paul VI et la catégorie relativement large de mouvements ecclésiaux, nous verrons l'exposé de Massimo Faggiogli, « I movimenti durante il pontificato di Paolo VI (1963-1978) », dans Massimo FAGGIOLI, « Tra chiesa territoriale e chiese personali… », p. 680-693.

sûr de voir en Jean-Paul II le premier pape qui, depuis le Concile, s'est explicitement prononcé sur les différentes réalités globalement dénommées communautés nouvelles et nouveaux mouvements ecclésiaux[159]. L'intérêt jamais démenti du Pape pour le phénomène des fondations postconciliaires n'étonne pas[160]. C'est durant son pontificat que l'on vit naître le plus grand nombre de fondations nouvelles à travers le monde[161]. Il fut l'hôte, en outre, du premier rassemblement mondial des nouveaux mouvements ecclésiaux et des communautés nouvelles, à Rome, en 1998[162], et ses propos à leur sujet, au fil des années, sont particulièrement évocateurs de la place qu'il reconnaît ou entend assigner aux fondations nouvelles dans l'Église de l'après-Concile : « chance pour l'Église », « véritable

---

159 À notre connaissance, la première évocation du phénomène visé peut être reconnue dans l'encyclique *Redemptor hominis*, en 1979. Dans la deuxième section du document, intitulée « Les premières paroles du nouveau Pontificat », le Pape parle de l'« esprit de collaboration et de co-responsabilité » croissant parmi les membres de l'Église. Traitant d'abord des prêtres, il écrit ensuite, au numéro 5 : « Cet esprit s'est étendu également aux laïcs, suscitant non seulement la confirmation des organisations d'apostolat des laïcs qui existaient déjà, mais aussi la création de nouveaux organismes ayant souvent un aspect différent et un dynamisme exceptionnel. En outre, les laïcs, conscients de leur responsabilité ecclésiale, se sont engagés volontiers dans la collaboration avec les Pasteurs, avec les représentants des Instituts de vie consacrée, dans le cadre des synodes diocésains ou des conseils pastoraux des paroisses et des diocèses. Il me faut avoir tout cela à l'esprit au début de mon pontificat, pour remercier Dieu, exprimer de vifs encouragements à tous mes Frères et Sœurs, et aussi rappeler avec une vive gratitude l'œuvre du Concile Vatican II et de mes grands prédécesseurs qui sont à l'origine de ce nouvel élan de la vie de l'Église, bien plus puissant que les symptômes de doute, d'écroulement, de crise » (JEAN-PAUL II, « Lettre encyclique "Redemptor hominis" [4 mars 1979] », *La Documentation catholique*, nº 1761 / nº 7, 1er avril 1979, p. 301-303). « Depuis lors », affirme un commentaire se rapportant à l'extrait précité, « nombreuses ont été les rencontres du Saint-Père avec les membres des différents mouvements ecclésiaux, et dans ces occasions il n'a jamais manqué de leur adresser de vifs encouragements » (S.A., « Rencontre du Pape avec les Mouvements ecclésiaux [30 mai 1998]. Les Mouvements ecclésiaux dans l'enseignement de Jean-Paul II », *L'Osservatore romano*, nº 2523 / nº 23, 9 juin 1998, p. 7).

160 Il faut noter que le cardinal Wojtyła a été consulteur du Conseil pontifical pour les laïcs dès sa création, à l'époque où ce dicastère s'appelait encore *Consilium de Laicis* (1967-1976) (http://www.laici.va/content/laici/fr/media/notizie/doc_wojtyla.html [consulté le 3 janvier 2019]). Il ne fait nul doute que, par ce biais, le futur Jean-Paul II ait été rendu sensible et informé du développement des mouvements et des associations nouvelles dans l'Église.

161 *Cf.* Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 321.

162 Cet événement, qui avait en son centre la tenue d'un congrès organisé par le Conseil pontifical pour les laïcs, s'est tenu du 27 au 30 mai 1998. *Cf.* CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS / COLLECTIF, *Don de l'Esprit. Espérance pour les hommes. Rome, Pentecôte, 30 mai 1998. Rencontre du Saint-Père avec les Mouvements Ecclésiaux et les Communautés Nouvelles*, Nouan-le-Fuzelier, Éd. des Béatitudes, 1999, 228 p. « Nous vivons vraiment aujourd'hui, disait le Pape, un événement inédit : pour la première fois, les nouveaux mouvements et les communautés ecclésiales nouvelles se retrouvent, tous ensemble, avec le Pape » (JEAN-PAUL II, « Une nouvelle étape s'ouvre devant vous : celle de la maturité ecclésiale. Discours du Pape Jean-Paul II aux Mouvements ecclésiaux et communautés nouvelles [30 mai 1998] / Dossier. Rassemblement des mouvements ecclésiaux à Rome [27-30 mai 1998] », *La Documentation catholique*, nº 2185 / nº 13, 5 juillet 1998, p. 624). *Cf.* Stanisław RYŁKO, « Mouvements ecclésiaux et communautés nouvelles dans l'enseignement de Jean-Paul II et de Benoît XVI »…, p. 19-32.

don de Dieu pour l'Église », « motif d'espérance pour l'Église et pour les hommes », « don de l'Esprit Saint pour notre époque », « nouvelle Pentecôte », « réponse, suscitée par l'Esprit Saint, à ce dramatique défi de fin millénaire, [une] réponse providentielle », « printemps de l'Église », « nouvelle saison d'associations de fidèles laïques », « grande floraison », etc.[163]. Dans cette foulée, Jean-Paul II a plusieurs fois souligné le lien existant entre Vatican II et les multiples formes de vie associative postconciliaires. Nous en rapportons quelques-unes à titre d'illustration.

Outre l'évocation rapportée de 1979, dans *Redemptor hominis*, les réalités étudiées sont directement visées par les paroles du Pape lors d'une allocution prononcée, en 1987, à l'occasion de la tenue d'un congrès international consacré aux mouvements ecclésiaux – appellation générique à laquelle sera, par la suite, adjointe celle des communautés nouvelles[164]. Il y disait : « La grande floraison de ces mouvements et les manifestations d'énergie et de vitalité ecclésiale qui les caractérisent sont à considérer certainement comme un des fruits les plus beaux du vaste et profond renouveau spirituel du dernier Concile[165] ». Lors de ce même congrès, il ajouta :

> Dans les documents conciliaires nous pouvons trouver une référence claire aux mouvements ecclésiaux, surtout là où on affirme que « l'Esprit-Saint... distribue parmi les fidèles de tous ordres des grâces spéciales qui les rendent aptes et disponibles pour assumer les diverses tâches et offices utiles au renouvellement et au développement de l'Église, suivant ce qu'il est dit : "A chacun la manifestation de l'Esprit est donnée en vue du bien commun" (1 *Co* 12, 7) » (*LG* 12). Le Christ, nous dit le Concile, « accomplit sa fonction prophétique... non seulement par la hiérarchie qui enseigne en son nom et avec son pouvoir, mais aussi par le moyen des laïcs, dont il fait pour cela ses témoins, et qu'il

---

163 Toutes ces expressions proviennent de notre revue des discours pontificaux traitant des fondations postconciliaires. Nous les retrouvons principalement dans l'*Osservatore romano*, édition française et italienne, ainsi que dans *La Documentation catholique*, pour les textes en français. Afin de ne pas alourdir inutilement notre texte, nous omettons de fournir les références bibliographiques précises de ces passages. Nous en rencontrerons un certain nombre dans les citations émaillant le reste de notre exposé.

164 Nous avons déjà traité, plus haut, de l'origine et de la signification confuse ou, du moins, polysémique et équivoque de cette expression. Nous déplorons la confusion engendrée par l'annexion de ces deux expressions et, surtout, nous estimons malheureux le manque de définitions exactes accordées à ces notions. À ce propos nous verrons, encore une fois, nos remarques et éclaircissements publiés dans : Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 338-339 et 347-363.

165 JEAN-PAUL II, « Un des plus beaux fruits du dernier Concile. Allocution à un Congrès international de mouvements ecclésiaux [2 mars 1987] », *La Documentation catholique*, t. LXXXIV, nº 1938 / nº 8, 19 avril 1987, p. 418.

> forme dans le sens de la foi et la grâce de la parole afin que la force de l'Évangile brille dans la vie quotidienne, familiale et sociale » (*LG* 35)[166].

Durant la même année, lors de l'Angelus du 23 août, traitant plus généralement des associations et des mouvements de laïcs[167], anciens et nouveaux, Jean-Paul II affirmait :

> La vie associative du laïcat est un des grands thèmes auxquels le Concile a prêté beaucoup d'attention, gardant à l'esprit la ligne constante de l'histoire de l'Église et l'expérience des temps modernes, qui ont vu naître et se diffuser, spécialement depuis la deuxième moitié du siècle dernier, de nombreuses organisations d'apostolat, différentes dans leur esprit, dans leur forme, dans leur rayon d'action. Vatican II a voulu donner à ce phénomène une forte impulsion, sur la trace des orientations ecclésiologiques et pastorales alors mûries. C'est pourquoi il a expressément reconnu le droit des laïcs à créer des associations et à en avoir la responsabilité, soulignant leur juste autonomie, justifiée par le lien naturel avec la fonction hiérarchique (cf. *AA* 19 ; *LG*, n. 37). Il a stimulé toutes les énergies, il a indiqué des limites, il a fourni des directives. […] À côté de l'associationnisme traditionnel, et parfois à partir de ses racines mêmes, ont germé des mouvements et des alliances nouvelles, avec des physionomies et des finalités spécifiques : la richesse et la multiplicité des ressources que l'Esprit Saint insuffle dans le tissu ecclésial est si grande, de même que la capacité d'initiative et de générosité de notre laïcat[168].

---

166 JEAN-PAUL II, « Un des plus beaux fruits du dernier Concile… », p. 418.

167 Nous avons déjà mentionné dans notre présentation des communautés nouvelles plurivocationnelles que celles-ci comportent, dans bien des cas, une majorité de membres laïques, alors que c'est toujours le cas pour la catégorie des nouveaux mouvements ecclésiaux. Il s'agit d'un des critères qui permet de distinguer la catégorie des « communautés nouvelles » de la catégorie des « nouveaux mouvements ecclésiaux ». *Cf.* Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 356.

168 JEAN-PAUL II, « Associations et mouvements de laïcs comme facteurs d'enrichissement de la communion et de la mission de l'Église [Angelus Domini de Castel Gandolfo, 23 août 1987] », *L'Osservatore romano*, nº 1967 / nº 34, 25 août 1987, p. 3. Le droit d'association des fidèles dont il est question dans ce passage a trouvé une concrétisation canonique, en 1983, spécifiquement au canon 299, § 1 du *CIC* qui affirme : « Les fidèles ont la liberté de constituer des associations par convention privée conclue entre eux, pour poursuivre les fins dont il s'agit au can. 298, § 1, restant sauves les dispositions du can. 301, § 1 ». Ce droit a été explicitement proclamé au concile Vatican II, par *PO* 8 (sur les « associations sacerdotales ») et *AA* 19 (sur les « associations d'apostolat » et, en particulier, le droit des laïques de « fonder des associations ») et 24 (sur les « initiatives apostoliques qui doivent leur origine au libre choix des laïcs » et sur la « nécessaire faculté d'agir de leur propre initiative » qui leur est reconnue). *LG* 37, pour sa part, traite plus globalement de la relation des laïques avec la hiérarchie en soulignant, en particulier, le devoir des pasteurs de « reconnaître et promouvoir la dignité et la responsabilité des laïcs dans l'Église […] leur laissant la liberté et la marge d'action, stimulant même leur courage pour entreprendre de leur propre mouvement ». Les fondations postconcilaires se sont largement prévalues de ce droit.

Dans cette même veine, en 1988, dans l'exhortation apostolique post-synodale *Christifideles laici*, Jean-Paul II traita de l'essor de l'associationnisme laïc. Il parla même d'une « nouvelle saison d'association de fidèles laïcs[169] », en référence au buissonnement néocommunautariste de l'après-Concile. Le Pape relie cette éclosion à l'impulsion donnée par Vatican II, particulièrement au regard de la place et du rôle des laïques dans l'Église. Il s'exprime dans ces termes :

> De nos jours, dans une effusion renouvelée de l'Esprit de la Pentecôte, arrivée avec le Concile Vatican II, l'Église a vu mûrir en elle un sentiment plus vif de son caractère missionnaire […]. Le regard fixé sur l'après-Concile, les Pères synodaux ont pu constater de quelle façon l'Esprit a continué de rajeunir l'Église, en suscitant en elle de nouvelles énergies de sainteté avec la participation de nombreux fidèles laïcs. Nous en trouvons un témoignage, entre autres, dans le nouveau style de collaboration entre prêtres, religieux et fidèles laïcs ; […] dans la floraison vigoureuse de groupes, d'associations, de mouvements de spiritualité et d'engagement ; […]. Au cours de ses travaux, le Synode a fait sans cesse référence au Concile Vatican II […]. En vérité, le défi que les Pères synodaux ont relevé a été celui de bien tracer les routes précises afin que la splendide « théorie » du laïcat, formulée par le Concile, puisse devenir une authentique « pratique » ecclésiale. D'un autre côté, certains problèmes s'imposent par un certain caractère de « nouveauté » ; au point qu'on peut les qualifier de post-conciliaires, au moins au sens chronologique […]. Parmi ces problèmes, il faut mentionner […] la diffusion et la croissance de nouveaux « mouvements » à côté d'autres formes d'associations de laïcs […][170].

Dans l'exhortation post-synodale *Vita consecrata*, en 1996, faisant suite à la IX^e^ Assemblée générale du Synode des évêques, tenue deux ans plus tôt, le Pape traite, au numéro 12, des « Nouvelles expressions de la vie consacrée ». Ce passage, sans établir de lien causal entre le Concile et les nouvelles communautés, souligne néanmoins la convergence de ces deux éléments. Jean-Paul II écrit en ce sens : « L'éternelle jeunesse de l'Église continue à se manifester aujourd'hui encore : dans les dernières décennies, après le Concile œcuménique Vatican II, on a vu apparaître *des formes de vie consacrée nouvelles ou renouvelées*[171] ».

---

169 JEAN-PAUL II, « Exhortation apostolique post-synodale *Christifideles laici*… », p. 168 ou n^o^ 29b.

170 JEAN-PAUL II, « Exhortation apostolique post-synodale *Christifideles laici*… », p. 154 ou n^o^ 2.

171 JEAN-PAUL II, « Exhortation apostolique post-synodale *Vita consecrata*… », p. 354.

Enfin, toujours chez Jean-Paul II, en 1998, dans le cadre du premier congrès mondial des nouveaux mouvements ecclésiaux et des communautés nouvelles, évoqué plus haut, c'est à l'aide de l'image printanière que le pape exprime le lien conciliaire. Il affirmait que les « mouvements ecclésiaux » – parmi lesquels le contexte du congrès invite expressément à inclure les communautés nouvelles –, « représentent un des fruits le plus significatifs du printemps de l'Église déjà annoncé par le Concile Vatican II[172] ». Ailleurs, mais toujours dans ce même cadre, il affirma de nouveau que « les Mouvements et les Communautés nouvelles, expressions providentielles du nouveau printemps suscité par l'Esprit avec le Concile Vatican II, constituent une annonce de la puissance de l'amour de Dieu[173] ».

Au long pontificat de Jean-Paul II succéda celui de Benoît XVI. Plus court que son prédécesseur, le pontificat de Benoît XVI vit néanmoins se tenir, à Rome, un second rassemblement mondial des mouvements ecclésiaux et communautés nouvelles[174], en plus d'un certain nombre de rencontres et d'événements subséquents consacrés à ces réalités[175]. En ce qui les concerne, il ne faut pas oublier non plus que l'expérience personnelle de Joseph Ratzinger et les fonctions qu'il a occupées avant son accession au Siège de Pierre, l'avaient déjà mis en contact avec ces réalités[176]. Les liens qu'il tisse entre Vatican II et les

---

172 JEAN-PAUL II, « Les Mouvements sont un des fruits du printemps de l'Église… », p. 621.

173 JEAN-PAUL II, « Une force qui vient d'en haut. Homélie du Saint-Père en la solennité de la Pentecôte [dimanche 31 mai 1998] », *L'Osservatore romano*, nº 2522, nº 22, 2 juin 1998, p. 2.

174 Ce rassemblement, qui se tint, encore une fois, dans le cadre d'un congrès organisé par le Conseil pontifical pour les laïcs, eut lieu du 31 mai au 2 juin 2006. *Cf.* CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS / COLLECTIF, *La beauté d'être chrétien. Les mouvements dans l'Église. Actes du II^ème^ Congrès mondial des mouvements ecclésiaux et des communautés nouvelles. Rocca di Papa, 31 mai - 2 juin 2006 / Rencontre avec le Saint-Père Benoît XVI. Vêpres de la veille de la Pentecôte. Place Saint-Pierre, 3 juin 2006*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, nº 11, 2007, 242 p.

175 Nous pouvons penser, parmi d'autres événements, au séminaire d'études pour les évêques consacré au thème « Pasteurs et mouvements ecclésiaux », organisé par le Conseil pontifical pour les laïcs en 2008, occasion où le Pape prit la parole. *Cf.* CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS [PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS] / COLLECTIF, *Pasteurs et mouvements ecclésiaux. Séminaire d'études pour évêques [Rocca di Papa, 15-17 mai 2008]*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, coll. « Laïcs aujourd'hui », nº 14, 2010, 222 p.

176 À ce propos, il est intéressant de noter le mot d'introduction prononcé par Mgr Stanisław Ryłko, secrétaire du Conseil pontifical pour les laïcs, à l'occasion d'un dialogue entre le Préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi et une assemblée d'évêques réunie pour étudier le thème des nouveaux mouvements et des nouvelles communautés : « *Éminence, lorsqu'on lit ce que vous écrivez sur les mouvements, on sent derrière cela votre expérience directe. Vous avez une connaissance de ces réalités non seulement théorique, mais également pratique. Pourriez-vous nous dire quelque chose de votre expérience personnelle avec les mouvements ecclésiaux, dans quelles circonstances vous les avez*

fondations postconciliaires apparaissent fréquemment dans son discours. En 2007, par exemple, le Pape parlait d'une « vaste floraison d'associations, de mouvements et de nouvelles réalités ecclésiales suscitées de manière providentielle par l'Esprit Saint dans l'Église après le Concile Vatican II[177] ». Un an plus tard, dans le cadre d'un séminaire d'étude pour les évêques, le Pape affirma encore :

> Les mouvements ecclésiaux et les communautés nouvelles sont une des nouveautés les plus importantes suscitées par l'Esprit Saint dans l'Église par la mise en œuvre du Concile Vatican II. Ils se multiplièrent en effet à l'abri des assemblées conciliaires, surtout dans les années qui le suivirent, dans une période chargée de promesses enthousiasmantes, mais également marquée par des épreuves difficiles. Paul VI et Jean-Paul II surent accueillir et discerner, encourager et promouvoir l'irruption inattendue des nouvelles réalités laïques

---

connus, ce qui vous a frappé dans ces nouvelles réalités, en quoi consiste la nouveauté dont on parle tant ? ». Et le cardinal Ratzinger, collectant ses souvenirs, se remémore une époque, celle de l'après-Concile, où, à l'instar de Karl Rahner, on parlait en certains lieux d'« hiver de l'Église » (*Winterlicher Zeit*). C'est dans ce contexte, poursuit le Cardinal, que « l'Esprit Saint créait un nouveau printemps […]. […] j'ai réellement salué la nouveauté des mouvements comme un geste du bon Dieu : je voyais que le Concile portait ses fruits […] » (Joseph RATZINGER, « Dialogue avec le cardinal Joseph Ratzinger », dans CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS [PONTIFICIUM CONCILIUM PRO LAICIS] / COLLECTIF, *Les mouvements ecclésiaux dans la sollicitude pastorale des évêques*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, coll. « Laïcs aujourd'hui », nº 4, 2000, p. 223 et 225 ; *cf.* Karl RAHNER, *Faith in a Wintry Season: Conversations and Interviews with Karl Rahner in the Last Years of his Life*, Paul IMHOF, Hubert BIALLOWONS (dir.) et Harvey EGAN (éd. traduction), New York, Crossroad, 1990, p. 2, 5, 35, 39, 75, 189-190 et 199 [Traduction anglaise de : *Glaube in winterlicher Zeit: Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1986, 248 p.]). Avant cela, dans une série d'entretiens réalisés en 1985, le thème du Concile et de celui des fondations nouvelles avait été abordé et commenté par Joseph Ratzinger : « *L'espérance des "Mouvements"*. Mais, demandè-je [*sic*] avec inquiétude, votre image négative de la réalité de l'Église de l'après-Concile ne laisse-t-elle pas place à quelque élément positif ? ». À la question posée, le cardinal Ratzinger répondit : « Ce qui est signe d'espoir dans l'étendue de toute l'Église – précisément aussi au milieu de la crise de l'Église dans le monde occidental –, c'est l'éclosion de nouveaux mouvements que personne n'a planifiés, auxquels personne n'a fait appel, mais qui proviennent simplement de la vitalité intérieure même de la foi. En eux se dessine – bien que sans aucun bruit – ce qui ferait songer à une aurore de Pentecôte dans l'Église » (Joseph RATZINGER et Vittorio MESSORI, *Entretien sur la foi*, Paris, Fayard, 1985, p. 45 et 47). Il s'agit, selon Josef Clemens, de la première fois où Joseph Ratzinger « prend publiquement position sur les mouvements ecclésiaux » (Josef CLEMENS, « Le Pape Ratzinger et les mouvements »…, p. 181). En 2010, Benoît XVI reprendra, encore une fois, l'image contrastée de l'hiver caractérisant l'Église postconcilaire versus le printemps suscité par l'éclosion des fondations nouvelles (BENOÎT XVI, « Redécouvrir la paternité épiscopale. Discours de Benoît XVI aux évêques du Portugal [Fatima, 13 mai 2010] », *La Documentation catholique*, nº 2447 / nº 11, 6 juin 2010, p. 533).

177 BENOÎT XVI, « "Aller dans le monde entier, apporter la vérité, la beauté et la paix". Audience au pèlerinage promu par la Fraternité "Communion et Libération" [24 mars 2007] », *L'Osservatore romano [éd. française]*, nº 14 / 2976, 3 avril 2007, p. 5.

> qui, sous des formes diverses et surprenantes, redonnaient vitalité, foi et espérance à toute l'Église[178].

Enfin, toujours en 2008, s'adressant aux représentants du Renouveau charismatique catholique, Benoît XVI reprit, dans des termes presque identiques, les propos déjà tenus par Jean-Paul II : « Le Concile Vatican II, dans différents documents, fait référence aux mouvements et aux nouvelles communautés ecclésiales, en particulier dans la constitution dogmatique *Lumen gentium* où nous lisons : "Ces grâces, des plus éclatantes aux plus simples et aux plus largement diffusées, doivent être reçues avec action de grâce et apporter consolation, étant avant tout ajustées aux nécessités de l'Église et destinées à y répondre" (n. 12)[179] ».

L'actuel pontife, François, a lui aussi pris acte du phénomène ecclésial postconciliaire. Sur ce plan, nous pouvons noter deux événements d'importance. Le premier consiste en une rencontre organisée à l'intention des mouvements, nouvelles communautés et associations ecclésiales diverses, à l'occasion de la Pentecôte, les 18 et 19 mai 2013, dans le cadre de l'Année de la foi[180]. Puis, une seconde rencontre s'est tenue, encore à Rome, du 20 au 22 novembre 2014, dans le cadre du troisième congrès mondial des mouvements ecclésiaux et des communautés nouvelles, dans la foulée des deux congrès précédents, sous le thème « La joie de l'Évangile : une joie missionnaire »[181]. Dans les deux cas, d'après la connaissance que nous avons du dossier, nous n'avons pas été en mesure d'identifier de

---

178 BENOÎT XVI, « Prudence et patience pour accompagner les mouvements. Audience aux participants au séminaire d'étude pour les évêques promu par le Conseil pontifical pour les laïcs [17 mai 2008] », *L'Osservatore romano*, nº 22, 3 juin 2008, p. 5.

179 BENOÎT XVI, « Sauvegarder l'identité catholique. Conserver un lien étroit avec le Pape et les évêques. Audience aux représentants du Renouveau charismatique catholique [31 octobre 2008] », *L'Osservatore romano [éd. française]*, nº 46, 18 novembre 2008, p. 4.

180 Un dossier complet, rendant compte de cet événement et des discours qui furent prononcés à cette occasion, a été publié par le journal du Vatican : [DOSSIER], « Solennité de Pentecôte et Journée des mouvements, des nouvelles communautés et des associations pour l'Année de la foi. Une Église qui va à la rencontre de tous », *L'Osservatore romano [éd. française]*, nº 21, jeudi 23 mai 2013, p. 1 et 6-11. Nous retrouvons également le texte français des discours du pape François dans *La Documentation catholique*, nº 2511, juillet 2013, p. 51-59.

181 Organisée, une nouvelle fois, par le Conseil pontifical pour les laïcs, nous retrouvons un compte-rendu complet de cette rencontre sur le site internet : http://www.laici.va/content/laici/fr/eventi/altri-eventi/iii-congresso-mondiale-dei-movimenti-ecclesiali-e-delle-nuove-co.html (consulté le 3 janvier 2019). Nous y retrouvons l'ensemble des interventions publiques qui prirent place dans ce cadre, y compris celles du pape François.

passages clefs où le pape François relie les fondations postconciliaires au concile Vatican II[182].

⁂

Le rapide survol des discours pontificaux relatifs aux fondations postconciliaires et des liens que les différents papes concernés ont établis entre ce phénomène et le concile Vatican II, nous permet, à l'instar des paroles d'Olivier Landron, de repérer un certain nombre de convergences thématiques en plus d'établir un lien, direct ou indirect, entre les deux éléments. Encore faut-il, cependant, évaluer les implications et considérer les questions qui se rapportent à de telles conjonctions.

2.2.2.2 IMPLICATIONS ET QUESTIONS AU REGARD DE LA FILIATION CONCILIAIRE

En effet, deux thématiques primordiales gagnent à être clarifiées. La première regarde les implications et les questions touchant à la filiation entre le Concile et les fondations postconciliaires, notamment celles de type plurivocationnel, sur le plan de l'histoire (A), la seconde regarde les mêmes items, mais considérés sur le plan théologique (B). Dans les deux cas, nous choisissons de parler de « filiation », terme qui postule l'existence d'un lien, dont la nature exacte devra être précisée, mais qui va dans le même sens que l'analogie matricielle que nous avons employée au sujet de la relation entre les communautés nouvelles plurivocationnelles et l'Église. Dans le cas présent, il est postulé qu'il existe un lien de descendance entre le Concile et les fondations visées dans l'ordre d'une succession

---

[182] Tout au plus, le Pape se réfère à la distance chronologique qui sépare le moment où l'on vit apparaître les premières fondations – c'est-à-dire principalement au tournant et après le Concile –, et la période actuelle. C'est en ce sens qu'il affirme que « les Mouvements et les Nouvelles communautés […] sont désormais en chemin vers la phase de la maturité ecclésiale » (FRANÇOIS, « La voie de la patience. Discours aux mouvements et aux nouvelles communautés [samedi 22 novembre 2014] », *L'Osservatore romano* [éd. française], nº 49, 4 décembre 2014, p. 21). Jean-Paul II et Benoît XVI s'étaient exprimés dans le même sens. Sur ce thème, qui englobe le pontificat de François, nous renvoyons à l'article de Luc FORESTIER, « Les "critères d'ecclésialité" de Jean-Paul II au pape François… », particulièrement aux pages 56 à 60. Nous devons souligner qu'il ne nous a pas été possible de procéder à une analyse aussi systématique des propos du pape François comparativement au traitement que nous avons réservé aux discours des Pontifes précédents. Il se peut donc qu'une affirmation allant dans le sens d'un lien entre les fondations postconciliaires et le Concile nous ait échappé. L'exercice se voulant illustratif des liens établis par les différents papes entre Vatican II et les communautés nouvelles, dont les fondations plurivocationnelles, cette carence ne porte pas à conséquence.

où les réalités secondes sont issues, de quelque manière, de la première[183]. Précisons que sur les deux plans traités, nos considérations visent avant tout à délimiter le cadre, ses contours et son contenu, dans lequel est inscrit notre recherche. En traitant des implications et des questions historiques et théologiques, nous présenterons, d'une part, les options qui nous semblent les plus justes à ces égards et, d'autre part, nous indiquerons, ici et là, que des recherches plus approfondies devront encore être menées sur certains sujets abordés. La réflexion présentée est donc tout à la fois assertive et critique.

A) Une filiation historique indirecte

Les communautés nouvelles plurivocationnelles sont-elles un « fruit » du concile Vatican II, comme l'affirmait Jean-Paul II, à l'instar des communautés elles-mêmes ? S'il existe un quelconque rapport entre un fruit et son arbre, alors il faut répondre oui. Par contre, comment concilier, toujours à partir des discours rapportés, l'idée que ces communautés se multiplièrent à l'abri des assemblées conciliaires ou encore que le Concile, dans différents documents, surtout *Lumen gentium*, fait référence aux mouvements et aux nouvelles communautés, puis l'idée contraire que ces mêmes communautés ont surgi de manière inattendue ou non planifiée ? Sur le strict plan historique, nous voyons qu'un chantier s'ouvre aux spécialistes de ce domaine. Il faudrait faire enquête – à moins que cela n'ait déjà été fait, sans que cela n'ait été porté à notre connaissance[184] – sur les éventuels

---

183 « Filiation », dans *Le nouveau Petit Robert*…, p. 1045.

184 En effet, à notre connaissance, relativement peu d'études ont été consacrées aux liens historiques entre le concile Vatican II et les communautés nouvelles, notamment de type plurivocationnel. Nous en avons notamment pris conscience à l'occasion du colloque international « Les religieux et le concile Vatican II », auquel nous avons pris part, à Rome, du 12 au 14 novembre 2014. Au terme de ce colloque, réunissant en grande partie des historiens de même qu'un certain nombre de théologiens, il fut souligné que l'une de pièces manquantes au tableau brossé dans le cadre de ce colloque était celui des liens historiques entre les fondations plurivocationnelles et le concile Vatican II. Sur cette question nous renvoyons à notre article : Rick VAN LIER, « Vatican II et la vie religieuse. Retour sur le colloque international de Rome », *En son Nom. Vie consacrée aujourd'hui*, novembre-décembre 2015, vol. 73, n° 5, p. 226-236, en particulier les pages 234 et 235. Les actes de ce colloque ont été publiés sous la titre : Christian SORREL (dir.), *Le concile Vatican II et le monde des religieux (Europe occidentale et Amérique du Nord, 1950-1980)*, actes du colloque international de Rome (12-14 novembre 2014), Lyon, Laboratoire de Recherche Historique Rhône-Alpes (LARHRA, UMR 5190), coll. « Chrétiens et Sociétés », Documents et Mémoire n° 36, 2019, 400 p. Brendan Leahy semble aller dans le même sens en affirmant : « Though the Council did not deal specifically with ecclesial movements, conciliar doctrine became crucial to recognizing their place in the Church. […] Research needs to be done on how the existence of movements impacted the Council. Nevertheless, the canonist Gianfranco Ghirlanda has

liens personnels qu'il y aurait eu, par exemple, entre certains acteurs influents du Concile, pères ou experts, nous pourrions penser, par exemple au cardinal Suenens, et des figures fondatrices d'associations plurivocationnelles préconciliaires, comme Marthe Robin et les Foyers de Charité ou encore Chiara Lubich et le Mouvement des Focolari, rencontres probables qui auraient, d'une manière ou d'une autre, influé sur les orientations du Concile[185]. Il est clair, et nombre d'études le démontrent, que le Concile n'est pas sorti *ex*

---

remarked that they were moving in directions being pointed out by the Spirit, and so the Council assembly, as an event of the same Spirit, "could not but make its own these directions" [citation tirée de l'introduction au volume de Christoph HEGGE, *Il Vaticano II e i movimenti ecclesiali. Una recenzione carismatica*, Roma, Città Nuova Editrice, coll. « Contributi di teologia », 2001, p. 9] » (Brendan LEAHY, *Ecclesial Movements and Communities…*, p. 34). Cela dit, nous tenons néanmoins à souligner l'existence d'excellentes études, ayant un lien tantôt direct tantôt indirect avec les fondations plurivocationnelles, consacrées au développement du laïcat, notamment sous la mouvance de l'Action catholique, à partir de la moitié du XX^e^ siècle. Massimo Faggiogli, qui a consacré plusieurs ouvrages à la thématique conciliaire en lien avec les mouvements ecclésiaux, réfléchit précisément dans le sens précédemment défini : « Nell'imagine attuale dei movimenti ecclesiali, essi si identificano come frutti, se non "i frutti" per eccellenza del concilio Vaticano II. In realtà, se la cesura epocale del concilio non può essere messa in discussione neppure per la storia dei movimenti, l'esperienza movimentistica cattolica affonda le radici in un substrato precedente, che risale fino all'inizio del secolo XX. Nei decenni successivi ai primi esordi […] il ruolo centrale dell'Azione Cattolica nella chiesa dei Pii [Pio XI e Pio XII] furono per molti versi all'origine del contemporaneo sviluppo dei movimenti ecclesiali » (Massimo FAGGIOLI, « Tra chiesa territoriale e chiese personali… », p. 678). Dans cette même veine, nous verrons également : Catherine MASSON, *Les laïcs dans le souffle du Concile,* Paris, Cerf, coll. « Histoire », 2007, p. 228-264 ; Catherine MASSON, « Le Concile Vatican II et les laïcs », *Mélanges de sciences religieuses*, t. 62, n^o^ 4, 2005, p. 45-64 ; Catherine MASSON, « De l'Action catholique aux communautés nouvelles : les transformations de l'apostolat des laïcs en France », dans Catherine MASSON, *Les laïcs dans le souffle du Concile,* Paris, Cerf, coll. « Histoire », 2007, p. 228-264 ; Ludovic LALOUX, *Passion, tourment ou espérance ?...,* p. 171-201.

185 Si nous considérons la question sous l'angle du laïcat et des mouvements ecclésiaux nés avant le Concile (Cursillos de Cristianidad, Foyers de Charité, Légion de Marie, Focolari, Schönstatt, etc.), des liens peuvent sans doute être démontrés. C'est, entre autres, ce que mentionne Brendan Leahy lorsqu'il note que des personnes laïques, hommes et femmes, dont nombre étaient impliqués dans différents mouvements laïques, avaient été invités comme observateurs (*auditors*) au Concile (Brendan LEAHY, *Ecclesial Movements and Communities…*, p. 34). Cependant, suivant les distinctions que nous avons cru bon d'apporter entre la catégorie des nouveaux mouvements ecclésiaux et des communautés nouvelles plurivocationnelles (Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 347-362), ces dernières ne furent pas directement traitées au Concile. Dans une certaine mesure, les mouvements précédents non plus d'ailleurs. Du moins pas explicitement. C'est que souligne Faggiogli : « Il concilio Vaticano II convocato da Giovanni XXIII venne dopo un pontificato, quello di Pio XII, che aveva confermato ed esaltato il favore date dal predecessore Pio XI all'Azione Cattolica. Sulla scia degli sviluppi della teologia del laicato che in Europa fin dagli anni Quaranta aveva posto l'attenzione sulla relazione tra ruolo dei laici, missione della chiesa ed ecclesiologia, il concilio fu historicamente contestuale alla nascita e alla crescita di alcuni dei movimenti ecclesiali ora tra i più visibili e riconosciuti. Ma il legame tra concilio e movimenti è più complesso di quanto spesso non si riconosca. Infatti, l'assise conciliare non affrontò direttamente il fenomeno dei movimenti ecclesiali, che non si erano ancore manifestati con le caratteristiche di pluralità e di forza oggi così evidenti. Il Vaticano II tematizzò alcuni aspetti della vita dei movimenti in relazione alla teologia del laicato et all'apostolato dei laici, più che collegandosi alla ricca esperienza preconciliaire dei movimenti teologico-spirituali-patristico, liturgico, biblico, ecumenico » (Massimo FAGGIOLI, « Tra chiesa territoriale e chiese personali… », p. 678).

nihilo, pas plus que les fondations plurivocationnelles qui ont vu le jour durant la période postconciliaire[186]. Cependant, il nous semble exagéré de purement et simplement entrevoir les liens entre le Concile et les fondations plurivocationnelles nées après Vatican II en termes de relation causale, *post hoc, ergo propter hoc*, à cause de ceci, cela. Autrement dit, nous nous distancions de l'idée qu'il existerait entre les deux réalités traitées un lien de filiation historique de type direct. Nous plaidons plutôt, en nous adossant à plusieurs auteurs qui vont en ce sens, pour une vision qui prône une filiation historique indirecte, c'est-à-dire qui prend en considération la large palette des médiations historiques et le contexte postconciliaire qui, du point de vue social et ecclésial, fut propice à l'éclosion de nouvelles formes de socialités ecclésiales et ont contribué à accueillir favorablement, quoique non sans discernement, nombre d'innovations religieuses au sein de l'Église.

Parmi ceux qui récusent une vision trop simpliste et immédiate des liens qui unissent le Concile et les fondations plurivocationnelles, nous retrouvons Giancarlo Rocca. Ce dernier écrit :

> On connaît un certain nombre de nouvelles communautés créées avant le concile Vatican II, mais la majeure partie d'entre elles sont nées après le Concile et continuent à fleurir encore aujourd'hui. D'où l'opinion généralement répandue que les nouvelles communautés sont un effet du Concile qui aurait ouvert la porte pour un *aggiornamento* de la vie religieuse. Cette opinion a pourtant besoin d'être précisée. Il convient en effet de se demander si l'on a affaire à un *aggiornamento* de la vie religieuse demandé par le Concile ; ou, au contraire, à la naissance d'un nouveau type de vie religieuse, un peu comme il est advenu au Moyen Âge avec les Ordres mendiants, avec les Ordres de Clercs réguliers aux alentours du concile de Trente, avec les congrégations religieuses après la Révolution française et avec les instituts séculiers après la Première Guerre mondiale, et donc indépendamment du Concile, comme un de ces grands mouvements qui, de temps à autre, surgissent dans le cours de l'histoire de la vie religieuse. Si cette seconde hypothèse semble la plus objective, on

---

[186] C'est une chose que note, entre autres, Massimo Faggiogli : « Especially during and after the pontificate of John Paul II, it is beyond dispute that the "new Catholic movements" have a central place in the contemporary Catholic Church. […] The deeper history of the "movements", however, begins with the "reform movements" (biblical movements, liturgical movement, patristic renewal, ecumenical movement) that renewed Catholic theology and made possible the crucial changes of Vatican II. These movements developed much of what would become the theology of Vatican II, but they were eventually absorbed by Vatican II : most of their protagonism and vitality in the pre-Vatican II Catholicism was transformed (or, according to some, got lost) during the implementation of the reforms of the council » (Massimo FAGGIOLI, « Inclusion and Exclusion…», p. 199). Nous retrouvons des considérations semblables chez Laurent VILLEMIN, « L'éclosion des nouveaux mouvements… », p. 368.

> comprend mieux les incertitudes et les difficultés qu'il y a à reconnaître une nouvelle forme de vie religieuse[187].

L'opinion, parfois rapidement énoncée, dont parle Rocca, a, en effet, besoin d'être précisée. Nombre d'auteurs apportent ces précisions et les expriment avec nuance. La plupart se rencontrent dans l'idée que le Concile, comme événement[188], comme style[189] et comme

---

187 Giancarlo ROCCA, « Tendances et nouveaux courants de la vie religieuse »… p. 151-152.

188 La dimension événementielle du Concile compte parmi les facteurs dont il faut tenir compte dans l'étude de la réception conciliaire. Hermann Josef Pottmeyer, de rapporter Gilles Routhier, le notait pertinemment, en observant que c'est à partir d'une pratique et d'une expérience de la collégialité que les évêques sont parvenus à élaborer une théologie de la collégialité : « une pratique et une expérience de la communion sont nécessaires pour qu'une ecclésiologie correspondante puisse se développer et soit acceptée. La formation de l'ecclésiologie-communion au sein de l'événement conciliaire est un exemple excellent pour l'union intime entre la pratique et l'expérience de la communion d'une part, et la réflexion théorique d'autre part » (H. J. POTTMEYER, « Continuité et innovation dans l'ecclésiologie de Vatican II. L'influence de Vatican I sur l'ecclésiologie de Vatican II et la nouvelle réception de Vatican I à la lumière de Vatican II », dans G. ALBERIGO (dir.), *Les Églises après Vatican II*, Paris, Beauchesne, coll. « Théologie historique », nº 61, 1981, p. 93 – rapporté dans Gilles ROUTHIER, « Cinquante ans après Vatican II. Que reste-t-il à mettre en œuvre ? », *La Documentation catholique*, t. CIX, nº 2489 / nº 9, 5 mai 2012, p. 440). Yves Congar, sur lequel s'appuie Routhier, observait, lui aussi, que le Concile est d'abord un « événement » (Gilles ROUTHIER, « Cinquante ans après Vatican II… », p. 438-441). Vatican II, compris dans la perspective événementielle de Congar, « ne s'oppose pas à ses enseignements ou à ses décrets et ne nous en distrait pas mais nous permet, au contraire, d'entrer dans une intelligence plus profonde des documents et de ses textes. Une herméneutique du concile, souligne Routhier, doit donc associer dans un va-et-vient incessant l'histoire du concile (le fait conciliaire), l'histoire de la rédaction de ses textes, les représentations qu'il met en circulation et ses enseignements » (Gilles ROUTHIER, *Cinquante ans après Vatican II. Que reste-t-il à mettre en œuvre ?*, Paris, Cerf, coll. « Unam sanctam. Nouvelle série », nº 5, 2014, p. 26 ; *cf.* Gilles ROUTHIER, *Vatican II. Herméneutique et réception*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet », 2006, p. 73-76).

189 La notion de « style » est nommément étudiée dans le collectif dirigé par Joseph FAMERÉE (dir.), *Vatican II comme style. L'herméneutique théologique du Concile*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam - Nouvelle série », nº 4, 2012, 312 p. De son côté, John W. O'Malley traite de cette question sous l'angle du genre, de la forme, du contenu, des valeurs ou, pour le dire sommairement, de « l'esprit du Concile » (John W. O'MALLEY, *L'événement Vatican II*, Bruxelles, Éditions Lessius, coll. « La part-Dieu », nº 18, 2011, p. 66-78). Dans cette même ligne, Gilles Routhier éveille au « geste » du Concile : « On n'a rien compris de Vatican II si on ne ressaisit pas le geste qui fonde l'ensemble de ses enseignements. Celui-ci pourrait, suivant les termes du discours d'ouverture du Concile de Jean XXIII se définir ainsi : "Présenter la doctrine d'une façon qui réponde aux exigences de notre époque". […] Considéré de cette façon, le Concile Vatican II ne peut pas être compris comme un corpus clos, un ensemble de conclusions sur lesquelles on peut désormais se reposer, des enseignements à répéter et à transmettre, des énoncés à commenter sans fin. Comme événement pentecostal, son enseignement principal est alors, au-delà de ses enseignements particuliers, de nous indiquer comment penser évangéliquement les questions actuelles de la famille humaine et, corrélativement, comment annoncer l'Évangile dans le contexte actuel. Vatican II apprend à l'Église ou, mieux, l'Église apprend à travers le Concile comment parler dans la culture actuelle, dans un monde globalisé et pluraliste. Il s'agit à la fois d'une méthode, d'une posture par rapport à son interlocuteur, d'une attitude à l'égard du monde et d'un style ou d'une forme de discours » (Gilles ROUTHIER, « Cinquante ans après Vatican II… », p. 441-442).

enseignement trouvant son expression authentique dans les textes promulgués[190], a créé un « climat » ou un « milieu » favorable aux fondations postconciliaires. C'est ce qu'affirme notamment Tony Hanna[191]. En ce sens, il n'est sans doute pas exagéré de considérer le Concile comme porteur – peut-être plus ou moins consciemment, mais non moins réellement – du germe qui, le temps venu, a donné naissance à la floraison dont parlèrent Jean-Paul II et Benoît XVI. Dans ce cas, le Concile, tel un incubateur, portait en puissance ce qui se manifestera ultérieurement en acte. C'est l'idée avancée par Bruno Secondin[192]. Plus largement encore, c'est-à-dire en dépassant tout en incluant les frontières ecclésiales, il faut aussi tenir compte du climat global, du *Zeitgeist*, qui caractérise les années postconciliaires. Massimo Faggioli situe le phénomène étudié dans une certaine vision du monde (*Weltanschauung*) typique de la période de l'histoire, notamment occidentale, dans laquelle le Concile et l'après-Concile prennent place. En termes de visions du monde, soutient-il, les nouveaux mouvements catholiques seraient plus le produit de 1968 que de Vatican II, c'est-à-dire que ces visions comportent une variété d'éléments culturels et politiques et ne sont donc pas seulement d'ordre théologique[193]. Il est vrai que, d'un côté, la

---

190 Conjointement à l'approche événementielle et stylistique du Concile, il faut indubitablement remonter à la source textuelle de Vatican II. « Il est nécessaire, écrivait Jean-Paul II, qu'ils [les textes conciliaires] soient lus de manière appropriée, qu'ils soient connus et assimilés, comme des textes qualifiés et normatifs du Magistère, à l'intérieur de la Tradition de l'Église » (JEAN-PAUL II, « Lettre apostolique *Novo millennio ineunte* [6 janvier 2001] », *La Documentation catholique*, t. XCVIII, nº 2240 / nº 2, 21 janvier 2001, p. 88 ou nº 57). Sur l'importance de « revenir aux textes eux-mêmes, de les étudier pour eux-mêmes dans leur authenticité et dans leur teneur exacte », nous verrons l'introduction de l'outil de travail des Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II. Concordance, index, listes de fréquence, tables comparatives*, Louvain, Publications du CETEDOC - Université Catholique de Louvain, 1974, p. VII-XV.

191 L'auteur cible, en particulier, l'ecclésiologie conciliaire : « […] without the renewal of ecclesiology following Vatican II and without subsequent Petrine approval, such ecclesial movements would have struggled to survive. Vatican II created an ecclesiological climate that fostered and nurtured the maturing of these fledgling new ecclesial communities. […] The new ecclesiology that emerged from Vatican II was crucial in creating a milieu that enabled the new ecclesial movements to find their voice and their identity » (Tony HANNA, *New Ecclesial Movements*..., p. 137).

192 « È di quel decennio anche la nascita e il consolidamento di nuove correnti teologiche, specie le *teologie delle prassi*. Come pure in quegli anni germogliano nuove esperienze ecclesiali, come le *comunità ecclesiali di base* e i *movimenti ecclesiali*, di cui il Concilio non aveva colto forse l'incubazione in atto » (Bruno SECONDIN, « Il Concilio Vaticano II. Varietà di ermeneutiche e nuovi approchi », dans CONFERENZA ITALIANA SUPERIORI MAGGIORI, *Il Concilio Vaticano II e la Vita Religiosa. Fedeltà e rinnovamento,* Rome, CISM, vol. 46, 2014, p. 138).

193 « *Weltanschauung*. In terms of worldviews, it can be said that the new Catholic movements are more a product of 1968 than of Vatican II [Note 6: See Massimo Faggioli, "The New Elites of Italian Catholicism: 1968 and the New Catholic Movements", *Catholic Historical Review* 98, no.1 (January 2012): 18-40]. That is to say, their worldviews reflect a variety of cultural and political elements that are

période indiquée permit, de manière générale, l'exploration de nouvelles formes de vie associatives, empruntant au passé ou à l'existant, tout comme innovant à certains égards, telles la mixité et la plurivocationnalité dans le cas qui nous occupe. Ce sont, entre autres, à ce type d'expériences que réfère le terme néerlandais *experimenten* clairement en vogue à cette époque aux Pays-Bas[194]. D'un autre côté, pour comprendre la synergie entre les fondations plurivocationnelles et certaines thématiques développées au Concile, il faut nécessairement tenir compte de ce que nombre de théologiens, dont Gilles Routhier, nomment l'« horizon d'attente » qui marque, de part et d'autre, le Concile et les destinataires-récipiendaires de son enseignement[195]. En somme, et cela intéresse au premier

---

not only theological » (Massimo FAGGIOLI, « Inclusion and Exclusion in the Ecclesiology of the New Catholic Movements »…, p. 201). Les remarques déjà faites à propos des « communautés de base » et du néocommunautarisme postconciliaire s'inscrivent dans cette même veine.

194 L'appellation typée *experimenten* est lourde de sens et d'histoire en référence à la période aussi prolifique que tumultueuse qui a marqué l'après-Concile aux Pays-Bas. En relation avec le Concile pastoral néerlandais (1966-1970) et le renouveau de la vie religieuse, H. van der Meer note que « dans cette période d'expérimentation et d'essais, on rencontre les conceptions les plus divergentes sur ce qu'est la vie religieuse » (p. 105). Il cite un cas qui se rapproche de celui des communautés nouvelles plurivocationnelles. Le rapport auquel est fait allusion dans le passage suivant est celui d'un laïc, M.P.V. Nolet, rapport synthétique des discussions nationales qui fut livré à l'occasion de la session de janvier 1970 au Concile pastoral néerlandais : « Il [Nolet] parla ensuite de la définition de la vie religieuse, à savoir d'une question fort discutée actuellement aux Pays-Bas : un Ordre ou une Congrégation peut-il aussi compter parmi ses membres des gens mariés (par là on vise surtout ceci : lorsque des membres d'un Institut s'engagent dans le mariage, peuvent-ils ou non *rester* membres de l'institut ?). Sans entrer dans le débat, l'orateur se borna à dire : "Les avis sont très partagés quant à l'état de non-mariage comme *caractéristique* de la vie religieuse". […] Comme on l'a appris par les journaux, la direction provinciale des Augustins néerlandais a publié, sous forme de note, un projet pour leur prochain chapitre provincial (mars 1970). Cette note propose une structure fédérative de la province, sous direction unique, structure qui comprendrait des hommes et des femmes, des prêtres et des laïcs, des gens mariés et des célibataires, habitant seuls ou en groupe, vivant en famille ou se rassemblant à plusieurs foyers : tous ensemble formeraient une nouvelle province augustinienne » (H. VAN DER MEER, « La vie religieuse au Concile pastoral néerlandais », *Vie consacrée*, nº 2, mars-avril 1970, p. 107 ; *Cf.* Max DELESPESSE, « Le projet des Augustins hollandais », *Courrier communautaire international*, vol. 5, nº 1, janvier-février 1970, p. 27-29 ; PROVINCIA OLANDESE DEGLI AGOSTINIANI, « Verso la fine della "vita religiosa" convenzionale ? [1. Nota per il capitolo provinciale olandese 1970; 2. La risposta della Curia generalizia agostiniana] », *Idoc internazionale. Transconfessional Documentation on Religious and Human Renewal*, nº 7, 1 aprile 1970, p. 5-13). On verra également, dans la même perspective : S. RODRIGUEZ, « Das Ordensleben im Holländischen Pastoralkonzil. Bericht und Kritische Bemerkungen », *Claretianum*, vol. XII, 1972, p. 291-345 et Cesario VAN HULST, « Olanda », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline, vol. VI, 1980, col. 704-707). Dans cette même veine, mais en relation avec les pratiques ministérielles, Schillebeeckx emploie nominalement le terme « expériences (*experimenten*) », à même le texte français (Edward SCHILLEBEECKX, *Le ministère dans l'Église. Service de présidence de la communauté de Jésus-Christ*, Paris, Cerf, 1981, p. 120 et 147).

195 Trouvant son origine chez Edmund Husserl, la notion d'« horizon d'attente » a été reprise et développée dans le monde de la littérature par Hans Robert Jauss (*cf.* Hans Robert JAUSS, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978, 305 p. ; Isabelle KALINOWSKI, « Hans-Robert Jauss et l'esthétique de

chef notre propos, s'il faut assurément tenir compte des textes conciliaires du point de vue de la réception du Concile, il faut également tenir compte de l'« esprit[196] » qui se rattache à ces mêmes textes. À titre d'hypothèse, nous serions porté à croire que dans le cas des fondations plurivocationnelles, du moins pour une partie d'entre elles, ces dernières ont pris à bras le corps certaines des intuitions fondamentales du Concile, quitte à les pousser plus loin que ce que les Pères auraient entrevu, mais en s'attachant peut être plus à l'esprit du Concile qu'à sa lettre, à savoir les textes promulgués[197]. Nous en voulons pour témoin l'auteur et fondateur déjà mentionné, Pascal Pingault. Ce dernier, en introduction de la seconde édition de son ouvrage sur les communautés nouvelles françaises, écrit :

> Après le Concile Vatican II (1962-1965), le surgissement du phénomène communautaire, tel qu'il est illustré ici, apparaît comme un exaucement concret de l'attente des Pères conciliaires. Partout dans le monde, des laïcs ont compris qu'ils étaient aussi l'Église, qu'ils avaient reçu des dons pour la construire en

---

la réception », *Revue germanique internationale*, nº 8, 1997, p. 158-159). Certains théologiens, tel Gilles Routhier, la reprennent à leur compte, notamment pour penser le processus de la réception conciliaire. Routhier affirme à ce propos que « recevoir le concile implique beaucoup plus que la réception d'un texte dont l'intention serait donnée simplement par l'histoire du texte et son insertion dans une tradition textuelle. La réception engage un horizon d'attente, des représentations du concile, tout cela ne venant pas des textes ou de l'histoire des textes, mais du contexte de réception. Ces deux éléments (l'horizon d'attente et les représentations), me semblent capitaux puisque, selon les études faites dans le domaine littéraire, ils orientent la lecture que l'on fait d'un texte » (Gilles ROUTHIER, *Vatican II. Herméneutique*…, p. 96-97). Pour un approfondissement de cette question, nous renvoyons à Gilles ROUTHIER, *Vatican II. Herméneutique*…, p. 97-114, Gilles ROUTHIER, « L'annonce et la préparation de Vatican II : Réception et horizon d'attente au Québec », *Études d'histoire religieuse*, vol. 63, 1997, p. 25-44, ainsi qu'à Gilles ROUTHIER, « Le concile Vatican II livré aux interprétations de générations successives », *Science et Esprit*, vol. 61, nos 2-3, 2009, p. 237-255. Dans ce dernier texte, l'auteur traite, entre autres, de la « mise en dialogue des horizons d'attente » au sein des générations successives : « Plutôt que de me fixer sur la transmission de l'enseignement de Vatican II, écrit-il, il me semble, dans la situation actuelle, plus urgent et à terme plus fécond de mettre en dialogue les horizons d'attente de la génération conciliaire et ceux de la génération actuelle, tentant de dégager des questions qui appartiennent à l'une et l'autre de ces générations, avec l'espérance de pouvoir amorcer, sur cette base, un dialogue constructif. En amont des conclusions du concile, il faut donc revenir au geste de la génération du concile, à ses questions, à ses problèmes et, en même temps, identifier les questions contemporaines de la nouvelle génération. On entrera alors dans un dialogue à trois termes, comme nous le propose Jauss : l'auteur (les pères conciliaires ou les théologiens du concile), l'œuvre (les textes conciliaires) et le public (la nouvelle génération) » (Gilles ROUTHIER, « Le concile Vatican II livré… », p. 250).

196 *Cf*. John W. O'MALLEY, *L'événement Vatican II*…, p. 66-78.

197 C'est, en tout cas, une idée vers laquelle pointe Brendan Leahy, se reportant en cela à Piero Coda, en soulignant que ce dernier reconnaît que nombre d'initiatives postconciliaires au sein des Églises locales à travers le monde ont conduit un grand nombre de personnes à rencontrer la lettre et l'esprit de l'ecclésiologie conciliaire (*have led many to encounter the letter and spirit of the council's ecclesiology*) (Brendan LEAHY, *Ecclesial Movements and Communities*…, p. 74).

> communion avec la hiérarchie – évêques, prêtres et diacres – et les religieux. Réuni, décidé à user de toutes ses fonctions et de tous ses charismes, le Peuple de Dieu a pris conscience de son pouvoir créateur et, comme malgré lui – nous allons le souligner par anecdote – il va s'engouffrer, parfois sans le savoir, dans cette porte ouverte par le Concile. Ainsi, poursuit Pingault, au moment où je confiais, à Rome, les premiers travaux en vue de la reconnaissance canonique de la Communauté du Pain de Vie, le Père Beyer, alors Doyen de la Grégorienne, Institut Pontifical de Droit Canon et un des plus éminents canonistes du moment, s'exclama à la lecture de ces documents maladroits : « mais c'est la mise en pratique du Concile ! ». Inutile de dire que mon passé révolutionnaire si récent et ma formation d'artiste ne m'avaient pas préparé aux finesses du droit canonique. D'autre part, je n'avais même pas lu, à cette époque, les textes du Concile…[198]

Bref, c'est en tenant compte d'un faisceau de facteurs qu'il est possible de considérer les communautés nouvelles plurivocationnelles à titre de fruits ou encore d'héritières du concile Vatican II, comme il a été maintes fois affirmé. C'est dans cette optique qu'il nous semble souhaitable de parler du lien historique des fondations plurivocationnelles au Concile en termes de filiation indirecte.

B) Une filiation théologique manifeste

Le cadre historique ayant été posé, il faut tenir compte d'un second type de filiation, complémentaire au premier, mais qui touche plus précisément aux idées avancées par le Concile, reçues et mises en œuvre par les communautés nouvelles plurivocationnelles. Cette filiation est-elle consciente ou inconsciente, explicite ou implicite ? La réalité tient sans doute de ces multiples composantes. Le témoignage de Pascal Pingault montre que dans un certain nombre de cas la filiation conciliaire est intuitive et participe d'un climat général favorisant le développement de certains modes de vie associative en phase avec les grandes orientations du Concile. Par ailleurs, il y a sans doute aussi des figures fondatrices ou des groupes initiaux qui ont, dès le départ, pris connaissance de l'enseignement de Vatican II et s'en sont explicitement inspirés. Dans les propos issus de la Communauté du Chemin Neuf, présentés plus haut, cette filiation apparaît plus nettement dans la bouche des premiers membres. Quoi qu'il en soit de la manière dont les membres des communautés

---

198 Pascal et Marie-Annick PINGAULT, *À la rencontre des communautés nouvelles*…, p. 21.

nouvelles plurivocationnelles se sont appropriés l'enseignement conciliaire, une chose est certaine : la filiation théologique réclamée est manifeste. Si elle pouvait être implicite au point de départ, l'explicitation de cette filiation s'est manifestée à un moment ou à un autre jusqu'à être pleinement reconnue aujourd'hui. C'est dans cette ligne que nous entendons inscrire la suite de notre étude. À ce propos, dès à présent, nous souhaitons mettre en exergue quelques-unes des principales composantes de la filiation théologique visée. Sans être exhaustif, nous identifions, à titre indicateur, les fils qui tissent les liens entre les deux principales réalités étudiées, l'enseignement de Vatican II au regard des fidèles et de leurs états spécifiques, puis la communion des états vécue au sein des communautés nouvelles plurivocationnelles.

C'est sans aucun doute sur le plan théologique que se vérifie la qualité de la réception, ou non, de l'enseignement conciliaire, avec ses effets structuraux et canoniques afférents. Il en est ainsi pour les fondations plurivocationnelles comme pour nombre d'autres réalités dans l'Église. Par réception, nous entendons, avec Congar,

> le processus par lequel un corps ecclésial fait sienne en vérité une détermination qu'il ne s'est pas donnée à lui-même, en reconnaissant, dans la mesure promulguée, une règle qui convient à sa vie. Il y a, dans la réception, bien autre chose que ce que les scolastiques entendent par obéissance. Pour ces derniers, elle est l'acte par lequel un subordonné règle sa volonté et sa conduite par le précepte légitime d'un supérieur, par respect pour l'autorité de ce dernier. La réception n'est pas la pure et simple réalisation du rapport *secundum sub et supra* ; elle comporte un apport propre de consentement, éventuellement de jugement, où s'exprime la vie d'un corps qui exerce des ressources spirituelles originales[199].

---

[199] Yves CONGAR, « La "réception" comme réalité théologique », dans Yves CONGAR, *Église et papauté. Regards historiques,* Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », nº 184, 1994, p. 230. Ce texte est initialement paru dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, nº 56, Paris, 1972, p. 369-403. Il s'agit d'un classique et nous nous y limiterons. Sur cette notion, singulièrement complexe, au sens où elle comporte de multiples dimensions à considérer et qu'à maints égards elle est aussi difficile à saisir, nous verrons Gilles ROUTHIER, *La réception d'un concile*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », nº 174, 1993, 265 p., en particulier le chapitre premier, « La "réception". Histoire du thème et usage du concept » (p. 15-65), ainsi que Gilles ROUTHIER, *Vatican II. Herméneutique et réception*…, 433 p., en particulier les sections intitulées « La réception dans le débat théologique actuel » (p. 46-85) et « La réception de Vatican II : une décennie de travaux et perspectives pour la recherche » (p. 87-114), où l'auteur précise notamment qu'il entend « d'abord par réception ce processus par lequel une Église locale diocésaine (ou un ensemble d'Églises locales ou un groupe ecclésial) assimile un bien qu'elle n'a pas produit elle-même et qu'elle accueille jusqu'à en faire son bien propre. L'étude de la réception comprise comme

Sur la base des témoignages et des propos rapportés plus haut, ainsi que des insistances qu'il convient de noter, nous pouvons dégager au moins trois thématiques majeures qui entrent en ligne de compte dans la saisie des fils qui tissent la filiation entre le Concile et les communautés nouvelles plurivocationnelles[200].

La première thématique a trait à l'ecclésiologie de communion ou « l'Église-communion », dont parlait Jean-Paul II, dans laquelle les « états de vie sont si unis entre eux qu'ils sont ordonnés l'un à l'autre »[201]. Cette notion, qu'il conviendrait de développer avec une ampleur plus grande que l'espace dont nous disposons ici[202], renvoie à plusieurs aspects de

---

processus d'assimilation s'intéresse alors aux agents de ce processus, aux étapes de son déploiement et à l'espace culturel dans lequel il advient. C'est là, il me semble, le sens premier du terme "réception" » (p. 88 ; *cf.* p. 139). Nous verrons également : Gilles ROUTHIER, « L'herméneutique de Vatican II. Réflexions sur la face cachée du débat », *Recherches de Science Religieuse*, t. 100, nº 1, 2012, p. 45-63, Giuseppe ALBERIGO et Jean-Pierre JOSSUA (dir.), *La réception de Vatican II*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », nº 134, 1985, 465 p. et Christoph THEOBALD, *La réception du concile Vatican II. I. Accéder à la source*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam - Nouvelle série », nº 1, 2009, 926 p.

200 Bien que ces thématiques ressortent avant tout de notre propre connaissance du milieu des communautés nouvelles plurivocationnelles et de l'enseignement de Vatican II au regard des fidèles, nous retrouvons ces mêmes éléments chez d'autres auteurs, comme Julian Porteous qui, de manière intéressante, note substantiellement ce que nous avons affirmé plus haut : « Pour apprécier la nature des mouvements ecclésiaux et leur place dans l'Église, il est utile d'explorer l'ecclésiologie qui émergea du Concile Vatican II. De manière très providentielle, le Concile prépara l'Église à accepter les nombreux mouvements qui virent le jour dans la période très difficile qui suivit. L'ecclésiologie donna à l'Église une capacité accrue pour les accueillir en son sein. Il va sans dire que beaucoup de nouveaux mouvements qui surgirent au cours de l'histoire de l'Église n'ont pas été reçus facilement. Ainsi, l'ecclésiologie du Concile Vatican II, pourrait-on dire, prépara le terrain permettant aux mouvements d'être embrassés par l'Église » (Julian PORTEOUS, *L'essor des communautés nouvelles dans le souffle de Vatican II*... », p. 101 ; *cf.* p. 101-119, chapitre portant sur « Les caractéristiques distinctives des nouveaux mouvements ecclésiaux »). Nous verrons également : Tony HANNA, *New Ecclesial Movements*..., p. 3-32 et 139-160, ainsi que Brendan LEAHY, *Ecclesial Movements and Communities*..., p. 34-43 et 73-80. Comme exemple d'études portant sur la réception conciliaire au sein d'une communauté nouvelle, mixte en l'occurrence, nous verrons : Nicolas FAVART, *Réception de l'enseignement du concile Vatican II sur la Vierge Marie par la Famille Marie-Jeunesse*, Québec, Université Laval, Faculté de théologie et de sciences religieuses, Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval dans le cadre du programme de maîtrise en théologie pour l'obtention du grade de maître ès arts (M.A.), 2008, 242 p. et Dominic LEROUZÈS, *Vatican II et les Communautés nouvelles. Réception de* Ad gentes *dans les statuts et le Livre de Vie de la Famille Marie-Jeunesse*, Québec, Université Laval, Faculté de théologie et de sciences religieuses, Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval pour l'obtention du grade de maître ès arts (M.A.), 2003, 254 p.

201 JEAN-PAUL II, « Exhortation apostolique post-synodale *Christifideles laici*… », p. 187 ou nº 55c.

202 Sur ce point, souligne Jean Rigal, « [l]e synode extraordinaire de 1985 n'a pas craint d'affirmer que "l'ecclésiologie de communion est le concept central et fondamental dans les documents du Concile". Et dans l'exhortation apostolique *Christifideles laici*, Jean-Paul II a repris cette réflexion à son compte (nº 19) ». Rigal ajoute encore : « L'idée d'Église-communion ne fait pas l'objet d'un chapitre particulier

la vie ecclésiale. Suivant Jean Rigal, nous pouvons tout particulièrement nommer : la participation de l'Église à la communion trinitaire[203], l'Église universelle, communion des Églises particulières[204], les sources de la communion, nommément la foi, les sacrements et le ministère de gouvernement pastoral[205], la communion hiérarchique[206], la communion œcuménique[207], la communion comme mission[208], la communion eschatologique[209], et

---

de l'enseignement du Concile, comme c'est le cas pour celle de l'Église-peuple de Dieu. La notion de communion ecclésiale est présente plutôt de manière diffuse mais répétée à l'intérieur des différents documents. Un examen rapide fait voir que le terme *communio* revient environ cent fois, le plus fréquemment dans la constitution dogmatique *Lumen gentium* et dans le décret *Unitatis redintegratio*. Bien entendu, la conception conciliaire de la communion ecclésiale dépasse le strict emploi du mot : elle traverse de nombreux textes, de façon plus ou moins explicite » (Jean RIGAL, *Horizons nouveaux pour l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Pastorale », 1999, p. 129). Pour une vision plus approfondie de cette thématique, nous renvoyons à l'ouvrage de Jean RIGAL, *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », nº 202, 1997, 392 p. Par ailleurs, il n'est pas inutile de souligner, avec Gilles Routhier, qu'il existe, en fait, plusieurs « perspectives ecclésiologiques » – terminologie préférable à celle, au singulier, d'« ecclésiologie conciliaire » – inhérentes à la pensée de Vatican II sur l'Église (p. 140). *Cf.* Antonio ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella « Lumen gentium »*, Bologna, Edizioni Dehoniane, coll. « Nuovi saggi teologici », nº 4, 1975, 586 p. Elle y est principalement comprise comme « sacrement du salut » (p. 140-142), comme « peuple de Dieu » (p. 142-146) et comme « communion » (p. 146-148). Cependant, de noter Routhier, « [c]es trois perspectives n'épuisent pourtant pas les perspectives ecclésiologiques offertes par Vatican II. […] On le voit, l'ecclésiologie conciliaire n'est pas une réalité simple à saisir. Vatican II – on pourrait y voir une déficience, mais peut-être aussi est-ce là sa force – offre donc à la réception plusieurs perspectives ecclésiologiques, perspectives qui ne s'excluent pas mutuellement mais qui sont souvent complémentaires, qu'il faut tenir en équilibre et qui appellent une construction cohérente » (p. 148-149). Plus spécifiquement à propos de l'ecclésiologie de Vatican II à partir de la catégorie de « communion », Routhier souligne qu'« il s'agit là d'une construction postérieure et relativement tardive », inscrite dans la proposition synthétique qui a été faite à l'assemblée extraordinaire de 1985 du synode des évêques, mais qui « n'est pas sans fondement dans les textes conciliaires eux-mêmes » (Gilles ROUTHIER, *Vatican II. Herméneutique et réception*…, p. 146-147). Pour une reprise de l'ecclésiologie de Vatican II à partir de la catégorie de « communion », nous renvoyons à Gilles ROUTHIER, *Le défi de la communion. Une relecture de Vatican II*, Montréal, Médiaspaul, coll. « Brèches théologiques », nº 18, 1994, 307 p. Nous renvoyons également à nos remarques antérieures, présentées dans l'introduction générale à notre étude, section 8.2.2.1 (…) A.

203 Jean RIGAL, *Horizons nouveaux pour l'Église*…, p. 130 et Jean RIGAL, *L'ecclésiologie de communion*…, p. 63-66.

204 Jean RIGAL, *Horizons nouveaux pour l'Église*…, p. 132 et Jean RIGAL, *L'ecclésiologie de communion*…, p. 69-72.

205 Jean RIGAL, *Horizons nouveaux pour l'Église*…, p. 133 et Jean RIGAL, *L'ecclésiologie de communion*…, p. 72-73.

206 Jean RIGAL, *Horizons nouveaux pour l'Église*…, p. 134 et Jean RIGAL, *L'ecclésiologie de communion*…, p. 73-75.

207 Jean RIGAL, *Horizons nouveaux pour l'Église*…, p. 134-135 et Jean RIGAL, *L'ecclésiologie de communion*…, p. 75-77.

208 Jean RIGAL, *Horizons nouveaux pour l'Église*…, p. 135-136 et Jean RIGAL, *L'ecclésiologie de communion*…, p. 77-78.

l'aspect qui nous occupe plus spécifiquement, la communion des fidèles[210]. L'expression elle-même, rapporte Rigal, largement utilisée par Thomas d'Aquin, ne revient qu'à deux reprises dans l'enseignement de Vatican II, dans *LG* 13b (*fideles* […] *in Spiritu Sancto communicant*) – et non 26, comme l'indique l'auteur – et, textuellement, dans *UR* 2b (*communionem fidelium*), mais ce qu'elle représente est une donnée fréquente dans les textes conciliaires, notamment avec la notion de peuple de Dieu. Dans l'enseignement conciliaire, ajoute-t-il, la communion des fidèles prend différentes formes qu'il importe de tenir ensemble[211]. Enfin, synthétisant la notion étudiée, Rigal écrit :

> L'ecclésiologie de communion valorisée par Vatican II donne un singulier relief à la vocation commune de tous les baptisés. Elle souligne la priorité du « nous ecclésial », constitué par l'ensemble du peuple de Dieu, sur toute la diversité de fonctions et de charismes. L'Église-communion ne peut s'identifier à une Église hiérarchique où quelques-uns monopolisent le pouvoir et les responsabilités. Elle recouvre, au contraire, la communauté des fidèles, c'est-à-dire tous les baptisés en tant qu'ils forment le Corps vivant du Christ. Vatican II redonne une importance décisive au baptême qui nous incorpore à l'Église (LG, n^os^ 11 et 14) et fonde « une communauté de rapports » (LG, n^o^ 32) entre les différents membres du peuple ecclésial. « Quant à la dignité et à l'activité commune à tous les fidèles dans l'édification du Corps du Christ, il règne entre tous une véritable égalité » (LG, n^o^ 32)[212].

Ce qui vient d'être mis en exergue est apparu à plus d'une occasion dans notre compte-rendu des discours *ad intra* et *ad extra* relatifs à la communion des états, vécue au sein des communautés nouvelles plurivocationnelles, dans la perspective de l'Église-communion mise de l'avant par Vatican II[213]. « La communion ecclésiale, écrit Jean-Paul II, dans un

---

209 Jean RIGAL, *Horizons nouveaux pour l'Église*…, p. 136-137 et Jean RIGAL, *L'ecclésiologie de communion*…, p. 78-79.

210 Jean RIGAL, *Horizons nouveaux pour l'Église*…, p. 130-131 et Jean RIGAL, *L'ecclésiologie de communion*…, p. 66-69.

211 Jean RIGAL, *Horizons nouveaux pour l'Église*…, p. 130-131.

212 Jean RIGAL, *Horizons nouveaux pour l'Église*…, p. 131.

213 Ce fait est notamment souligné par Piero Coda qui note « que ce n'est pas un hasard si le phénomène […] des nouvelles communautés ecclésiales et des nouveaux mouvements est contemporain de l'enseignement de Vatican II sur l'ecclésiologie du Peuple de Dieu et sur la communion » (p. 82), avant de citer Jean Beyer, dans une traduction française d'un texte en italien, qui dit que « la notion même de communion, qui est une marque distinctive de l'Église vue comme mystère par le Concile Vatican II, ne peut pas être comprise si elle n'est pas rendue visible dans l'Église vivante. Il semble que ces formes nouvelles de communion soient nées précisément pour faire comprendre et expérimenter cette communion. (…) Ce que l'Esprit a mis en lumière dans le Concile, il l'a exprimé par ce don nouveau

document s'adressant aux fidèles laïques, et dont nous avons déjà reproduit plusieurs passages, se présente […] comme une communion "organique", analogue à celle d'un corps vivant et agissant : elle se caractérise […] par la présence simultanée de la *diversité* et de la *complémentarité* des vocations et des conditions de vie, des ministères, des charismes et des responsabilités[214] ».

La seconde thématique contenue dans l'enseignement de Vatican II et mise en relief dans l'expérience des communautés nouvelles plurivocationnelles a trait à ce que le Concile nomme, dans l'intitulé du chapitre V de *Lumen gentium*, « La vocation universelle à la sainteté dans l'Église ». C'est un thème sur lequel nous reviendrons avec une certaine ampleur, notamment dans la section de notre étude traitant du rapport des religieux à la sainteté[215]. En effet, comme nous le verrons, l'Église, par son histoire passée, est fortement marquée par une conception hiérarchisante des états de perfection (*status perfectionis*), cadre dans lequel les religieux et les clercs occupent, le plus souvent, le haut de l'échelle de la sainteté au détriment des laïques et, parmi eux, tout particulièrement ceux qui sont mariés, placés d'ordinaire en infériorité qualitative en regard des premiers privilégiés. Vatican II, comme il a été souligné par plusieurs témoins ou acteurs rapportés, instaure – ou restaure – un nouvel équilibre sur ce plan, en valorisant, entre autres, l'accès des laïques à

---

dans la vie de l'Église » (p. 84 – pour la version italienne de ce passage, nous verrons : Jean BEYER, « I "Movimenti Ecclesiali" », *Vita consecrata*, vol. 23, nº 2, 1987, p. 156). « Cette constatation, poursuit Coda, confirme, entre autres, la signification profonde du caractère ecclésial des nouvelles communautés et des nouveaux mouvements : car la communion est à la fois exigence et expérience de vie ecclésiale qui doit être vécue par toutes les composantes du peuple de Dieu et doit être expérimentée concrètement en actes, dans une relation réciproque entre celles-ci afin de leur permettre de vérifier à la fois leur égale dignité de baptisés et la complémentarité de leurs diverses vocations, de leurs ministères et charismes, dans une communion organiquement et hiérarchiquement structurée. C'est ce qu'enseigne le Concile. De cette manière, les nouvelles communautés ecclésiales et les nouveaux mouvements, à côté d'autres formes d'engagement et d'autres expériences, peuvent aller à la rencontre de ce besoin d'"écoles d'ecclésiologie de communion" (selon l'heureuse expression employée par Jean-Paul II au synode de Rome). Un besoin fortement ressenti dans l'Église d'aujourd'hui pour traduire en actes les enseignements du Concile à partir de la profonde conversion à la spiritualité de communion exigée par l'image d'une Église communion » (Piero CODA, « Les nouvelles communautés ecclésiales et les nouveaux mouvements, don de l'Esprit. Une réflexion théologique », dans CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS / COLLECTIF, *Don de l'Esprit. Espérance pour les hommes. Rome, Pentecôte, 30 mai 1998. Rencontre du Saint-Père avec les Mouvements Ecclésiaux et les Communautés Nouvelles*, Nouan-le-Fuzelier, Éd. des Béatitudes, 1999, p. 83-84).

214 JEAN-PAUL II, « Exhortation apostolique post-synodale *Christifideles laici*… », p. 162 ou nº 20.

215 *Cf.* Chapitre 5, section 8.

la sainteté dans une voie chrétienne qui n'a d'égale que la perfection de la charité demandée à tous.

La troisième thématique d'importance, mise de l'avant par les communautés nouvelles plurivocationnelles et valorisée par le concile Vatican II, se rapporte à la participation de tous les fidèles, sans exception, à l'apostolat de l'Église. Longtemps dévolue aux membres du clergé et, par annexion, aux religieux, détenant un rôle éminent et exerçant même un « quasi-monopole ministériel », pour reprendre les mots d'Alphonse Borras[216], l'activité missionnaire ou apostolique de l'Église incombe désormais à tous, y compris les fidèles laïques. Cela, les fondations plurivocationnelles l'ont bien compris et elles sont même devenues, au fil du temps, des chefs de file dans le domaine de la « nouvelle évangélisation »[217]. Pour le dire autrement, reprenant, une nouvelle fois, les mots de Jean-Paul II dans *Christifideles laici*, « [l]es ouvriers de la Vigne sont tous les membres du Peuple de Dieu : les prêtres, les religieux et les religieuses, les fidèles laïcs, tous ceux qui sont à la fois objet et sujet de la communion de l'Église et de la participation à sa mission de salut. Tous et chacun, nous travaillons à l'unique Vigne du Seigneur commune à tous, avec des charismes et des ministères divers et complémentaires[218] ».

⁂

Alors qu'au point précédent nous avons pris en considération les propos tenus par les premiers acteurs concernés par le sujet qui nous occupe, les membres des communautés

---

216 Alphonse BORRAS, *Les communautés paroissiales. Droit canonique et perspectives pastorales*, Paris, Cerf, coll. « Droit canonique », 1996, p. 33.

217 « Les visées apostoliques s'ouvrent aux nécessités de la nouvelle évangélisation », peut-on lire dans *Vita consecrata*, au numéro 62b, où il est explicitement question de la composition plurivocationnelle des communautés nouvelles (JEAN-PAUL II, « Exhortation apostolique post-synodale *Vita consecrata*… », p. 375). Sur ce plan, écrit Pierre Coda, « cela saute aux yeux, les nouvelles communautés ecclésiales et les nouveaux mouvements manifestent naturellement une entière concordance avec l'appel à la "nouvelle évangélisation" lancé par Jean-Paul II ; de plus, ils font preuve d'une capacité à être des instruments efficaces de la conversion à la foi en Jésus-Christ. L'une des raisons, et non des moindres, en est leur possibilité de témoigner, en tant que communautés, du message de l'Évangile : "*Venez et voyez*" (Jn 1, 39). La baisse de l'essor missionnaire, qui semble caractériser la période post-conciliaire et qui est stigmatisée par *Redemptoris missio*, connaît une inversion au sein des nouvelles communautés ecclésiales et des nouveaux mouvements, aussi bien dans les régions de vieille tradition chrétienne qu'auprès des peuples encore à évangéliser » (Piero CODA, « Les nouvelles communautés ecclésiales… », p. 86).

218 JEAN-PAUL II, « Exhortation apostolique post-synodale *Christifideles laici*… », p. 187 ou nº 55a.

nouvelles plurivocationnelles eux-mêmes, nous venons, dans le point suivant, de rendre compte de la manière dont s'expriment divers acteurs extérieurs aux communautés visées. Ceux-ci rattachent, d'une manière ou d'une autre, les principaux thèmes de notre étude : les fondations plurivocationnelles, la communion des états, Vatican II et l'Église. Les liens diversement exprimés, souvent postulés, se révèlent, en fin de compte, avérés. En même temps, ceux-ci requièrent d'être modulés et étayés sur des bases solides. Tenant compte des perspectives historiques et théologiques rattachées à ce dossier, nous avons voulu dessiner les contours de la problématique abordée et, à l'intérieur de ce cadre, nous avons tracé les lignes qui guideront notre parcours. Il subsiste, ici et là, des questions importantes qu'il ne nous revient pas de traiter dans le présent contexte. Cependant, celles-ci nous font entrevoir l'existence, et parfois la persistance, de questionnements réels auxquels les confusions et les tensions expérimentées au sein d'un certain nombre de communautés nouvelles plurivocationnelles ne sont pas étrangères. C'est ce que nous illustrerons dans le point suivant.

3. « COMMUNION » OU « CONFUSION » DES ÉTATS ?

« Communion » ou « confusion » des états ? L'expérience des communautés nouvelles plurivocationnelles est sans doute marquée par ces deux aspects et, selon les communautés concernées, l'un ou l'autre de ces deux pôles prédominera. Toujours dans le but d'illustrer la problématique particulière de notre étude et d'appuyer nos propos sur des témoignages et des sources crédibles, nous abordons, ici, l'expérience des fondations plurivocationnelles sous trois angles différents. Dans un premier temps, nous traiterons de l'expérience des communautés nouvelles plurivocationnelles sous l'angle des défis, en nous reportant à l'expérience de la Communauté du Chemin Neuf (3.1). Dans un deuxième temps, nous aborderons la question étudiée sous l'angle des difficultés rencontrées, en recourant à l'exemple de la Communauté des Béatitudes (3.2). Dans un dernier temps, nous élargirons ces angles en les situant dans la perspective plus globale des défis et des difficultés existant ailleurs, aspects que nous développerons sous le couvert de la « mystique du vivre ensemble », suivant l'expression employée par le canoniste Gianfranco Ghirlanda (3.3).

3.1 UNE EXPÉRIENCE REMPLIE DE DÉFIS, LA COMMUNAUTÉ DU CHEMIN NEUF

Le cas de la Communauté du Chemin Neuf, déjà abordé et présenté plus haut, est une illustration, parmi d'autres, de l'expérience vécue par nombre de fondations plurivocationnelles à travers le monde. Nous le retenons, à nouveau, en nous reportant aux témoignages de deux membres de cette communauté qui, à travers leurs articles, parlent explicitement en termes de « défis »[219].

Le premier, antérieurement cité, est Étienne Vetö qui traite, suivant le titre de son article, de « La vie consacrée au défi de la mixité et de la communion des états de vie »[220]. Quels sont les défis pointés ? Ils sont de plusieurs ordres et nous les mentionnons succinctement.

Un premier défi regarde la « vie consacrée » à l'intérieur d'une forme de vie caractérisée par la « mixité et une communion de différents états de vie. Or cela, écrit Vetö, ne peut pas être sans conséquence sur la vie consacrée lorsqu'elle y est présente ». Aussi, de poursuivre l'auteur, « [d]eux questions se posent alors. D'une part, le célibat pour le Royaume est-il compatible avec une vie qui comprend ce à quoi le consacré est précisément appelé à renoncer », c'est-à-dire le mariage, en référence à la présence de couples et de familles au sein de la communauté ? « D'autre part, s'agit-il pour la vie consacrée d'une *situation nouvelle* ou plus profondément d'une *forme* nouvelle, à l'instar de l'apparition au cours de l'histoire des ordres mendiants, de la vie religieuse apostolique ou de la vie religieuse féminine sans clôture ?[221] », propos dont la teneur rejoint, en partie, le questionnement de Giancarlo Rocca rapporté plus haut[222]. Reconnaissant « les crises et les échecs rencontrés par certaines communautés », Vetö note, avec réalisme, que ces cas sont à verser au dossier

---

219 En symétrie avec les trois cas présentés plus haut, nous devrions, en toute rigueur, également traiter de la Communauté du Verbe de Vie. Nous nous en abstenons pour la principale raison que nous n'avons pas de documentation source, tels les articles relatifs aux deux autres cas de figure, traitant de manière réflexive sur l'expérience vécue.

220 Étienne VETÖ, « La vie consacrée au défi… », p. 95-102.

221 Étienne VETÖ, « La vie consacrée au défi… », p. 95.

222 *Cf.* Giancarlo ROCCA, « Tendances et nouveaux courants… », p. 151-152.

des interrogations touchant aux « conditions » sous lesquelles « cette forme de vie est réalisable – voire si elle l'est tout court – »[223].

Ce qui lance l'auteur vers une nouvelle série de défis, touchant, entre autres, à la mixité des sexes : « plus que de mettre le doigt, écrit-il, sur des dissemblances, il s'agit de souligner la chance et l'équilibre apportés par leur mise en commun : dans une mixité bien vécue, hommes et femmes deviennent toujours plus eux-mêmes, tout en s'enrichissant du don de l'autre[224] ». Cette chance, qui implique nécessairement des défis, a particulièrement trait à l'exercice de l'activité apostolique, à l'exercice de l'autorité, de même qu'à la pratique du « célibat pour le Royaume » où « [l]a présence de l'autre sexe constitue un renvoi permanent au vœu de chasteté dans le célibat. Pour certains, souligne Vetö, elle peut être source de tensions et de tentations, et présenter un vrai risque pour la vie religieuse – de fait, tous n'ont pas vocation à vivre ainsi. Pour ceux toutefois dont c'est bien l'appel, il s'agit d'une exigence permanente de purification de l'affectivité et de la sexualité […] »[225]. Certes, reconnaît-il, « [i]l serait arrogant d'affirmer que les consacrés des communautés mixtes sont plus à l'aise avec les personnes de l'autre sexe, plus équilibrés dans leur affectivité et leur vie relationnelle, voir plus saints dans leur célibat (!) – mais ils ont des conditions concrètes favorables à une authentique croissance dans ce domaine[226] ».

Enfin, dans la même ligne, Vetö traite des chances et des défis se rapportant à la « présence de couples et de familles – une autre forme de "mixité", finalement – » qui « va jouer de manière semblable ». Outre le défi posé par la présence des enfants dans l'environnement communautaire[227], l'auteur traite de la complémentarité entre « les vocations au célibat

---

223 Étienne VETÖ, « La vie consacrée au défi… », p. 95.

224 Étienne VETÖ, « La vie consacrée au défi… », p. 96.

225 Étienne VETÖ, « La vie consacrée au défi… », p. 97-98.

226 Étienne VETÖ, « La vie consacrée au défi… », p. 98.

227 En note infrapaginale, l'auteur rend compte de la possible délicatesse de cette question : « Évidemment, notre thème est la vie consacrée, non pas les enfants en communauté, donc il n'est pas possible de développer ici l'apport et les risques pour eux de cette forme de vie. Disons simplement que lorsqu'ils sont jeunes, ils sont les premiers à apprécier la présence de tant de compagnons de jeu et la richesse de la relation avec une pluralité d'adultes – à condition que le noyau familial reste radicalement prioritaire et qu'ils soient en contacts réguliers avec d'autres. La situation des adolescents est plus complexe et suppose parfois de discerner de nouveau l'appel de la famille pendant cette période » (Étienne VETÖ, « La vie consacrée au défi… », p. 99). Sur l'expérience la Communauté du Chemin Neuf, nous verrons

pour le Royaume et du mariage » qui « peuvent être l'un pour l'autre des signes, au sens théologique du terme ». Insistant, plus particulièrement, sur « la vie consacrée au contact de familles "communautaires" », il souligne que « le consacré, témoin de couples et de familles pour qui le centre de l'existence est le Christ *avec* leur conjoint et leurs enfants, est mystérieusement reconduit à choisir de nouveau et plus profondément de laisser le Christ être le *seul* centre de sa vie »[228]. En somme, conclut Vetö, l'intuition fondatrice relative à la communion des états « se confirme : être membre d'une même communauté avec des familles peut aider le consacré à choisir et à vivre pleinement sa vocation. Cela implique un type de vie religieuse où, dans l'équilibre des dimensions qui lui sont constitutives, la communauté et la réconciliation reçoivent une place prépondérante, tant la communion des états de vie contribue à façonner de l'intérieur la vie consacrée[229] ».

S'inscrivant dans la même ligne et recoupant les mêmes thèmes, Nadège Sophiyair, également membre de la Communauté du Chemin Neuf, consacre une partie de son article aux « défis, tensions et richesses » marquant l'expérience de sa communauté d'appartenance[230]. Nous en reproduisons l'intégralité :

> La communauté comporte deux appels complémentaires, mais bien différents. Aussi notre défi est-il le dialogue et l'écoute, car faire alliance demande beaucoup de communication.
>
> Les défis sont divers. *Pour les consacrés* : savoir se laisser déranger par les familles et les enfants, préserver leur horaire même quand les familles ont des empêchements ; laisser tomber leurs idéaux personnels pour favoriser la vie communautaire ; embrasser "Dame pauvreté", etc. *Pour les couples* : trouver un équilibre entre l'horaire communautaire et les obligations familiales, préserver l'unité entre les différents appels d'un couple (époux/épouse, père/mère, membre de communauté), assumer les déménagements, le logement, les

---

également l'article de Marie-Noëlle et Yves GÉLÉBART, « La place des enfants dans la Communauté. Une place privilégiée et délicate »…, p. 60-63. Sur cette problématique, mais sans lien avec la Communauté du Chemin Neuf toutefois, nous verrons l'étude de Lorraine DEROCHER, *Vivre son enfance au sein d'une secte religieuse. Comprendre pour mieux intervenir*, Québec, Presses de l'Université du Québec, coll. « Problèmes sociaux & interventions sociales », nº 35, 2008, 204 p.

228 Étienne VETÖ, « La vie consacrée au défi… », p. 99-100.

229 Étienne VETÖ, « La vie consacrée au défi… », p. 100-101.

230 Nadège SOPHIYAIR, « La Communauté du Chemin Neuf »…, p. 119-120.

besoins scolaires des enfants, la proximité avec les membres et avec la famille, etc.

Pour les deux états, le principal défi est celui de la complémentarité entre hommes et femmes, entre couples et célibataires. La richesse de ce défi est, entre autres, le témoignage des uns et des autres dans ce "vivre ensemble" de la communauté. Les célibataires peuvent découvrir, dans leurs relations avec les familles et les enfants, un lieu de guérison qui leur permet de côtoyer la douceur et la patience des familles ainsi que la joie et la simplicité des enfants. Il en va de même pour les familles, où le contact avec les célibataires permet un rythme et une stabilité dans divers domaines du quotidien (la prière, par exemple), menant ainsi à la découverte d'une nouvelle fécondité dans la mission.

Loin d'être unique, l'expérience de la Communauté du Chemin Neuf illustre les multiples facettes des défis liés à la concrétisation de l'idéal de la communion des états au sein d'une communauté nouvelle plurivocationnelle type. Il existe, toutefois, d'autres cas où l'expérience s'est révélée moins heureuse, mettant les communautés concernées face à des défis de nature structurelle, canonique et aussi théologique. Le cas suivant sera une illustration de ce processus.

3.2 UNE EXPÉRIENCE RENCONTRANT DES DIFFICULTÉS, LA COMMUNAUTÉ DES BÉATITUDES

Dans notre présentation de la Communauté des Béatitudes, plus haut, nous avons mentionné, d'entrée de jeu, que ce cas de figure servirait à illustrer notre problématique et que nous aurions à revenir sur une réforme importante qu'a connue la communauté à partir des années 2008-2009. De plus, au nombre des données préliminaires présentées, nous avons mentionné, en nous basant sur le témoignage d'Henry Donneaud, que la communauté avait connu trois vagues de départs qui se sont soldées par une attrition importante des membres, passant de près de 1500 en l'an 2000 à environ 700 en 2015, situation qui s'est stabilisée depuis[231]. Donneaud, dominicain et professeur à l'Institut catholique de Toulouse, rend compte, dans deux articles, des difficultés rencontrées par la Communauté des

[231] *Cf.* Henry DONNEAUD, « La Communauté des Béatitudes : de l'appel monastique… », p. 106-107 et 109 ; Henry DONNEAUD, « Le cas de la Communauté des Béatitudes… », p. 184.

Béatitudes. Il en fut un témoin privilégié à titre, d'abord, de Commissaire pontifical délégué par le Saint-Siège auprès de la Communauté des Béatitudes et, aujourd'hui, à titre d'Assistant apostolique auprès de cette dernière. Notre intérêt, il est important de le noter, n'est pas de faire incursion dans l'expérience communautaire dans le but d'étaler toutes les difficultés vécues. De ce point de vue, nous choisissons d'ailleurs de laisser de côté les questions qui relèvent spécifiquement de la dimension psychosociologique de la crise[232], pour nous concentrer, plus directement, sur les enjeux théologiques et aussi canoniques sous-jacents aux difficultés rencontrées. À cet effet, nous nous baserons sur les deux articles précités d'Henry Donneaud.

Quelles sont les difficultés en cause et les questions en litige ? L'abord de ces items permet de mettre en relief et d'illustrer très concrètement les confusions et les tensions pouvant surgir et affecter les rapports entre des fidèles d'états variés appartenant, à l'origine du moins, à une seule et même entité communautaire et juridique, ce que Donneaud ciblait en termes de « gouvernement très unitaire[233] » et que Ghirlanda nommait un « charisme unitaire[234] ». L'historique et l'analyse proposées par Donneaud permettent de pointer trois aspects problématiques. Ceux-ci ont été plus particulièrement visés, à partir de 2007, par une série de directives émanant de Rome, nommément du Conseil pontifical pour les laïcs dont relevait, jusque-là, la communauté. En effet, à compter de ce moment, le préfet du Conseil prénommé, le cardinal Stanisław Ryłko, donna au gouvernement des directives parmi lesquelles nous pouvons rapporter les trois suivantes :

---

232 Sur cette dimension, hautement sensible, nous nous permettons de renvoyer à une longue entrevue, où figurent notamment Mgr Robert Le Gall, archevêque de Toulouse, Henry Donneaud, o.p., commissaire pontifical auprès de la Communauté des Béatitudes et sœur Anna Katharina Pollmeyer, assistante générale de la Communauté des Béatitudes, et où les différents aspects de la crise sont explicitement discutés. *Cf.* « Communauté des Béatitudes : après les scandales / Édition spéciale », site internet ktotv.com, http://www.ktotv.com/video/00064488/communaute-des-beatitudes-apres-les-scandales, diffusé le 3 février 2012, 75 minutes (consulté le 3 janvier 2019). Par ailleurs, nombre d'éléments qui ont trait à cette dimension de la crise sont explicitement présentés dans les deux articles d'Henry Donneaud.

233 Henry DONNEAUD, « La Communauté des Béatitudes : de l'appel monastique… », p. 116.

234 Gianfranco GHIRLANDA, « Charisme et statut juridique des mouvements ecclésiaux », dans CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS / COLLECTIF, *Don de l'Esprit. Espérance pour les hommes. Rome, Pentecôte, 30 mai 1998. Rencontre du Saint-Père avec les Mouvements Ecclésiaux et les Communautés Nouvelles*, Nouan-le-Fuzelier, Éd. des Béatitudes, 1999, p. 118.

> Mettre fin à la mixité des lieux de vie, afin d'écarter les dangers, bien connus de la sagesse multiséculaire de l'Église, liés à la cohabitation des sexes et des états de vie sous le même toit.
>
> Mieux respecter les droits et les devoirs propres aux personnes laïques, surtout des couples mariés et de leurs enfants : ni l'obéissance ni la pauvreté ni la chasteté demandées aux laïcs ne peuvent être calquées sur les trois vœux professés par les consacrés.
>
> Mieux définir la place et l'identité des personnes consacrées, sans altération des éléments fondamentaux de la vie consacrée, en particulier l'autorité (ne plus avoir à obéir à des responsables laïcs)[235].

En regard de la première directive, ces indications rejoignent, quoiqu'avec une conclusion inverse, les propos d'Étienne Vetö.

La seconde directive regarde l'une des confusions majeures présentes dès les origines de la Communauté des Béatitudes : le croisement entre les identités laïcales, conjugales et monastiques. « L'émergence progressive du concept de "communion des états de vie" au sein d'une communauté qui fut dès l'origine fortement teintée de monachisme pose une série de questions emboîtées les unes dans les autres », affirme Donneaud. « Une certaine forme de vie consacrée est d'abord entrée dans la Communauté, concrètement et spirituellement, à travers des laïcs (souvent mariés) qui entendaient rester laïcs tout en assumant le plus profondément possible certains éléments essentiels de la vie monastique. Tension d'autant plus paradoxale que le célibat est depuis toujours dans l'Église un élément constitutif sinon premier du monachisme, plus ancien même que la fuite du monde ». Il en découle la question suivante : « Jusqu'où des laïcs peuvent-ils aller dans l'appel monastique à tout quitter pour ne vivre que dans l'attente du Royaume ? Avec cette question sous-jacente : jusqu'où des laïcs peuvent-ils aller dans le renoncement au "caractère séculier" (*indoles saecularis*) qui définit, selon *Lumen gentium* n° 31, le mode de vie laïc, pour entrer dans un propos de vie qui veut les faire sortir du siècle ? ». En somme, se demande Donneaud, « [v]ie laïque et vie monastique ne sont-elles pas contradictoires ? Si elles

---

[235] Henry DONNEAUD, « Le cas de la Communauté des Béatitudes… », p. 185.

peuvent ne l'être pas, jusqu'où peut aller la symbiose de leurs éléments constitutifs propres, en particulier en matière d'obéissance et de pauvreté ? »[236].

La troisième directive touche plus particulièrement à l'identité des « frères et sœurs consacrés » et à leurs rapports personnels et structurels à l'égard des membres laïques. « Avec l'arrivée d'un pôle de plus en plus consistant de frères et sœur consacrés, commente toujours Donneaud, survint un autre ensemble de questions non moins difficiles. La vie consacrée, au sens spécifique, peut-elle être vécue au sein d'une communauté qui n'est pas en tant que telle une communauté de consacrés, mais une communauté plurivocationnelle ? ». Plus encore, écrit-il, « [d]es consacrés peuvent-ils vivre leur consécration au sein d'une communauté dans laquelle tous les membres n'ont pas prononcé les vœux de religion, alors même que l'unité et l'identité de profession de ces vœux constitue depuis toujours, dans l'Église, le principe d'unité des communautés de vie consacrée ? ». Dans cette même ligne, se demande-t-il, « [p]eut-on admettre qu'une sœur consacrée mette en pratique le conseil évangélique d'obéissance en obéissant concrètement à un laïc, son "berger", qui n'a pas prononcé ce vœu au sens strict, mais seulement une promesse d'obéissance dans le cadre de son engagement communautaire ? ». Bref, conclut l'auteur, « [j]usqu'où des consacrés peuvent-ils aller dans la mise en œuvre de la communion des états de vie alors que leur propre consécration les a engagés totalement dans une forme de vie caractérisée justement par une mise à part et une forme de vie concrète et quotidienne spécifique, celle fondée sur la profession des conseils évangéliques ? »[237].

Ces directives, avec leurs lots de questionnements, touchent directement à « l'idée originelle du charisme » et à la structure unitaire des commencements[238]. Dans l'emprunt,

---

236 Henry DONNEAUD, « Le cas de la Communauté des Béatitudes… », p. 191.

237 Henry DONNEAUD, « Le cas de la Communauté des Béatitudes… », p. 191.

238 Le charisme originel et l'expérience des commencements sont rappelés par Donneaud qui rapporte que « la forme première et fondatrice que prirent les maisons Béatitudes » était « d'anciens couvents situés à la campagne ou dans de petites villes, où des laïcs se retirent, avec femme et enfants, pour y mener une vie de prière intense, de partage total des biens, de travail presque exclusivement intérieur, avec un certain débordement missionnaire venu dans un second temps. Les vœux de religion sont assumés aussi loin que possible : obéissance totale au "berger" qui exerce sa charge presque à vie, dépossession totale de tous les biens, qui sont souvent entièrement versés à la Communauté, chasteté conjugale (dont on s'est même demandé, à certains moments en certains lieux, s'il ne fallait pas la vivre comme

non sans douleur[239], du chemin indiqué par Rome, il en résulte, « au terme du processus, plusieurs décennies après la fondation de la Communauté, […] l'émergence d'un charisme sensiblement différent de la perception qu'ont pu en avoir initialement les fondateurs, quoiqu'en continuité vitale et nécessaire avec elle[240] ». Trahison du charisme originel pour les uns, condition de survie et même de fécondité nouvelle pour d'autres[241], la Communauté des Béatitudes s'est progressivement retrouvée devant trois options possibles :

> 1. Soit la Communauté renonce à comporter en son sein une authentique « vie consacrée », elle ne garde que des laïcs (dont certains peuvent consacrer leur célibat) et reste ainsi, de façon unifiée, dans la mouvance du Conseil Pontifical pour les Laïcs.
>
> 2. Soit elle se transforme en une fédération incluant à la fois une association de fidèles laïcs continuant de dépendre du Conseil Pontifical pour les Laïcs et des Instituts de vie consacrée, hommes et femmes, sous le regard de la CIVCSVA.
>
> 3. Soit elle passe tout entière sous la mouvance de la CIVCSVA, selon la figure juridique nouvelle de la « Famille ecclésiale de vie consacrée »[242].

Dans l'ordre des décisions, la seconde hypothèse fut écartée, « car comportant trop de menaces pour l'unité de la communauté » ; la première hypothèse, après avoir été sérieusement envisagée, « par souci de préserver l'unité et l'identité laïque de la

---

continence…). Une tenue communautaire, comportant chape et voile pour les femmes dans la liturgie, traduit visiblement une sorte de consécration monastique laïque. […] la Communauté des Béatitudes était structurée de façon très unitaire. Tous les états de vie, à chaque échelon, se trouvaient soumis à l'autorité des mêmes supérieurs (modérateur général, provinciaux, bergers), sous une règle essentiellement identique pour tous. L'unité était première, les différences secondaires » (Henry DONNEAUD, « Le cas de la Communauté des Béatitudes… », p. 189-190 et 193).

239 Sur le processus douloureux de la restructuration, voir Henry DONNEAUD, « Le cas de la Communauté des Béatitudes… », p. 186-187.

240 Henry DONNEAUD, « Le cas de la Communauté des Béatitudes… », p. 188.

241 C'est clairement la conviction de l'auteur et la conclusion à laquelle il aboutit : « La Communauté des Béatitudes a traversé ces dernières années des moments difficiles, liés à une croissance antérieure rapide, insuffisamment équilibrée et contrôlée. Le processus de restructuration et de clarification, engagé par le Siège apostolique depuis plusieurs années, ne s'est pas réalisé sans douleur, mais non plus sans enraciner davantage la Communauté *in medio Ecclesiae*. Son aboutissement actuel, en témoignant de la confiance que l'Église met dans la Communauté au-delà des tempêtes traversées, permet d'espérer que celle-ci continuera, dans la durée, à porter des fruits nouveaux de sanctifation et d'évangélisation adaptés au monde de ce temps » (Henry DONNEAUD, « Le cas de la Communauté des Béatitudes… », p. 195).

242 Henry DONNEAUD, « Le cas de la Communauté des Béatitudes… », p. 192.

Communauté », comportait cependant « ce lourd prix à payer, pour les "consacrés" qui en étaient déjà membres, de devoir renoncer à la profession des conseils évangéliques et, symboliquement, au port de l'habit »[243] et fut donc écartée au motif supplémentaire d'« une trop grande mutilation de l'équilibre, voire du charisme communautaire, du fait du fort tropisme monastique de l'intuition d'origine » ; en finale, c'est donc la solution de la « famille ecclésiale de vie consacrée » qui a été retenue, « non sans que Rome ne pèse fortement dans ce sens », de souligner le dominicain[244].

Ainsi, la structure « unitaire » de départ s'est progressivement muée en une « structure trinitaire », suivant l'expression alternative adoptée par Donneaud. « Désormais, écrit-il, la Communauté est articulée en trois branches distinctes : celle des hommes consacrés, celle des femmes consacrées, et celle des laïcs, qui est associée, non *pleno jure* », avant de décrire les modalités concrètes de l'articulation nouvelle[245]. Puis, de conclure :

> La communion des états de vie constitue l'un des éléments constitutifs du « charisme » de la Communauté tel que l'Église l'officialise aujourd'hui. Il

---

243 Il faut noter, qu'au fil du temps, le nombre de célibataires pour le Royaume, ou consacrés, est devenu supérieur à celui des laïques : 244 sœurs consacrées, 144 frères consacrés et, parmi les laïques, 114 célibataires *de facto* et 142 familles (*cf.* Henry DONNEAUD, « Le cas de la Communauté des Béatitudes… », p. 192, selon les données recueillies par Jean-Yves Lanne-Fontaine et reproduites, à même le texte de Donneaud, par Giancarlo Rocca). Ceci n'était pas le cas au point de départ. « La Communauté, rappelle Donneaud, a été fondée par des laïcs, et d'abord par des laïcs désireux de mener une vie commune d'inspiration monastique. C'est peu à peu, dès la fin des années 1970, que des femmes célibataires puis des prêtres ont senti l'appel à une consécration de leur vie selon les conseils évangéliques (les trois vœux de chasteté, pauvreté et obéissance). Le nombre des consacrés a grandi au point qu'ils sont devenus majoritaires dans la Communauté » (Henry DONNEAUD, « Le cas de la Communauté des Béatitudes… », p. 193-194). Cette nouvelle répartition démographique change la donne et permet, entre autres, d'expliquer qu'« à mesure que les discussions progressaient, parfois difficiles du fait des tensions internes, et que s'imposait la présence forte d'une authentique vie consacrée au sein de la Communauté, [qu]'il devient évident que celle-ci ne devait plus relever du Conseil Pontifical pour les Laïcs, mais de la Congrégation pour les Instituts de vie consacrée » (Henry DONNEAUD, « Le cas de la Communauté des Béatitudes… », p. 185-186).

244 Henry DONNEAUD, « Le cas de la Communauté des Béatitudes… », p. 192. L'ingérence romaine s'est notamment accrue sous le pontificat de Benoît XVI. « Des questions de structures se posèrent peu à peu, relate Donneaud, sous le pontificat de Benoît XVI. Le Siège Apostolique porta son attention sur les risques de confusion générés par la mixité. Il demanda à la Communauté d'aller vers une distinction plus marquée des états de vie, pour une meilleure protection tant des éléments spécifiques de la vie consacrée que des droits et devoirs des couples mariés » (Henry DONNEAUD, « La Communauté des Béatitudes : de l'appel monastique… », p. 107 ; *cf.* p. 109 ; Henry DONNEAUD, « Le cas de la Communauté des Béatitudes… », p. 185).

245 Henry DONNEAUD, « Le cas de la Communauté des Béatitudes… », p. 193. Cette structure reflète la description que nous avons donnée, plus haut, de la nouvelle figure canonique des « Familles ecclésiales de vie consacrée ».

> s'agit de permettre à des hommes et des femmes de différents états de vie (consacrés et laïcs) de partager quotidiennement le même idéal de radicalisme évangélique, de communion fraternelle, de vie de prière et de dynamisme missionnaire, dans une forme d'unité qui respecte soigneusement les lois et les exigences propres à chaque état de vie. […] Désormais, la différence de chaque branche devient aussi essentielle à la Communauté que l'unité des trois branches, selon une circumincession tout à fait nouvelle dans l'histoire de la vie commune chrétienne[246].

L'option préconisée par la Communauté des Béatitudes – dont l'histoire et les options diffèrent de celles de la Communauté du Chemin Neuf –, sans constituer un cas d'espèce, puisqu'une trentaine d'autres communautés ont emprunté cette voie au cours des dernières années, range néanmoins ce cas de figure parmi les exemples qui font jurisprudence[247] et qui risque possiblement d'affecter les processus de discernement et de reconnaissance canonique touchants à l'ensemble des « nouvelles formes de vie évangélique », suivant l'appellation générique employée au numéro 62 de *Vita consecrata* qui, lui-même, statue sur plusieurs des questions traitées ci-haut.

S'agit-il de la solution idéale ? À certains égards, la nouvelle formule canonique représente une voie de compromis entre le modèle unitaire originel, jouissant du statut d'association de fidèles, et les modèles de vie consacrée associative reconnus par le droit actuel de l'Église, nommément les instituts religieux et les instituts séculiers, catégories canoniques auxquelles les fondations plurivocationnelles, telle la Communauté des Béatitudes, se refusent d'être annexées. En tout état de cause, pour employer des catégories quelque peu caricaturales mais non moins vraies, il y a, pour ainsi dire, des « gagnants », notamment les personnes aspirant à vivre la « vie consacrée » suivant la définition usuelle et canonique de l'expression, puis, il y a des « perdants », notamment les personnes laïques, célibataires ou mariées, qui sont, dans une certaine mesure, les laissés-pour-compte. En effet, la restructuration de la Communauté des Béatitudes va « partiellement à rebours de certaines expressions initiales de son appel », de reconnaître Donneaud, ajoutant, du même souffle,

---

246 Henry DONNEAUD, « Le cas de la Communauté des Béatitudes… », p. 193.

247 « La Communauté des Béatitudes, souligne Donneaud, est l'une des premières grandes communautés charismatiques à s'orienter vers ce statut qui permet de conjuguer la communion entre les différents états de vie et les lois essentielles de la vie consacrée » (Henry DONNEAUD, « Le cas de la Communauté des Béatitudes… », p. 192).

que cette orientation permettra, en revanche, de lui assurer une « place durable parmi les nouvelles formes de vie consacrée, avec son propos spécifique de communion des états de vie, de radicalité évangélique et de vie dans l'Esprit partagée par tous ». En cela, écrit-il, « l'obéissance profonde du corps communautaire conforta la confiance de l'Église envers un charisme certes en cours de maturation, mais profondément enraciné dans les intuitions maîtresses de Vatican II »[248]. Il n'en demeure par moins, et Donneaud le reconnaît pleinement, que l'« [u]n des points difficiles de la mutation en cours est la place réservée aux laïcs[249] ». De ce point de vue, les changements amorcés ont des répercussions notables, pour nombre de membres laïques, d'abord, dont les « départs furent provoqués par la prise de conscience » qu'ils « ne pourraient pas garder la même place centrale dans la Communauté », mais, ensuite, également pour un certain nombre de « frères et sœurs des branches "consacrées" » qui « n'acceptaient pas d'entrer dans le cadre canonique romain de la vie consacrée »[250]. Quoi qu'il en soit,

> [d]'après les nouveaux Statuts, et selon les directives expresses du Saint-Siège, d'une part les consacrés ne doivent plus être mélangés avec les laïcs sous la même règle de vie ni soumis à leur autorité, d'autre part les laïcs doivent être respectés dans leur identité séculière spécifique, sans se sentir poussés à imiter l'état monastique. C'est en ce sens, par exemple, que les Statuts stipulent que chaque couple doit disposer d'un logement indépendant, exercer une activité rémunérée et jouir de ressources économiques propres. Par ailleurs, c'est une loi fondamentale de la vie consacrée, désormais inscrite dans les Statuts, que les consacrés ne peuvent pas être soumis à l'autorité des personnes laïques n'ayant pas professé les trois vœux. Inversement, on ne peut demander aux laïcs, surtout aux couples mariés, de s'engager à une obéissance totale identique à celle des consacrés.

En distribuant les personnes consacrées au sein de leurs branches spécifiques, masculine d'un côté et féminine de l'autre, les personnes laïques, elles, furent reléguées « au rang de simples associés, ce qui n'alla pas sans souffrances[251] ». Cela ne signifie pas, précise Donneaud,

---

248 Henry DONNEAUD, « La Communauté des Béatitudes : de l'appel monastique… », p. 109.

249 Henry DONNEAUD, « Le cas de la Communauté des Béatitudes… », p. 193.

250 Henry DONNEAUD, « Le cas de la Communauté des Béatitudes… », p. 187.

251 Henry DONNEAUD, « La Communauté des Béatitudes : de l'appel monastique… », p. 107.

> que les laïcs deviennent extérieurs à la Communauté, dont ils participent au contraire pleinement au charisme, de sorte que sans eux la Communauté ne serait plus elle-même. Mais ils n'ont ni les mêmes droits ni les mêmes devoirs que les consacrés. Ils ne sont pas membres *pleno jure*, mais « associés », ce qui les prive en particulier de voix active pour les votes à l'Assemblée générale et au sein du conseil général. Une dérogation prévoit cependant qu'un laïc exerce, par exception, les fonctions de coordinateur d'un « foyer communautaire », cette fonction n'entraînant pas d'autorité directe sur les frères et sœurs consacrés. Loin qu'il faille voir dans cette distinction statutaire, opine-t-il, une forme de marginalisation des laïcs, on peut plutôt en attendre un renouveau du dynamisme propre à leur état de vie, selon des voies de sanctification spécifiques. Leur branche disposera d'une réelle autonomie pour initier des formes de vie et des activités complémentaires de celles des branches consacrées. Elle devrait ainsi contribuer, moyennant une forte collaboration entre les trois branches dont le Président sera garant, au renouveau de l'ensemble de la Communauté[252].

Voie d'avenir, ou pas, la mutation structurelle opérée au sein de la Communauté des Béatitudes montre les inextricables questionnements théologiques soudés à même les considérations d'ordre canonique. À travers le compte-rendu, relativement détaillé, de l'expérience singulière, mais, en même temps, de large portée du cas relaté, nous avons voulu illustrer et, du même coup, solidement fonder la problématique précise de notre recherche. Entre « communion » désirée et réalisée, puis « confusion » expérimentée et réprouvée, les communautés nouvelles plurivocationnelles se balancent dans de vertigineux allers-retours, sources de satisfactions, mais aussi de tensions de toutes sortes. Ces ingrédients fournissent matière à réflexion et appellent, si possible, des clarifications. C'est précisément ce que nous nous proposons de faire.

3.3 DES EXPÉRIENCES RÉPANDUES AILLEURS, LA « MYSTIQUE DU VIVRE ENSEMBLE »

Les expériences que nous venons de relater, bien que singulières, ne forment en rien des cas isolés. Au contraire. Nombre de communautés nouvelles plurivocationnelles à travers le monde vivent des expériences semblables[253]. Nous en voulons pour indicateur l'abord de la

---

252 Henry DONNEAUD, « Le cas de la Communauté des Béatitudes… », p. 194.

253 En ce sens, la Communauté du Verbe de Vie, bien qu'association privée de fidèles de droit diocésain, semble, elle aussi, s'orienter en direction du modèle de la Famille ecclésiale de vie consacrée. Nous en voulons pour indicateur le décret d'approbation figurant en préambule aux *Statuts* de la communauté et

problématique étudiée par le canoniste Gianfranco Ghirlanda à l'occasion du troisième congrès mondial des mouvements ecclésiaux et des communautés nouvelles, tenu à Rome, du 20 au 22 novembre 2014. Dans ce cadre, Ghirlanda a prononcé une conférence intitulée, dans la traduction française du titre, « La mystique du vivre ensemble. États de vie : unité et distinctions nécessaires »[254]. Cette présentation nous intéresse, au premier chef, parce que l'on y voit abordé, de manière officielle et publique, les multiples thèmes et questions qui se rapportent à l'objet et au sujet de notre étude. Sur ces plans, la contribution de Ghirlanda, qui est en outre consulteur au CPL, comporte trois aspects que nous souhaitons relever.

Premièrement, le canoniste prend soin de distinguer entre la catégorie des mouvements ecclésiaux (*movimenti ecclesiali*) et celle des communautés nouvelles (*nuove comunità*). Dans le premier cas, il s'en réfère, d'une part, à la définition des mouvements ecclésiaux que l'on retrouve, de manière globale, au numéro 62 de *Vita consecrata*[255] et, d'autre part, au numéro 37 de l'*Instrumentum laboris*[256] préparatoire à la tenue de la IX[e] Assemblée générale ordinaire du Synode des évêques sur la vie consacrée[257]. Dans le second cas, il

---

signée par l'évêque de Tulle en date du 27 juillet 2009, où nous pouvons lire : « L'Assemblée générale des engagés définitifs, les 10 et 11 juin 2009, s'est prononcée par votes et clairement sur quelques modifications à apporter aux Statuts de la Communauté du Verbe de Vie. Celles-ci portent sur des points importants : – la reconnaissance définitive du statut de communautaires d'alliance, ouvrant ainsi la possibilité d'un autre mode d'appartenance à la Communauté ; – la distinction entre le pôle laïc et le pôle vie consacrée et dans celle-ci, la distinction vie consacrée féminine et vie consacrée masculine ; […] ; la possibilité d'une activité professionnelle pour les couples de la Communauté » (COMMUNAUTÉ DU VERBE DE VIE, *Statuts canoniques de la Communauté du Verbe de Vie*, statuts approuvés par l'Assemblée générale du 11 juin 2009, avec approbation ecclésiale des statuts modifiés le 27 juillet 2009, « Modifications des Statuts de la Communauté du Verbe de Vie. Décret d'approbation. Tulle, 27 juillet 2009. Bernard Charrier, évêque », 1 p.).

254 De son vrai titre, « La mistica del vivere insieme. Stati di vita : unità e necessarie distinzioni », la conférence de Gianfranco Ghirlanda, en date du 21 novembre 2014, ne nous a été accessible qu'en langue italienne et c'est à cette version que nous aurons recours. Le texte, comportant 8 pages, est disponible sur le site internet du Conseil pontifical pour les laïcs, sur une page spécifiquement consacrée au Congrès de 2014 : http://www.laity.va/content/dam/laici/documenti/3congresso/ghirlanda.pdf (consulté le 3 janvier 2019).

255 *Cf.* Gianfranco GHIRLANDA, « La mistica del vivere insieme… », p. 1.

256 *Cf.* Gianfranco GHIRLANDA, « La mistica del vivere insieme… », p. 4.

257 « Sinteticamente, possiamo considerare movimenti ecclesiali quelle forme associative, che hanno la loro radice e origine in uno specifico dono dello Spirito, elemento aggregante varie vocazioni di ambo i sessi, vari ordini o categorie di fedeli (vescovi, presbiteri, diaconi, seminaristi, laici/he o coniugati/e o celibi o vedovi/e, religiosi/e, consacrati/e nel movimento nella forma contemplativa, apostolica o secolare, ecc.), caratterizzati sia per diversità di età che per diverse appartenenze socio-culturali. Inoltre, in essi c'è un coinvolgimento della persona nella sua globalità, anche se spesso secondo una diversa gradualità, in quanto viene comunque richiesto uno stile di vita conforme al carisma, che spesso comporta

renvoie à la description des communautés nouvelles, nominalement traitées au numéro 62 de *Vita consecrata* – nous voyons, par là, à quel point ces deux catégories peuvent se recouper, mais en même temps être distinguées –, ainsi qu'au numéro 12 de la même exhortation apostolique, en référence au canon 605 du *Code de droit canonique* relatif à la reconnaissance de nouvelles formes de vie consacrée. Dans ce dernier cas, la présentation des groupements visés par Ghirlanda correspond nettement à la définition que nous avons nous-même accordée à la notion de « communauté nouvelle », avec pour spécificité, la composante plurivocationnelle. Le canoniste prend notamment acte du développement de la nouvelle figure canonique de la Famille ecclésiale de vie consacrée et, de manière générale, son propos semble s'arrimer aux options unitives et distinctives propres à cette figure[258].

Deuxièmement, Ghirlanda reprend, en synthèse, d'une part, les grands éléments contenus dans l'enseignement du concile Vatican II au regard des états des fidèles dans l'Église et, d'autre part, ceux que l'on retrouve dans l'enseignement ecclésial subséquent, notamment sous la plume de Jean-Paul II. Les thèmes nous sont connus : les fondations plurivocationnelles – mouvements ecclésiaux ou encore communautés nouvelles de ce type – se présentent comme des formes d'auto-réalisation et des reflets de l'unique Église ; leur caractère proprement ecclésial renvoie au fait qu'elles entendent présenter, au sein de

---

condivisione di beni e vita fraterna comune, sottomissione ad un'autorità, dedizione ad opere apostoliche del movimento, in molti con uno slancio missionario e una spiccata apertura ecumenica » (Gianfranco GHIRLANDA, « La mistica del vivere insieme… », p. 1, puis suivent les références aux documents ecclésiaux mentionnés ci-haut).

258 « Recentemente si sono fatte strada quelle che vengono chiamate in modo generale "Nuove comunità" (*VC* 62). Spesso si tratta di realtà nate da Movimenti ecclesiali, che riuniscono sacerdoti, uomini e donne, celibi e coniugati, in una forma di vita fraterna comune di tipo apostolico o monastico oppure di tipo secolare. Sotto certi aspetti assomigliano alla vita consacrata religiosa canonica, con una visibilità pubblica data anche dall'abito di tipo tradizionale, oppure a quella consacrata secolare, comunque sottolineando in modo particolare la vita di fraternità e di semplicità, in genere con un'accentuata austerità di vita. Da queste "Nuove comunità", che vogliono rimanere associazioni di fedeli, si distinguono le cosiddette "Nuove forme di vita consacrata" (c. 605; *VC* 12) o "Nuove forme di consacrazione" (*VC* 62) o "Famiglie ecclesiali di vita consacrata" o "Fraternità di vita consacrata". Queste realtà, pur rispondendo a tutti gli elementi formalmente delineati nel c. 573 perché si configuri un Istituto di vita consacrata, in quanto tutti i membri di pieno diritto assumono i consigli evangelici con un qualche sacro vincolo, tuttavia, per il fatto che generalmente si articolano in un ramo maschile sacerdotale, un ramo maschile laicale e un ramo femminile, uniti da un unico carisma, un unico fine e un unico governo, nella loro organizzazione di vita e di governo non corrispondono agli Istituti di vita consacrata attualmente sanciti dal Codice. Ai rami di consacrati sono aggregati o si affiancano i coniugati che non possono essere in senso proprio membri dell'istituto, anche se assumono degli impegni che li lega in modo differenziato ad esso, condividendone il carisma, la spiritualità e la finalità apostolica » (Gianfranco GHIRLANDA, « La mistica del vivere insieme… », p. 4-5).

l'Église elle-même, la réalisation de la communion entre diverses vocations ; s'inscrivant dans le sillage du Concile, les fondations plurivocationnelles se distancient des schémas antérieurs qui préconisaient une distinction stratificatrice des fidèles par classes, en valorisant, en sens contraire, une dynamique nouvelle où l'accent est mis sur la complémentarité des vocations dans leur diversité [259]; enfin, Ghirlanda souligne que le discernement sur l'authenticité ecclésiale des réalités visées ne doit pas seulement porter sur l'expérience de ces dernières, mais elles doivent ultimement être mises en contexte et en rapport avec l'expérience de la réciprocité et la complémentarité des diverses vocations à l'intérieur de l'Église dans son ensemble[260].

Troisièmement, fort de la dernière remarque, le spécialiste du droit associatif traite d'un certain nombre de points faibles (*punti deboli*), de même que d'un élément ou l'autre qui se révèle parfois névralgique (*punto / elemento talvolta nevralgico*) au regard de la vie fraternelle en commun dans les mouvements et les communautés nouvelles (*La vita fraterna in comune nel Movimenti e nelle Nuove comunità*, suivant le sous-titre de la seconde section du texte) et qui risquent de compromettre le vivre ensemble (*vivere insieme*) entre les diverses catégories de fidèles[261]. Au nombre des difficultés expérimentées, l'auteur vise cinq principaux aspects devant être portés à l'attention et devant faire l'objet d'un discernement ecclésial. Le premier aspect vise la recherche d'une

---

[259] Le passage suivant est particulièrement significatif à cet effet : « La categoria di *fedele di Cristo*, espressiva dell'uguaglianza fondamentale tra tutti i battezzati, viene a rompere, sia nel Concilio che nel Codice, lo schema di una Chiesa in cui tra i fedeli si danno come delle distinzioni in classi; in più il Concilio usa il termine "ordine di persone" come sinonimo di "categoria di persone" o "stato" (SC 26; LG 11b; 12b; 13c; 39; 40b), che, definito in relazione alla funzione che le persone sono chiamate a svolgere nella comunità ecclesiale in virtù di una vocazione, esprime l'aspetto dinamico di una categoria di persone e quindi non induce ad una stratificazione nel popolo di Dio, ma ad una complementarietà tra le diverse vocazioni. Un "ordine", infatti, è dato da un insieme di persone che, in dipendenza del fatto di aver ricevuto lo stesso dono dello Spirito per una stessa vocazione-missione, sono tenute agli stessi obblighi e godono degli stessi diritti. La Chiesa è caratterizzata dalla diversità e complementarietà delle vocazioni e condizioni di vita, dei ministeri, dei carismi e delle responsabilità, la cui fonte, perfezionatore e unificatore è lo Spirito (LG 7c.f.h; 12b; ChL 20; VC 29; 31-32). In questo modo la Chiesa è una comunione organica, fondata sull'uguaglianza di tutti i fedeli nella dignità e nell'agire, in virtù del battesimo, ma articolata nella varietà di servizi e ministeri in relazione all'attuazione della missione della Chiesa (cc. 204,§ 1; 208) » (Gianfranco GHIRLANDA, « La mistica del vivere insieme… », p. 2).

[260] Nous retrouvons l'ensemble de ces éléments dans Gianfranco GHIRLANDA, « La mistica del vivere insieme… », p. 1-5.

[261] Les différents aspects rapportés se trouvent dans la seconde partie du document. *Cf*. Gianfranco GHIRLANDA, « La mistica del vivere insieme… », p. 5-8.

identité forte dans certaines associations, ce qui peut, le cas échéant, révéler une insécurité personnelle et une immaturité du côté des membres, puis constituer un cadre propice à de multiples rigidités institutionnelles. Le risque, écrit-il, est de confondre unité (*unità*) et uniformité (*uniformità*). Le second aspect regarde le rôle et le statut des prêtres au sein d'associations dirigées par des laïques, où leur fonction propre, comportant normalement celle d'être guide (*guide*), est oblitérée au seul profit de leur fonction sacramentelle, ce qui contrevient, en quelque sorte, à la spécificité reconnue aux prêtres sur le plan ecclésial. Le troisième aspect regarde les communautés mixtes (*comunità miste*), réalités qui, en maintes occasions, ont suscité des problèmes dans le domaine de la chasteté, l'auteur se demandant si le respect de cette valeur, pour les célibataires, se réduit au fait de ne pas avoir de rapports sexuels ou si, plus largement, il n'inclut pas aussi le fait de ne pas vivre une promiscuité quotidienne relevant, à proprement parler, de la vie conjugale. Le quatrième aspect concerne la présence et l'engagement des couples mariés et des familles au sein des communautés concernées, Ghirlanda optant, sur ce plan, pour les distinctions indiquées dans *Vita consecrata*, au numéro 62, document où l'on proscrit l'émission de vœux pour les couples, et favorisant des espaces et des modes de vie distincts pour les célibataires, les couples et les familles. Le cinquième aspect traite de l'insertion séculière ou temporelle (*inserzione nel temporale*) des laïques, vocation propre à cet état selon Vatican II, et qui, dans les cas envisagés, dans la mesure où il est question d'un certain retrait du monde, propre à l'état religieux, contrevient à l'un des principes définissant d'ordinaire l'état laïque. Le sixième aspect regarde la possibilité ou non d'incardiner des clercs au sein d'une association de fidèles, ce qui, hormis quelques rares associations cléricales de droit pontifical[262], contrevient aux dispositions actuelles du droit.

Ce dont témoigne l'intervention de Gianfranco Ghirlanda, dans ce contexte international, c'est le fait que la problématique abordée dans notre étude ne concerne en rien des cas isolés ou des situations éparses, mais qu'elle touche plutôt à un ensemble de réalités

---

[262] L'auteur fait référence aux associations – il y en a cinq – réunies sous la rubrique « Associations publiques cléricales (*Associazioni pubbliche clericali*) » dans l'Annuaire pontifical annuel depuis 2008. *Cf.* ÉGLISE CATHOLIQUE, *Annuario pontificio per l'anno 2018*…, p. 1671 et p. 1850-1851, pour la note explicative. Parmi les groupements concernés, nous pouvons mentionner la Communauté Saint Martin (France, 1979), la Société Saint Jean-Marie Vianney (France, 1990) ou encore l'Association cléricale de la Communauté de l'Emmanuel (France, 2017). Ces associations ont la faculté d'incardiner des clercs.

répandues dans le monde catholique. De plus, il atteste de l'existence de difficultés d'ordres divers, notamment psycholosociologiques, canoniques et également théologiques. Enfin, le canoniste situe d'emblée les questions soulevées dans une perspective antérieure et plus large que les seules communautés concernées, l'horizon matriciel et référentiel de l'Église catholique. De ce point de vue, selon Ghirlanda, si une association de type plurivocationnel – mouvement ecclésial ou communauté nouvelle –, veut être le signe de la réalisation des diverses vocations dans l'Église, chaque vocation doit y être vécue comme elle l'est dans l'Église elle-même, avec son propre style de vie qui la différencie des autres, sinon, affirme-t-il, nous pouvons tomber dans une homologie qui ne reflète plus la vie de l'Église[263]. C'est dans cette ligne que la « mystique du vivre ensemble » est appelée à promouvoir l'unité tout en opérant de nécessaires distinctions.

⁂

À travers les trois phases de ce chapitre, nous avons d'abord voulu définir le concept de « communauté nouvelle plurivocationnelle » et nous avons cherché à en décrire la réalité dans la complexité de ses composantes. Par la suite, nous avons voulu donner un cadre global et des assises concrètes à l'étude menée, d'une part, en reliant et en commentant les principaux pôles de notre recherche, à savoir les communautés nouvelles plurivocationnelles, la communion des états, l'Église et le concile Vatican II et, d'autre part, en illustrant nos propos sur la base de témoignages, internes et externes, se rapportant aux communautés concernées. Enfin, abordant directement la problématique visée, touchant aux diverses formes et aux divers degrés de confusions et de tensions tramant l'expérience de plusieurs fondations plurivocationnelles à travers le monde, nous avons souhaité convaincre de la réalité du problème et de la pertinence d'une étude visant à éclairer l'expérience des communautés nouvelles plurivocationnelles à la lumière de l'enseignement de Vatican II sur les états des fidèles. Les prochaines étapes de notre parcours seront consacrées à ce projet.

---

263 « Personalmente ritengo che, se un Movimento vuole essere segno di realizzazione delle diverse vocazioni nella Chiesa, ogni vocazione debba essere in esso vissuta così come lo è nella Chiesa stessa, con la propria specificità di stile di vita che la differenzia dalle altre, altrimenti si può cadere in un'omologazione che non rispecchia più la vita della Chiesa » (Gianfranco GHIRLANDA, « La mistica del vivere insieme… », p. 8).

CHAPITRE 2

LA NOTION D'« ÉTAT »
DANS LES TEXTES DU CONCILE VATICAN II :
APPROCHE PRÉLIMINAIRE

Avant d'aborder chacun des états spécifiques des fidèles dans l'Église, il convient de prendre un recul et d'amorcer l'étude de la notion d'« état » dans les textes du concile Vatican II au moyen d'une approche préliminaire. Celle-ci consistera d'abord en une prise en compte des occurrences des termes étudiés en relation avec la notion d'« état » (1). Ensuite, nous nous intéresserons à la signification, ou mieux aux significations, de la notion d'« état » d'un point de vue séculier et ecclésial (2). Puis, nous nous intéresserons aux fidèles et à leurs états considérés d'un point de vue général (3). Enfin, nous apporterons quelques précisions méthodologiques au regard de l'analyse descriptive qui est à la base de la présentation subséquente des états (4).

1. LES OCCURRENCES DES TERMES ÉTUDIÉS

Quelles sont les occurrences de la notion d'« état » dans les textes conciliaires ? Existe-t-il plus d'un terme pour exprimer cette notion ? Et si oui, où les retrouve-t-on dans les textes du Concile et quelle est leur fréquence ? Avant de chercher à interpréter les textes de Vatican II, il importe, dans un premier temps, de nous intéresser aux mots employés dans ces textes : « "accueillir" les mots du texte, les analyser sur une base aussi objective que

possible[1] », voilà le but assigné à cette section[2]. Cet état des lieux sera d'abord introduit par quelques précisions méthodologiques (1.1). Ensuite, nous présenterons tour à tour les occurrences, la répartition et les fréquences des termes « *status* » (1.2), « *condicio* » (1.3) et « *ordo* » (1.4) tels qu'ils sont ventilés dans les textes conciliaires.

---

1 Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II. Concordance, index, listes de fréquence, tables comparatives*, Louvain, Publications du CETEDOC - Université Catholique de Louvain, 1974, p. VIII.

2 Cette option concorde avec celle préconisée par les Delhaye, Guéret et Tombeur qui affirment que « la transmission et le développement des idées ne sont pas exclusivement liés aux mots, mais les recherches en analyse linguistique et en sciences humaines en général ont montré que ceux-ci sont de tels porteurs qu'on ne peut plus les négliger. […] Le chercheur, désireux de connaître la pensée de Vatican II sur un problème, ne pourra se dispenser de parcourir la liste du vocabulaire général pour découvrir l'ensemble des termes qui ont été utilisés […] » (Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II. Concordance…*, p. VII). Peter Fransen, de son côté, adopte un point de vue semblable en matière d'interprétation des textes conciliaires. Il écrit notamment : « Si les évêques ont souvent discuté des mois entiers sur le choix d'un mot ou de la formule correcte d'un canon conciliaire, le moins qu'on puisse faire pour respecter leur travail et donc leur autorité, c'est de retrouver, par de patientes recherches historiques, les motifs précis qui les ont portés à choisir tel mot plutôt qu'un autre » (Peter FRANSEN, « L'autorité des conciles », dans John M. TODD (dir.), *Problèmes de l'autorité*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam, nº 38, 1962, p. 80). Sur les règles d'interprétation des documents magistériels, en particulier les textes conciliaires, nous renvoyons aux propos de James T. BRETZKE, « Reading, Exegesis, Interpretation and Application of Magisterial Documents », Boston College School of Theology & Ministry, s.d., 6 p., https://www2.bc.edu/james-bretzke/MagisterialExegesis.pdf [consulté le 3 janvier 2019]. Parmi les principes exposés par Bretzke, nous tenons à relever les éléments suivants qui sont de nature à orienter notre travail : « 1. Six Common Misconceptions Regarding Church Texts. […] a. No text is self-evident, nor self-interpreting, nor self-applying (all texts need to be first translated, read, understood, interpreted and only then applied). […] e. The language used in the text does not necessarily mean the same as in general idiomatic usage (one needs to be clear on technical meanings of certain words, concepts, formulae, and so on). […] 2. Step One : Begin with Translation. a. What is the language of the official text ? (*Editio typica*) ; b. What do all the words mean in that language ? Do they mean exactly the same in this language ? Where might be some changes in nuance, loss and/or confusion of meanings ?; c. Are there differing possible translations ? (E.g., for *obsequium religiosum* [*Lumen gentium* # 25] or *intrinsece inhonestum* [*Humanae vitae* #14] ; d. Are there technical meanings which might be different from the usual vernacular usage ? E.g., "human act" (*actus humanus*) or "intrinsically disordered" or *sub secreto*. […] 3. Step Three : Primary Interpretation. Guidelines for Reading Magisterial Teaching (Given in Vatican II's Dogmatic Constitution on the Church, *Lumen gentium* # 25). […] b. Frequency of repetition. i. Errors are "corrected" and/or teaching is "changed" not by saying "we were wrong" but by ceasing to repeat a certain position, e.g., the teaching that interest-taking was intrinsically evil. ii. Even some teachings that have been "frequently repeated" over a long period of time still can be changed (e.g., the teaching on freedom of religion, which was explicitly condemned by Gregory XVI and Pius IX, but which was affirmed by Vatican II in *Dignitatis humanae*) » (p. 1-2). Nous renvoyons également à l'ouvrage de Francis A. SULLIVAN, *Creative Fidelity : Weighing and Interpreting Documents of the Magisterium*, Eugene (Or.), Wipf and Stock, 2003, 209 p.

1.1 PRÉCISIONS MÉTHODOLOGIQUES

Avant de rendre compte des occurrences des termes étudiés, nous prenons un moment pour apporter certaines précisions méthodologiques. Ces précisions regardent, d'une part, le choix que nous avons fait d'étudier un terme principal et deux termes secondaires (1.1.1). D'autre part, nous voulons présenter les instruments de travail auxquels nous avons eu recours et expliquer les procédés d'analyse qui sont sous-jacents à la production des données dont nous allons ensuite rendre compte (1.1.2).

1.1.1 Un terme principal et deux termes secondaires

Depuis le début de notre étude, nous parlons de la notion d'« état ». D'ordinaire, le terme français « état » se rattache au mot latin « *status* ». Cependant, une prise en compte de l'ensemble de la littérature consacrée à ce sujet, de même qu'une lecture complète des textes conciliaires, laissent apparaître la coexistence de deux autres termes servant à exprimer l'idée contenue dans la notion d'« état ». D'abord le terme « condition (*condicio*) » et ensuite le mot « ordre (*ordo*) ». Il y a lieu de parler, dans le premier cas, d'un terme principal et, dans les cas suivants, de termes secondaires.

En effet, le terme « état (*status*) » occupe une position d'avant-scène comme expression privilégiée rendant compte de l'idée d'« état ». Trois raisons conduisent à lui accorder le qualificatif de « principal ». Premièrement, au sein des communautés nouvelles plurivocationnelles étudiées, un langage similaire est généralement employé : il y est question de la communion des « états [de vie] ». Ce fait est apparu clairement dans le chapitre précédent. Deuxièmement, si nous considérons certains textes ecclésiaux, comme ceux de Vatican II ou encore le *Catéchisme de l'Église catholique*[3], pour ne prendre que ces

---

[3] *Cf. CÉC* n^os^ 825, 914, 926, 944, 945, 1631, 1641, 1668, 2230, 2348, 2349, 2394. Sur le statut magistériel ou la valeur doctrinale du *Catéchisme de l'Église catholique* et conséquemment sur la manière d'en faire usage, nous verrons les explications de James T. BRETZKE, « Reading, Exegesis, Interpretation and Application of Magisterial Documents »…, p. 4-5 (https://www2.bc.edu/james-bretzke/MagisterialExegesis.pdf [consulté le 3 janvier 2019]), ainsi que les propos de Jean-Paul II, dans la constitution apostolique *Fidei depositum* publié en préambule du *Catéchisme* (*Catéchisme de l'Église catholique. Édition définitive avec guide de lecture*, Paris, Centurion/Cerf/Fleurus-Mame/Librairie editrice vaticane, 1998, p. 5-9 ; *cf.* JEAN-PAUL II, « Constitution apostolique *Fidei depositum* pour la

exemples, nous constatons que de manière récurrente, voire prévalente dans certains cas, il est question des « états » des fidèles. Nous aurons l'occasion d'y revenir. Troisièmement, si nous regardons les articles traitant des catégories de fidèles dans les dictionnaires spécialisés ou les encyclopédies catholiques, nous constatons que ceux-ci sont habituellement coiffés du titre : « état »[4]. L'ensemble de ces observations nous conduit donc à accorder une place centrale ou un rang prioritaire au terme « état (*status*) ».

Cela dit, deux autres termes sont également employés pour parler des différentes catégories de fidèles dans l'Église. Il s'agit de « condition (*condicio*) » et de « ordre (*ordo*) ». Nous les qualifions de secondaires pour deux raisons. D'une part, selon les contextes où ils sont employés, ces termes sont souvent moins prévalents que celui d'« état (*status*) ». D'autre part, du point de vue de la signification des termes et des réalités référées, ceux-ci semblent, encore selon les contextes, avoir une portée et une importance moindre que le terme « état (*status*) ». Les communautés nouvelles plurivocationnelles, par exemple, ne parlent guère de la communion des « conditions » ou de la communion des « ordres ». Les textes ecclésiaux, comme ceux du Concile ou le *Catéchisme de l'Église*[5], pour reprendre ces

---

publication du *Catéchisme de l'Église catholique* rédigé à la suite du deuxième Concile œcuménique du Vatican [11 octobre 1992] », *La Documentation catholique*, n° 2063, 3 janvier 1993, p. 1-3).

4 Nous en voulons pour preuve les titres suivants : C. ANTOINE, « États de vie », dans A. VACANT, E. MAGENOT et É. AMANN (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique,* Paris, Letouzey et Ané, t. V, 1939, col. 905-911 [Mise à jour de l'article dans Bernard LOTH et Albert MICHEL (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique - Tables générales*, Paris, Letouzey et Ané, 1951, col. 1283-1284] ; Raoul NAZ, « État des personnes », dans Raoul NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique,* Paris, Letouzey et Ané, t. V, 1953, col. 465-471 ; André BRIDE, « État des personnes (droit canon) », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 4, 1956, col. 534-538. [Article mis à jour dans Gérard MATHON, *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Tables. Compléments et mises à jour*, Paris, Letouzey et Ané, 2005, fascicule 76-77, col. 712] ; Fernand JETTÉ, « État », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. IV, deuxième partie, 1961, col. 1372-1388 ; René CARPENTIER, « États de vie », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. IV, deuxième partie, 1961, col. 1406-1428 [L'édition mise à jour en 1990, t. XIV, comporte la mention suivante : « STATUS. Voir art. du DS *État* et *État de vie* » (col. 1183)] ; « État », dans Olivier DE LA BROSSE, Antonin-Marie HENRY et Philippe ROUILLARD (dir.), *Dictionnaire des mots de la foi chrétienne,* Paris, Cerf, 1989 [nouvelle édition de 1968], col. 273-274 ; Jean WERCKMEISTER, « État des personnes (*status, conditio*) », dans Jean WERCKMEISTER, *Petit dictionnaire de droit canonique,* Paris, Cerf, 1993, p. 97 ; Agostino MONTAN, « Stati di vita », dans CENTRO INTERNAZIONALE VOCAZIONALE ROGATE (dir.), *Dizionario di Pastorale Vocazionale,* Rome, Libreria Editrice Rogate, 2002, p. 1147-1176.

5 *Cf. CÉC* n^os^ 814, 825, 871, 872, etc. pour « condition » et n^os^ 862, 897, 924, 951, 1140, 1447, 1537, 1538, 1554, 1559, 1567, 1568, 1631, 1641, etc. pour « ordre » ou « *ordo* ». Il est à noter que ces occurrences sont souvent la reprise des textes conciliaires.

exemples, combinent souvent les trois termes, de manière plus ou moins analogique. Par ailleurs, ces mêmes textes définissent souvent peu ou mal la portée de ces termes. Nous y reviendrons. Enfin, si nous regardons du côté des dictionnaires spécialisés ou des encyclopédies catholiques, là également les termes étudiés peuvent se rencontrer, surtout à l'intérieur des articles, mais rarement sous l'intitulé « condition » ou « ordre ».

Bref, tout en accordant une attention privilégiée et prioritaire au mot « état (*status*) », une étude de la notion d'« état » ne peut omettre d'inclure également les termes « condition (*condicio*) » et « ordre (*ordo*) ». C'est pourquoi, dans l'étude des textes conciliaires, nous mènerons de front une analyse des trois termes.

Pour terminer, nous devons ajouter un mot au sujet d'un quatrième terme : « statut (*statutum* et *status*) ». Non seulement les fidèles sont établis dans un état, une condition ou un ordre, mais ils possèdent également un statut dans l'Église. Il convient de préciser immédiatement le sens que possède ce terme et l'emploi que nous lui réserverons dans le reste de notre étude. Le terme « statut » désigne d'abord la situation canonique d'un fidèle dans l'Église. Le canon 534, § 2 du *Code de droit canonique* parle, par exemple, du « statut canonique des fidèles [*statum canonicum christifidelium*] ». Par son baptême, le fidèle se voit octroyer un statut juridique impliquant un ensemble de droits et de devoirs. Par la suite, suivant l'état – ou les états – auquel il appartient, le même fidèle se voit conférer un statut correspondant – ou plusieurs statuts le cas échéant –, avec les droits et les devoirs afférents. Le terme « statut » peut aussi être rattaché à un groupe de fidèles (association, institut, société, conférence, etc.) qui collectivement sont dotés d'un statut canonique. Enfin, le terme « statuts (*statuta*) », au pluriel, est également employé dans l'Église pour désigner « des dispositions établies, selon le droit, pour des ensembles de personnes ou de choses par lesquelles sont définis leurs objet, structure, gouvernement et modes d'action[6] ». Le terme « statuts », dans ce cas, se rapproche des appellations telles que « *Code* fondamental », « règle(s) » ou encore « constitution(s) ». Même s'il faut garder en vue la notion de « statut », parce qu'elle se rattache à celle d'« état », nous en ferons peu cas dans notre étude. D'abord, parce que ce terme ne constitue pas un substitut au terme

---

6 *CIC* can. 94, § 1.

« état ». Ensuite, parce que le mot « *statutum* » est peu employé dans les textes du Concile et, en fait, il ne l'est jamais au sens où nous pourrions le rechercher, c'est-à-dire le statut général ou particulier des fidèles[7].

1.1.2 Instruments de travail et procédés d'analyse

Notre étude de la notion d'« état » s'intéresse au déploiement de cette notion dans les textes conciliaires. Quels sont ces textes (1.1.2.1) ? Quels instruments ont servi à notre analyse (1.1.2.2) ? Comment avons-nous organisé et présenté les données qui en résultent (1.1.2.3) ? Nous abordons tour à tour ces items.

1.1.2.1 TEXTES CONCILIAIRES (ÉDITIONS, TRADUCTIONS)

D'abord, que faut-il entendre par l'expression « textes conciliaires » ? Nous appelons ainsi les textes officiels du concile Vatican II, textes élaborés, discutés et adoptés par l'assemblée des Pères conciliaires, puis confirmés et promulgués par le pape[8]. Au terme du processus

---

7 *Cf.* Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II. Concordance*…, p. 627-628. Un seul cas d'exception peut être mentionné. Il se trouve dans *AG* 14e au sujet du statut juridique (*status iuridicus*) des catéchumènes. Il s'agit de l'unique cas où le terme « *status* » possède cette signification.

8 *Cf. LG* 22b sur la fonction du pape dans la convocation, la présidence et la confirmation des conciles. Sur le long et laborieux processus qui mena à la rédaction finale puis à la promulgation des textes conciliaires, nous lirons avec profit la présentation très détaillée de Gérard LEFEUVRE, « Les Actes du Concile du Vatican II », *Revue théologique de Louvain*, vol. 11, 1980, p. 186-200 et 325-351. Sur le déroulement historique du Concile, sous forme de synthèse ou de manière élaborée, nous renvoyons aux ouvrages suivants : John W. O'MALLEY, *L'événement Vatican II*, Bruxelles, Éditions Lessius, coll. « La part-Dieu », n° 18, 2011, 448 p. ; Giuseppe ALBERIGO, « Le concile Vatican II (1962-1965) », dans Giuseppe ALBERIGO, *Les conciles œcuméniques. Tome 1. L'histoire,* Paris, Cerf, coll. « Le Magistère de l'Église », 1994, p. 361-407 ; Giuseppe ALBERIGO, *Pour la jeunesse du christianisme : le concile Vatican II, 1959-1965*, Paris, Cerf, coll. « Histoire », 2005, 212 p. ; Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Histoire du concile Vatican II (1959-1965)*, Paris, Cerf / Louvain, Peeters, t. I, 1997, 575 p. ; t. II, 1998, 732 p. ; t. III, 2000, 605 p. ; t. IV, 2003, 822 p. ; t. V, 2005, 834 p. ; Giuseppe ALBERIGO, « L'*Histoire du Concile Vatican II* : problèmes et perspectives », dans Christoph THEOBALD (dir.), *Vatican II sous le regard des historiens,* Colloque du 23 septembre 2005, Centres Sèvres - Facultés jésuites de Paris, Paris, Médiasèvres, coll. « Théologie », 2006, p. 25-48 ; Christoph THEOBALD (dir.), *Vatican II sous le regard des historiens*, Colloque du 23 septembre 2005, Centres Sèvres - Facultés jésuites de Paris, Paris, Médiasèvres, coll. « Théologie », 2006, 157 p. ; Raymond F. BULMAN et Frederick J. PARRELLA, *From Trent to Vatican II : Historical and Theological Investigations*, New York, Oxford University Press, 2006, 344 p. ; Joseph A. KOMONCHAK, « The Council of Trent at the Second Vatican Council », dans Raymond F. BULMAN et Frederick J. PARRELLA, *From Trent to Vatican II : Historical and Theological Investigations,* New York, Oxford University Press, 2006, p. 61-78 ; Pierre-Th. CAMELOT et Pierre

conciliaire, nous nous retrouvons avec seize textes. Chacun d'eux est doté d'un statut particulier – constitution, décret ou déclaration – auquel est rattachée une autorité magistérielle correspondante[9].

Plus précisément, de quels textes s'agit-il ? Nous les présentons succinctement. L'ordre des textes suit celui de l'édition typique[10]. Pour chacun des textes, nous indiquons le titre latin

---

MARAVAL, *Les conciles œcuméniques. I. Premier millénaire*, Paris, Desclée, coll. « Bibliothèque d'Histoire du Christianisme », nº 15, 1988, 90 p. ; Yves CHIRON, *Histoire des conciles*, Paris, Perrin, coll. « Pour l'histoire », 2011, 287 p. ; *La Croix [L'ABC de Vatican II. L'esprit du Concile dans les textes]*, numéro hors série, mars 2012, 82 p. ; *Croire aujourd'hui [Vatican II d'hier à aujourd'hui]*, numéro spécial, 2009, 58 p. ; *La Croix [Vatican II. Quarante ans après]*, numéro hors série, décembre 2002 - janvier 2003, 82 p. ; *Notre histoire [Il y a 40 ans, Vatican II. Jean XXIII réveille l'Église]*, nº 193-94, novembre-décembre 2001, 75 p. ; Paul CHRISTOPHE et Francis FROST, *Les conciles œcuméniques. II. Le second millénaire*, Paris, Desclée, coll. « Bibliothèque d'histoire du christianisme », nº 16, 1988, 275 p. ; Jean-Marie MAYEUR, Charles et Luce PIETRI, André VAUCHEZ et Marc VENARD (dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours. Tome XIII. Crises et renouveau, de 1958 à nos jours*, Paris, Desclée, 2000, 794 p. – En particulier : « Première partie. Le temps de l'*aggiornamento* » (p. 13-122) ; Agostino MARCHETTO, *Il Concilio ecumenico Vaticano II : contrappunto per la sua storia*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, coll. « Storia e attualità », nº 17, 2005, 406 p. / *Le concile œcuménique Vatican II : contrepoint pour son histoire*, Paris, Sarment / Éditions du Jubilé, 2011, 209 p. ; Giacomo MARTINA, « Le contexte historique dans lequel a surgi l'idée d'un nouveau concile œcuménique », dans René LATOURELLE (dir.), *Vatican II. Bilan et perspectives vingt-cinq ans après (1962-1987),* Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, coll. « Recherches - Nouvelle série », nº 15, t. 1, 1988, p. 31-94 ; Daniel MOULINET, *Le concile Vatican II...*, Paris, Éd. de l'Atelier / Éd. Ouvrières, coll. « Tout simplement », nº 34, 2002, 192 p. Nous nous référerons également *Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Città del Vaticano, Typis polyglottis vaticanis, 1970-2000, 6 tomes en 35 volumes.

9 Outre les textes conciliaires proprement dits, le corpus conciliaire comporte également un certain nombre de documents qui ont été élaborés dans le contexte du Concile, mais qui n'émanent pas directement de l'Assemblée conciliaire et ne possèdent pas le statut magistériel propre aux textes du Concile. Gilles Routhier qualifie ces documents de « paraconciliaires » (Gilles ROUTHIER, « Recherches et publications récentes autour de Vatican II. Chronique », *Laval théologique et philosophique*, vol. 58, nº 1, février 2002, p. 183). Dans l'édition des textes conciliaires introduite par Christoph Theobald, sont reproduits les « Messages du Concile » (*Vatican II. L'intégrale*, édition bilingue révisée avec tables biblique et analytique et index des sources, introduction de Christoph Theobald, s.j., Paris, Bayard, coll. « Bayard compact », 2002, p. 793-806) , tandis que l'édition des textes conciliaires dirigée par Paul-Aimé Martin, inclut un appendice comportant une bulle d'indiction, des discours pontificaux, des messages conciliaires, des textes sous forme de *motu proprio*, une déclaration, et des brefs apostoliques (*Vatican II. Les seize documents conciliaires. Texte intégral*, Paul-Aimé Martin (dir.), préface d'André Naud, nouvelle éd. revue et corrigée, Montréal, Fides, 2011, p. 607-700). Nous signalons l'existence de ces documents, tout en précisant qu'en raison de leur provenance, de leur statut et de leur qualité magistérielle qui n'est pas celle des textes conciliaires, ces documents ne seront pas pris en considération dans notre étude.

10 SACROSANCTUM OECUMENICUM CONCILIUM VATICANUM II, *Constitutiones, Decreta, Declarationes*, Romae, Cura et studio Secretariae Generalis Concilii Oecumenici Vaticani II, Typis polyglottis Vaticanis, 1966, xxiv / 1292 p. Ce texte, avec en regard la traduction française, se trouve également dans l'édition suivante des textes conciliaires : *Le concile Vatican II. Édition intégrale définitive*, texte latin et traduction française avec index et tables, préface de Giuseppe Alberigo, traduction par Raymond Winling, Paris, Cerf, coll. « Le Magistère de l'Église », 2012, 717 p. – « Les textes édités ici sont pris de

courant, qui est constitué des premiers mots du texte latin, avec, entre crochets, le titre latin officiel employé dans l'édition typique; le statut du document et le sujet qu'il aborde ; et, enfin, le moment de la promulgation du texte.

1) *Sacrosanctum concilium [de Sacra Liturgia]*, constitution sur la sainte Liturgie, promulguée le 4 décembre 1963.

2) *Inter mirifica [de Instrumentis communicationis socialis]*, décret sur les moyens de communication sociale, promulgué le 4 décembre 1963.

3) *Lumen gentium* [*de Ecclesia*], constitution dogmatique sur l'Église, promulguée le 21 novembre 1964, ainsi que les parties intitulées *Notificationes* et *Nota explicativa praevia* (16 novembre 1964)[11].

4) *Orientalium Ecclesiarum* [*de Ecclesiis orientalibus catholicis*], décret sur les Églises orientales catholiques, promulgué le 21 novembre 1964.

---

l'édition typique que le secrétariat du concile lui-même a procurée : *Constitutions*, *Décrets*, *Déclarations*, Éditions Polyglottes, Vatican, 1966 » (p. 4). L'ordre de présentation des textes suit la chronologie de leur promulgation en session publique au cours du Concile. Il est à noter que l'édition des textes conciliaires introduite par Christoph Theobald, de même que celle introduite par Paul-Aimé Martin, suivent une hiérarchisation des textes (constitutions, décrets et déclarations) différente de l'édition typique. Cette hiérarchisation, note Gilles Routhier, « n'appartient pas au concile lui-même » (Gilles ROUTHIER, « Recherches et publications récentes… », p. 585). Au sujet de cet ordonnancement (chronologique, doctrinal ou canonique), nous verrons également les remarques des Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II. Concordance...*, p. IX et X.

11 Ces deux notifications, *Notificationes* et *Nota explicativa praevia*, font partie des actes du Concile. Ils ne font toutefois pas partie du texte voté et promulgué le 21 novembre 1964. Présentées par le secrétaire général du Concile, Mgr Pericles Felici, au cours de la 125e congrégation générale, le 16 novembre 1964, ces notifications ont été faites aux Pères pour éclairer leur vote. Elles sont importantes pour l'interprétation de la constitution *Lumen gentium*. *Cf.* Christoph THEOBALD, dans *Vatican II. L'intégrale*…, p. 126, note 1 ; Paul-Aimé MARTIN (dir.), *Vatican II. Les seize documents conciliaires*…, p. 101, note des éditeurs. Gilles Routhier précise encore : « Ciò detto, esaminiamo l'interpretazione della *Lumen gentium* da parte del magistero, in particolare di quello romano. Il primo testo interpretativo, ancor prima della promulgazione della costituzione, è la *Nota explicativa praevia*. Non si tratta di un testo conciliare in quanto tale, così come non lo era il Rapporto Gasser al concilio Vaticano I. Tuttavia, al momento della votazione finale, il padri si sono resi conto che bisognava comprendere la costituzione, soprattuto l'insegnamento del suo capitolo III sulla collegialità e sul rapporto fra il pontefice il collegio, nel senso specificato nella *Nota* » (Gilles ROUTHIER, « Introduzione alla costituzione dogmatica *Lumen gentium* », dans Serena NOCETI et Roberto REPOLE (dir.), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, vol. 2, *Lumen gentium*, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna (EDB), 2015, p. 68).

5) *Unitatis redintegratio* [*de Oecumenismo*], décret sur l'œcuménisme, promulgué le 21 novembre 1964.

6) *Christus Dominus* [*de Pastorali Episcoporum Munere in Ecclesia*], décret sur la charge pastorale des évêques dans l'Église, promulgué le 28 octobre 1965.

7) *Perfectae caritatis* [*de Accommodata Renovatione Vitae religiosae*], décret sur la rénovation et l'adaptation de la vie religieuse, promulgué le 28 octobre 1965.

8) *Optatam totius Ecclesiae renovationem* ou *Optatam Totius* [*de Institutione sacerdotali*], décret sur la formation des prêtres, promulgué le 28 octobre 1965.

9) *Gravissimum educationis momentum* ou *Gravissimum educationis* [*de Educatione christiana*], déclaration sur l'éducation chrétienne, promulguée le 28 octobre 1965.

10) *Nostra aetate* [*de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas*], déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes, promulguée le 28 octobre 1965.

11) *Dei Verbum* [*de Divina Revelatione*], constitution dogmatique sur la Révélation divine, promulguée le 18 novembre 1965.

12) *Apostolicam actuositatem* [*de Apostolatu laicorum*], décret sur l'apostolat des laïcs, promulgué le 18 novembre 1965.

13) *Dignitatis humanae* [*de Libertate religiosa*], déclaration sur la liberté religieuse, promulguée le 7 décembre 1965.

14) *Ad gentes* [*de Activitate missionali Ecclesiae*], décret sur l'activité missionnaire de l'Église, promulgué le 7 décembre 1965.

15) *Presbyterorum ordinis* [*de Presbyterorum ministerio et vita*], décret sur le ministère et la vie des prêtres, promulgué le 7 décembre 1965.

16) *Gaudium et spes* [*de Ecclesia in mundo huius temporis*], constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps, promulguée le 7 décembre 1965.

Pour terminer, nous voulons apporter quelques précisions sur les langues utilisées dans notre étude des textes du Concile. Premièrement, nous nous reportons aux textes conciliaires dans leur version originale latine[12]. Le texte latin typique (*editio typica*), c'est-à-dire original et authentique, est celui qui a été publié, en 1966, par le Secrétariat du Concile[13]. Cette version est à la base de la plupart des autres éditions latines que nous retrouvons[14]. Deuxièmement, en ce qui regarde la traduction française des textes conciliaires, parmi les multiples éditions existantes, nous nous référerons de manière habituelle à l'édition des textes conciliaires présentée par Christoph Theobald[15]. Au besoin, dans un but comparatif, nous nous référerons également aux textes conciliaires bilingues édités par Paul-Aimé Martin[16], à la traduction française assurée par Raymond Winling[17], aux textes présentés par Giuseppe Alberigo[18] ou encore à l'une ou l'autre des versions

---

12 Tous les textes ont été écrits directement en latin, sauf une partie de *Gaudium et spes* rédigée en français (Philippe LEVILLAIN, Philippe BOUTRY et Yves-Marie FRADET (dir.), *150 ans au cœur de Rome. Le Séminaire français, 1853-2003*, Paris, éd. Karthala, coll. « Mémoire d'Églises », 2004, p. 156). À propos de la langue latine, rapportent les Delhaye, Guéret et Tombeur, celle-ci fut, en général, celle « de la néo-scolastique nourrie du contact avec les œuvres de saint Thomas et des manuels. La plupart de ceux qui ont rédigé ces textes ont encore enseigné la théologie en latin. Une autre influence s'est exercée dans le sens du purisme et du retour à la langue classique quand, en une seconde phase, ces premiers textes furent soumis aux spécialistes du latin vatican, ceux-là même qui avaient rédigé le psautier de Pie XII et qui recouraient notamment au dictionnaire du latin moderne composé par le cardinal Bacci » (Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II. Concordance*..., p. VIII).

13 SACROSANCTUM OECUMENICUM CONCILIUM VATICANUM II, *Constitutiones*…, xxiv / 1292 p. « Ce volume, écrit Paul-Aimé Martin, reproduit le texte latin officiel des constitutions, décrets et déclarations dans leur forme authentique, tels qu'ils ont été approuvés par le Concile et qu'ils sont parus dans les *Acta Apostolicae Sedis* » (Paul-Aimé MARTIN, dans *Vatican II. Les seize documents conciliaires*…, p. 15).

14 Ce qui est explicitement indiqué dans l'édition dirigée par Paul-Aimé Martin (*Vatican II. Les seize documents conciliaires*…, p. 15), dans l'édition dont la traduction française fut assurée par Raymond Winling (*Le concile Vatican II. Édition intégrale définitive*…, p. 4), ainsi que dans celle dirigée par Giuseppe Alberigo (« Vatican II (1962-1965) », dans Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Les Conciles œcuméniques. Tome II-2. Les décrets. Trente à Vatican II,* Paris, Cerf, coll. « Le Magistère de l'Église », 1994, p. 1664). La série des textes conciliaires, produite dans la collection « Unam Sanctam », avec traduction française et commentaires, s'y réfère sans doute également, même si cela n'est pas explicitement signifié. Enfin, l'édition typique vaticane est également la source de la concordance réalisée par Philippe Delhaye, Michel Guéret et Paul Tombeur (*Concilium Vaticanum II. Concordance*..., p. IX).

15 *Vatican II. L'intégrale*…, xxxiv-1177 p.

16 *Vatican II. Les seize documents conciliaires*…, 715 p.

17 *Le concile Vatican II. Édition intégrale définitive*…, iii-717 p.

18 « Vatican II (1962-1965) », dans Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Les Conciles œcuméniques*..., p. 1661-2299. La traduction est l'œuvre des A. Duval, B. Lauret, H. Legrand, J. Moingt et B. Sesboüé.

présentées dans la collection « Unam Sanctam »[19]. Le temps venu, nous nous référerons à ces éditions en usant des noms de Theobald, Martin, Winling et Alberigo. Troisièmement, lorsque les différentes traductions françaises ne permettent pas de saisir avec la clarté voulue le sens des termes latins, comme la signification précise des termes « *status* », « *condicio* » et « *ordo* » par exemple, nous aurons recours à d'autres traductions vernaculaires, notamment en anglais, en italien, en espagnol, en allemand et en néerlandais[20]. Le recours à ces langues – qui ne sont qu'un échantillon, mais néanmoins significatif – ne constitue pas nécessairement un argument péremptoire dans l'argumentaire. Cependant, il fournit un indicateur nous renseignant sur la manière dont les textes conciliaires sont reçus et interprétés dans la diversité des zones linguistiques à travers le monde. C'est à ce titre que nous nous permettrons d'y recourir. Par ailleurs, ces traductions constituent, à certains moments, une source de confusion. Nous y reviendrons.

1.1.2.2 INSTRUMENTS DE TRAVAIL

Une grande partie du travail préliminaire à l'analyse des termes « *status* », « *condicio* » et « *ordo* » a consisté à localiser ces termes au sein du corpus conciliaire. Pour cela, nous avons eu recours à divers instruments spécialisés, tels des index, des synopses et des concordances consacrés à l'étude du vocabulaire de Vatican II. Les principaux instruments de travail auxquels nous avons eu recours sont : la *Concordance* de Philippe Delhaye, Michel Guéret et Paul Tombeur[21], l'*Index verborum* de Francisco Javier Ochoa[22] et l'*Index*

---

19 Nous faisons référence à la traduction française des textes conciliaires – accompagnée de commentaires – publiée dans la collection « Unam Sanctam » (Paris, Cerf) entre 1965 et 1970. Il s'agit plus spécifiquement des numéros 51a, b, c (*LG*), 60 (*DH*), 61 (*NAE*), 62 (*PC*), 65a, b, c (*GS*), 66 (*SC*), 67 (*AG*), 68 (*PO* et *OT*), 70a, b (*DV*), 74 (*CD*), 75 (*AA*), 76 (*OE*) – n'ont pas été traités dans cette collection, à notre connaissance, les documents suivants : *UR*, *IM*, *GE*.

20 Les textes anglais, italien, espagnol et allemand, sont disponibles sur le site internet du Vatican : « Documents du Concile Vatican II » : http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ ii_vatican_ council/index_fr.htm (consulté le 3 janvier 2019). À propos de ce site et des textes en version française, nous soulignons deux choses : d'une part, les textes en français correspondent, de manière habituelle, à ceux que nous retrouvons dans l'édition Theobald, d'autre part, ces textes comportent certaines omissions, par exemple, les paragraphes 7h, 29b et 42e de *LG* sont absents du texte français, mais ils se trouvent dans la version latine sur ce même site. Le texte néerlandais, pour sa part, est offert sur le site : http://www.rkdocumenten.nl/rkdocs/index.php?mi=650&dos=4 (consulté le 3 janvier 2019).

21 Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II. Concordance*…, 978 p.

de Henri Tardif et Gabriel Pelloquin[23]. Mentionnons également l'*Indices verborum*, collection de onze volumes réalisée sous la gouverne de l'Instituto per le scienze religiose di Bologna[24]. De manière secondaire nous avons aussi pu nous référer à la *Synopse* de Jacques Deretz et Adrien Nocent[25] ainsi qu'à la « Table analytique » de Christoph Theobald[26].

1.1.2.3 ORGANISATION ET PRÉSENTATION DES DONNÉES

Les instruments de travail que nous venons de mentionner nous ont permis, dans un premier temps, d'identifier les occurrences des termes étudiés au sein des textes conciliaires. Néanmoins, pour la suite de notre travail, ces ouvrages se sont révélés limités et inaptes à servir adéquatement notre propos. En effet, pour le travail d'analyse que nous souhaitions mener, il ne nous suffisait pas de repérer tous les lieux où figurent l'un ou l'autre des termes étudiés. Il nous fallait également nous doter d'un instrument de travail qui nous permettrait de colliger nos données, de les organiser suivant une répartition d'intérêt thématique, puis de présenter ces informations de manière à pouvoir les analyser avec précision et profit. Étant donné qu'une étude systématique de la notion d'« état » dans les textes conciliaires n'a, à notre connaissance, pas été menée et qu'une grille d'analyse concordante n'a pas été réalisée, nous nous sommes nous-même doté d'un tel outil que nous avons intitulé : *Occurrences et analyse des termes étudiés. Instrument de travail*. En raison de l'exhaustivité de l'exercice, du nombre de données traitées et de la longueur du document produit – 251 pages –, nous nous sommes résolus à ne pas joindre cet instrument en annexe à notre étude. Cependant, afin de comprendre notre démarche et pour connaître

---

22 Francisco Javier [Xaverius] OCHOA, *Index verborum cum documentis Concilii Vaticani secundi*, Roma, Institutum Iuridicum Claretianum - Commentarium pro Religiosis, 1967, 847 p.

23 Henri TARDIF et Gabriel PELLOQUIN (dir.), *Index et concordance, Vatican II*, Paris, Éd. Ouvrières, coll. « Concile et Masses », 1969, 252 p.

24 *Indices verborum et locutionum decretorum Concilii Vaticani II*, a cura dell'Istituto per le scienze religiose di Bologna, Firenze, Vallechi, coll. « Testi e richerche di scienze religiose », 11 vol., 1968-1986.

25 Jacques DERETZ et Adrien NOCENT, *Synopse des textes conciliaires*, Paris, Éditions Universitaires, 1966, 1413 p.

26 Christoph THEOBALD, « Table analytique », dans *Vatican II. L'intégrale*…, p. 825-1156.

le contenu de notre outil de travail, nous offrons quelques explications, d'ordre technique, relatives à ce document.

L'instrument de travail comporte trois principales parties. Celles-ci correspondent à l'étude des occurrences et à l'analyse des trois termes étudiés : « état (*status*) », « condition (*condicio*) » et « ordre (*ordo*) ». Ensuite, chacune des parties est subdivisée en quatre sections thématiques[27].

La première section est consacrée aux occurrences, à la répartition et aux fréquences des termes étudiés. Nous y présentons la liste complète des occurrences, latines et françaises, de chacun des termes[28]. La présentation des données suit l'ordonnancement adopté, entre autres, dans l'édition des textes du Concile présentée par Christoph Theobald (constitutions, décrets, déclarations)[29]. Les occurrences rapportées sont réparties et regroupées suivant les documents conciliaires auxquels elles appartiennent et elles sont ensuite disposées selon l'ordre de leur apparition dans les textes. D'une part, cette classification des données permet de déterminer la ventilation des termes dans l'ensemble du corpus conciliaire et pour chacun des textes, d'autre part, cette méthode de classement permet également de calculer la fréquence d'apparition des termes d'abord dans chacun des textes et, par addition, dans l'ensemble du corpus. Les données chiffrées sont indiquées,

---

27 Seule la première partie, consacrée à l'étude des termes « *status* » et « état », comporte trois sections supplémentaires. La section 1.4 : « Occurrences, répartition et fréquences du terme "état" dans le corpus conciliaire en français » ; la section 1.5 : « Traductions françaises du terme "*status*" dans les textes conciliaires » ; et la section 1.6 : « La notion politique d'"État" ».

28 Nous avons travaillé avec les textes latins et, en parallèle, avec leur traduction française. Dans le cadre de cet exercice préliminaire nous avons exclusivement recouru à la traduction française offerte dans l'édition Theobald. Plus loin, dans l'analyse systématique des textes conciliaires, nous recourrons aux autres éditions prémentionnées. Il est à préciser que les textes latins constituent la référence primordiale de notre étude. C'est la version authentique et officielle (*editio typica*) des textes conciliaires. Les textes français, pour leur part, doivent être considérés comme une référence seconde. L'analyse des textes français ou, dans certains cas, en d'autres langues, nous a néanmoins semblé digne d'intérêt. En effet, les versions traduites des textes conciliaires témoignent d'une phase interprétative primaire et elles ont souvent été la référence première – sinon unique – à partir de laquelle nombre de fidèles ont été en mesure de recevoir et de comprendre l'enseignement du Concile. En ce qui nous concerne, nous soulignons que le passage des textes latins vers leurs versions traduites peut, dans certains cas, induire divers degrés de confusion. Cette dimension et les difficultés qui y sont liées seront prises en compte dans la suite de notre étude.

29 Il aurait sans doute été préférable de suivre l'ordre chronologique de l'édition typique, mais les informations relatives aux diverses dispositions des textes conciliaires ont été portées à notre connaissance après la constitution de l'instrument de travail. Nous avons choisi de laisser les choses telles quelles, puisque cela n'affecte pas les résultats de l'analyse.

entre parenthèses, à côté des titres, sous-titres ou intitulés de documents. L'exemple suivant montre, par exemple qu'il existe 61 occurrences du terme « *status* » dans l'ensemble des textes conciliaires, dont 18 dans *LG*, 2 dans *DV*, etc.

1.1 Occurrences, répartition et fréquences des termes « *status* » et/ou « état » dans les textes conciliaires (61)

LG (18)

1) *LG* 11b [*statu* = état]
2) *LG* 11c [*status* = état]
3) *LG* 13c [*statu* = état]
[…]

DV (2)

1) *DV* 19 [*statui* = situation]
2) *DV* 25c [*status* = état]

Etc.

La présentation des termes recensés adopte, selon la nature et l'importance du terme rapporté, une formule longue ou une formule brève. La formule longue, consacrée aux termes dont la signification touche directement au sujet de notre étude, est adoptée pour toutes les occurrences du terme « *status* », étant le terme principal à l'étude. Tandis que dans le cas des termes secondaires « *condicio* » et « *ordo* », nous alternons entre les deux formules, réservant la formule courte pour les occurrences qui ne sont pas directement en lien avec le sujet étudié.

La formule longue se présente ainsi :

***LG* 13c**	*Caput II. De populo Dei.* […] Inde fit ut Populus Dei non tantum ex diversis populis congregetur, sed etiam in seipso ex variis ordinibus confletur. Adest enim inter membra eius diversitas, sive secundum officia, dum aliqui sacro ministerio in bonum fratrum suorum funguntur, sive secundum condicionem et vitae ordinationem, dum plures in statu religioso, arctiore via ad sanctitatem tendentes, fratres exemplo suo stimulant.	*Chapitre II. Le peuple de Dieu* […] *L'universalité ou « catholicité » de l'unique peuple de Dieu.* […] C'est pourquoi le peuple de Dieu ne se constitue pas seulement par le rassemblement des peuples divers, mais jusqu'en lui-même, il se construit dans la variété des fonctions. En effet, entre ses membres règne une diversité qui est, soit celle des charges, certains exerçant le ministère sacré pour le bien de leurs frères, soit celle de la condition ou du mode de vie, beaucoup étant, de par l'état religieux, qui leur fait poursuivre la sainteté par une voie plus étroite, un exemple stimulant pour leurs frères.

Tandis que la formule brève ressemble à ceci :

> *GS* 8, 4 (« D'importants déséquilibres naissent aussi entre les races, entre les diverses catégories sociales [*inter varii generis societatis ordines*] ; […] »).

La formule longue comporte le texte original latin et, en regard, sa traduction française ou, le cas échéant, en une autre langue. Cela nous permet, au premier regard, de prendre connaissance de la traduction retenue. Sur ce plan, dans certains cas, les termes latins « *status* », « *condicio* » et « *ordo* » ont pour correspondants exacts les termes français « état », « condition » et « ordre ». Les tableaux sont alors constitués par un encadré aux lignes pleines, comme c'est le cas dans l'exemple ci-dessus. Dans d'autres cas, cependant, les termes latins ont pour correspondants en français un autre terme que ceux que nous avons mentionnés précédemment. Pour marquer la distinction entre ces deux cas de traductions, l'encadré du texte français est constitué de lignes pointillées. Dans le cas suivant, par exemple, le terme « *status* » a pour correspondant français le terme « condition » :

***LG* 30**	*Caput IV. De laicis.* Sancta Synodus, muneribus Hierarchiae declaratis, libenter animum advertit statui illorum christifidelium qui laici nuncupantur.	*Chapitre IV. Les laïcs. Introduction.* Le saint Concile, ayant précisé les fonctions de la hiérarchie, se plaît à tourner sa pensée vers la condition de ces chrétiens qui portent le nom de laïcs.

Tandis qu'ici le terme « *condicione* » reçoit pour traduction « état » :

***AA* 4g [/1][30]**	*Caput I. De vocatione laicorum ad Apostolatum.* […] Haec laicorum spiritualis vitae ratio notam peculiarem assumere debet ex statu matrimonii et familiae, coelibatus vel viduitatis, ex condicione infirmitatis, ex activitate professionali et sociali. Ne desinant ergo qualitates et dotes his condicionibus congruentes sibi collatas assidue excolere, propriisque uti donis a Spiritu Sancto acceptis.	*Chapitre I. Vocation des laïcs à l'apostolat.* […] *De la spiritualité des laïcs dans l'ordre de l'apostolat.* […] Cette spiritualité des laïcs doit revêtir des caractéristiques particulières suivant les conditions de vie de chacun : vie conjugale et familiale, célibat et veuvage, état de maladie, activité professionnelle et sociale. Chacun doit donc développer sans cesse les qualités et les dons reçus et en particulier ceux qui sont adaptés à ses conditions de vie et se servir des dons personnels de l'Esprit Saint.

[30] La numérotation [/1] identifie et distingue les occurrences d'un même terme figurant plus d'une fois dans un même paragraphe du texte conciliaire.

Plus loin, nous reviendrons sur la question des traductions et des possibles confusions qu'elles peuvent engendrer.

Par ailleurs, nous avons également tenu à rapporter chacun des termes étudiés en les présentant dans leur contexte immédiat, c'est-à-dire dans la phrase ou l'extrait de paragraphe au sein desquels ils se trouvent enchâssés. Cela permet une saisie première de la signification des termes étudiés, compréhension qui devra ensuite être complétée par une prise en compte de l'ensemble des textes et du contexte conciliaires. La mention des titres ou des sous-titres, latins et/ou français, dans les textes conciliaires, permet également de situer le passage rapporté dans le cadre du texte auquel il appartient. Plus loin, dans l'identification des significations des termes étudiés, nous mettrons à profit cette interprétation immédiate des données.

La seconde section de l'analyse de chacun des trois termes rend compte des déclinaisons grammaticales, et des fréquences des termes latins sur la base des lemmes « *status* », « *condicio* » et « *ordo* ». Cette section n'est pas d'utilité immédiate pour la thèse, mais nous avons tenu à l'inclure par souci d'exhaustivité et pour avoir un portrait complet du déploiement des termes étudiés dans les textes du Concile.

La troisième section que nous retrouvons pour chacun des termes étudiés s'intéresse aux occurrences complémentaires des termes latins et/ou français. Nous les appelons complémentaires, car, à la différence des cas précédents, ces occurrences ne figurent pas dans le texte latin typique ou, s'ils s'y trouvent, ce n'est pas à même le texte comme tel, bien qu'ils appartiennent aux documents conciliaires. Nous distinguons trois cas de ce genre. Pour les différencier des occurrences insérées au sein des textes du Concile, nous les encadrons à l'aide de lignes pointillées et nous insérons les renvois aux textes conciliaires entre crochets.

Premièrement, il y a le cas où l'un ou l'autre des termes français « état », « condition » ou « ordre » est présent dans le texte traduit nous ayant servi de base (Theobald), mais sans que ces termes n'aient pour correspondants exacts les mots latins « *status* », « *condicio* » ou « *ordo* » dans le texte typique. Il existe trois exemples entrant dans cette catégorie. Dans le

premier, le terme « état », présent dans le texte traduit, rend compte d'une idée contenue dans le texte latin, mais sans que celui-ci n'emploie nécessairement le terme « *status* » :

[*PC* 18b]	Ne vero vitae religiosae ad nostri temporis exigentias adaptatio sit mere externa, neve illi qui externo apostolatui ex instituto vacant muneri suo implendo impares inveniantur, iuxta cuiusque intellectualem dotem et personalem indolem, de vigentibus hodiernae vitae socialis moribus rationibusque sentiendi et cogitandi, congruenter instruantur. Institutio per harmonicam elementorum suorum fusionem, ita peragatur ut ad unitatem vitae sodalium conferat.	*La formation des sujets*. […] Mais pour que l'adaptation de la vie religieuse aux besoins de notre temps ne soit pas purement extérieure et pour que ceux qui s'adonnent par état à un apostolat externe ne soient pas inférieurs à leur tâche, il faut leur donner, selon leur capacité intellectuelle et leur caractère personnel, une connaissance suffisante des modes de vie ainsi que des manières de voir et de penser de la vie sociale actuelle. Par une fusion harmonieuse de ces éléments, la formation doit se faire de telle sorte qu'elle aboutisse chez le religieux à l'unité de la vie.

Dans le second exemple, que nous avons déjà donné plus haut, nous voyons apparaître le terme « condition » dans le texte français, mais au lieu du terme « *condicio* », le texte latin emploie le mot « *status* »[31] :

***LG* 30**	*Caput IV. De laicis*. Sancta Synodus, muneribus Hierarchiae declaratis, libenter animum advertit statui illorum christifidelium qui laici nuncupantur.	*Chapitre IV. Les laïcs. Introduction.* Le saint Concile, ayant précisé les fonctions de la hiérarchie, se plaît à tourner sa pensée vers la condition de ces chrétiens qui portent le nom de laïcs.

Dans ces deux exemples, les traductions ne sont pas forcément erronées. Les couples *status*/état, *condition*/condicio et *ordre*/ordo, même s'ils sont habituellement utilisés de la sorte, peuvent être combinés autrement, à l'aide d'autres termes. Ces choix peuvent possiblement avoir un incidence du point de vue de l'interprétation des textes. Nous y reviendrons plus loin. Pour le moment nous nous contentons de prendre acte des différents termes employés dans les textes latins et français.

[31] Étant donné la présence dans le texte typique de l'un des termes recherchés, l'encadré pointillé ne concerne que le texte traduit et le renvoi au texte conciliaire ne demande pas d'être mis entre crochets.

Toujours dans la catégorie de la présence des termes recherchés dans les textes en français, nous pouvons ajouter un dernier exemple. Il s'agit du cas particulier où le terme français « État » doit être compris au sens de l'État politique. Dans les textes conciliaires, mis à part trois occurrences, placées en notes infrapaginales, où le terme « État » renvoie à deux reprises au terme latin « *Status* »[32] et une fois au terme italien « Stato »[33], toutes les autres occurrences du terme français « État » renvoient à l'un ou l'autre des termes latins suivants : « *res publica* »[34], « *nationum* »[35], « *populorum* »[36] et « *publicam auctoritatem* »[37]. Nous voyons donc qu'à part les exceptions mentionnées ci-haut, le terme français « État » renvoie à une série d'autres expressions latines.

Deuxièmement, parmi les occurrences complémentaires des termes étudiés, nous devons compter les occurrences latines et/ou françaises placées en notes infrapaginales. En voici un exemple :

[*OT* 19a, note 42]	*VI. De institutione stricte pastorali promovenda*. […] Accurate instituantur in animarum moderandarum arte, qua universos Ecclesiae filios imprimis ad vitam christianam plene consciam et apostolicam atque ad sui status officia implenda conformare valeant ; pari sollicitudine adiuvare discant religiosos et religiosas ut in propriae vocationis gratia perseverent et secundum variorum Institutorum spiritum proficiant [note : De momento status, qui professione consiliorum evangelicorum constituitur cf. Conc. Vat. II, Const. dogm. de Ecclesia, *Lumen Gentium*, cap. VI : AAS 57 (1965), pp. 49-53; Decr. de accommodata renovatione vitae religiosae, *Perfectae caritatis*].	*VI. De la formation proprement pastorale*. […] Qu'on leur enseigne avec soin l'art de diriger les âmes, pour qu'ils puissent former tous les fils de l'Église à mener avant tout leur vie chrétienne de façon pleinement consciente et apostolique, ainsi qu'à remplir leur devoir d'état. Qu'ils apprennent à aider avec autant de sollicitude les religieux et religieuses à persévérer dans la grâce de leur vocation propre et à progresser selon l'esprit de leurs divers instituts [note 42 : Sur l'importance de l'état constitué par la profession des conseils évangéliques : *cf*. *Lumen gentium*, chap. VI : décret *Perfectae caritatis*].

32 *Cf.* [GE 3c, note 14], [*GE* 6b, note 21].

33 *Cf.* [*LG* 36d, note 5].

34 *Cf.* [*GS* 74, 4], [*GS* 75, 2], [*GS* 79, 4], [*GE* 6b [/1]], [*GE* 6b [/2]].

35 *Cf.* [*GS* 80, 5].

36 *Cf.* [*GS* 82, 3 [/2]].

37 *Cf.* [GS 71, 4].

Ces notes, bien qu'appartenant aux différents documents du Concile, n'ont pas la même fonction que les textes conciliaires en tant que tels[38]. En effet, ces notes ont pour fonction d'éclairer les propos contenus dans les textes conciliaires Ils renvoient, par exemple, à des textes magistériels antérieurs, à des citations bibliques, à des passages liturgiques, à certains écrits provenant d'auteurs spirituels ou théologiques reconnus, à des extraits du *Code de droit canonique* (1917) ou encore à des passages appartenant au corpus conciliaire de Vatican II. Nous recensons les notes infrapaginales pour leur valeur informative et les intégrons à notre étude dans le but d'éclairer nos propos[39].

Troisièmement, nous comptons, au nombre des occurrences complémentaires des termes étudiés, celles qui sont insérées au sein des titres et des sous-titres des textes latins et/ou français. À ce propos, nous devons distinguer entre deux types d'occurrences. Le premier type concerne des occurrences appartenant au texte latin, nommément à l'édition typique des textes conciliaires. Au sein de ces textes, nous retrouvons une série de titres et de sous-titres. Ces indicateurs font intégralement partie des documents conciliaires, mais pas au même titre que les textes comme tels[40]. C'est la raison pour laquelle nous classifions ces données parmi les occurrences complémentaires. Si nous suivons l'indexation des termes des Delhaye, Guéret et Tombeur, les termes employés dans les titres et sous-titres latins font habituellement partie des termes recensés. C'est le cas, par exemple, du passage suivant :

---

38 La concordance des Delhaye, Guéret et Tombeur, qui constitue notre principal outil d'identification des occurrences terminologiques de Vatican II, ne recense d'ailleurs aucun des termes placés au sein des notes infrapaginales.

39 Au sujet des sources bibliques, patristiques et théologiques figurant dans les textes conciliaires, en l'occurrence dans *Lumen gentium*, ainsi que sur les questions méthodologiques qui se rattachent à leur usage, nous renvoyons aux propos de Gilles ROUTHIER, « Introduzione alla costituzione dogmatica *Lumen gentium* »…, p. 59-64.

40 À ce propos, Gérard Philips affirme : « Il est vrai que les titres ne font pas officiellement partie du texte conciliaire, mais pendant toute la période préparatoire du travail ils ont servi à fixer les idées principales du contenu » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution* Lumen Gentium, Paris, Desclée, t. II, 1968, p. 42 ; également voir p. 148).

GS 67, 1 sous-titre [recensé par Delhaye[41]] (« *De labore eiusque condicionibus atque de otio* / Travail, conditions de travail, loisirs »).

Cependant, nous nous retrouvons aussi avec des occurrences latines figurant dans les titres ou sous-titres du texte typique, mais qui n'ont pas été retenues dans l'index prénommé. Nous n'avons pas trouvé d'explicatifs à ces omissions. Cependant, pour notre part, nous les avons intégrées à notre étude. En voici un exemple :

// *GS* 4, titre [non recensé par Delhaye[42]] (« *De hominis condicione in mundo hodierno* / La condition humaine dans le monde d'aujourd'hui »).

Le second type d'occurrences appartient uniquement à la version française des textes conciliaires. Nous les considérons pour leur valeur informative seulement. Nous rencontrons deux cas de ce type. Dans un premier cas, il y a correspondance exacte entre les titres et les sous-titres dans les textes latins et dans les textes en français. *Gaudium et spes* en est un bon exemple : les titres et particulièrement les sous-titres (mis entre parenthèses dans l'édition typique) apparaissent dans les deux versions. Si ce principe est habituellement observé en ce qui concerne les titres, nous notons, par contre, des disparités entre les textes latins et français lorsqu'il s'agit des sous-titres. Ce qui nous conduit à rapporter un second cas où les occurrences recherchées ne se trouvent que dans la version traduite des textes du Concile. Comment comprendre cette différence ? Lors du Concile, au moment de voter les textes latins, ceux-ci comportaient des sous-titres qui permettaient aux Pères de mieux suivre l'ordre des idées ou des sujets abordés. Ces indicateurs précédaient les paragraphes ou les sections des documents conciliaires soumis à l'assemblée. Par la suite, dans la publication officielle des textes du Concile, ces sous-titres ont, pour la plupart, été supprimés[43]. Ces titres ou sous-titres en français ont été intégrés dans notre recensement et sont présentés de la manière suivante :

---

41 *Cf.* Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II. Concordance*..., p. 126 (indiqué par un « T » dans l'index).

42 *Cf.* Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II. Concordance*..., p. 125, où l'on constate l'absence de cette occurrence latine.

43 Un exemple témoignant de l'évolution des textes conciliaires est donné dans la publication bilingue, *latin-français*, de la constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen gentium*, dans la collection « Unam Sanctam » en 1965 et en 1966. Dans une note introductive, intitulée « Avertissement », Yves Congar

[*LG* 44, sous-titre français]	*Caput VI. De religiosis.*	*Chapitre VI. Les religieux.* […] *Nature et importance de l'état religieux dans l'Église.*

Pour terminer, la quatrième section de l'étude des termes est consacrée à l'analyse des significations des termes « *status* », « *condicio* » et « *ordo* ». Passant en revue l'ensemble des occurrences retenues, nous avons procédé, par méthode inductive, à leur catégorisation thématique. Ces catégories sont l'expression des différentes significations des termes. Par exemple, nous avons pu déterminer que la notion de « *status* » possède sept significations, celui de « *condicio* » en possède huit, tandis que « *ordo* » renvoie à quinze principales catégories de sens. Nous rendrons compte de cela un peu plus loin dans ce chapitre.

*
**

En somme, la constitution de notre instrument de travail a été le moyen obligé et utile pour l'étude rigoureuse de la notion d'« état » à travers la série des termes latins, ainsi que français, retenus. Fort de ces précisions méthodologiques, nous allons maintenant mettre à profit cet outil et rendre compte des résultats de notre analyse. Ce compte rendu va commencer par la présentation de l'état des lieux relatif aux occurrences, à la répartition et aux fréquences des termes étudiés : « *status* » (1.2), « *condicio* » (1.3) et « *ordo* » (1.4). Par la suite, tel qu'annoncé, nous serons en mesure de nous intéresser aux significations des différents termes étudiés (2) et d'adopter un point de vue général sur les fidèles et leurs états dans l'Église (3), toujours sur la base des textes de Vatican II.

écrit : « Le présent livret contient le texte latin (avec les notes qui y sont jointes) de la Constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen gentium*, telle qu'elle a été votée et proclamée par le deuxième Concile du Vatican le 21 novembre 1964, et, en regard, une traduction française due au Père Pierre-Thomas Camelot, des Frères Prêcheurs. Les sous-titres imprimés en italique après chaque numéro ne font pas partie du texte officiel ; ils sont empruntés au texte tel qu'il était imprimé pour être discuté dans l'assemblée conciliaire avant le vote final » (Yves CONGAR, « Avertissement », dans *L'Église de Vatican II, La constitution dogmatique sur l'Église « Lumen Gentium »*, texte latin et traduction par P.-Th. Camelot *et al.*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 51a, 1966, p. 5). En ce même sens, également au sujet de *Lumen gentium*, nous verrons les remarques de Michel LABOURDETTE, « La sainteté, vocation de tous les membres de l'Église », dans Guilherme BARAÚNA et Yves M.-J. CONGAR (dir.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 51c, tome III, 1966, p. 1108-1109.

1.2 OCCURRENCES, RÉPARTITION ET FRÉQUENCES DU TERME « *STATUS* »

Commençons par le compte rendu des occurrences du terme « *status* ». En suivant la répartition des Delhaye, Guéret et Tombeur, nous pouvons distinguer deux catégories de termes : ceux qui sont regroupés sous l'appellation « *status* 1 » et ceux qui relèvent de la catégorie « *status* 2 »[44]. La première catégorie comporte une seule forme déclinative : « *statis* ». Ce terme exprime une détermination temporelle. Les textes conciliaires en français le traduisent par les mots « fixe », « déterminé » et « périodique ». Il est employé sept fois, au sein de cinq documents conciliaires. La seconde catégorie, pour sa part, connaît cinq formes déclinatives[45], lesquelles sont employées à cinquante-quatre reprises au sein de douze documents conciliaires. Les occurrences appartenant à cette seconde catégorie connaissent une multiplicité de significations. Nous en traiterons plus loin.

En somme, le terme « *status* » se rencontre soixante-et-une fois au sein de douze textes conciliaires. Le tableau suivant présente l'ensemble des occurrences et des fréquences du terme « *status* » suivant leur ventilation au sein des textes du Concile. L'ordre des textes suit la séquence chronologique de l'édition typique. Les renvois aux textes conciliaires en italique appartiennent à la catégorie « *status* 1 », les autres relèvent de la seconde catégorie.

SC	3 occurrences	98a ; 101, § 2 ; *102a*.
LG	18 occurrences	11b ; 11c ; 13c ; 30a ; 31a ; 31b ; 35c ; 39 ; 40b ; 41e ; 42e ; 43b ; 44c [/1] ; 44c [/2] ; 44d ; 45c [/1]; 45c [/2]; 50b.
CD	4 occurrences	*28b*; 35, 4; *35, 6*; *37a*.
PC	2 occurrences	10a; 24a.
OT	5 occurrences	3a; 10a [/1]; 10a [/2]; 19a; *22*.
NAE	1 occurrence	2a.

---

44 *Cf.* Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II. Concordance…*, p. 11, 627, 874, 891 et 894.

45 Ce sont les formes suivantes : « *statu* », « *statui* », « *statum* », « *status* » et « *statuum* ».

DV	2 occurrences	19; 25c.
AA	2 occurrences	2b; 4g.
DH	1 occurrence	10.
AG	7 occurrences	6b [/1]; 6b [/2]; 14e; 16f; 17c; 19d; *20e*.
PO	4 occurrences	5c ; 16c ; 17c ; *19c*.
GS	12 occurrences	7, 2 ; 10, 1 ; 26, 2 ; 29, 2 ; 47, 3 ; 48, 2 ; 50, 2 ; 52, 1 ; 63, 5 ; 79, 2 ; 87, 2 ; 91, 2.

En parallèle des occurrences du terme « *status* » dans le texte latin typique, nous ajoutons un mot à propos des occurrences complémentaires des termes « *status* » et « état ». Étant donné qu'il s'agit des termes principaux à l'étude, nous en avons fait un recensement exhaustif. Ainsi, il existe vingt-deux cas, dans l'édition Theobald auquel nous nous référerons – le même type d'exercice pourrait se faire à partir des autres traductions consultées, également à titre indicateur et éventuellement révélateur de sources possibles de confusion –, où le mot français « état » n'a pas pour correspondant latin le terme « *status* »[46]. Ensuite, en six endroits les termes « *status* » et/ou « état » sont employés en notes infrapaginales[47]. Enfin, à deux reprises le terme « état » figure en sous-titres du texte français[48]. Les significations de ces occurrences complémentaires seront traitées plus tard.

1.3 OCCURRENCES, RÉPARTITION ET FRÉQUENCES DU TERME « *CONDICIO* »

Le cas du terme « *condicio* » commande d'abord une précision regardant la graphie du terme : faut-il écrire « *condicio* » ou « *conditio* » ? En effet, nous pouvons rencontrer deux

---

46 *Cf. LG* [17], [37d] ; *GS* [5, 1] ; [7, 1] ; [13, 1] ; [31, 2] ; [71, 4] ; [74, 4] ; [75, 2] ; [79, 4] ; [80, 5] ; [82, 3 [/1]] ; [82, 3 [/2]] ; *PO* [4a] ; *PC* [18b] ; *AA* [4g], [30d], [25b] ; *GE* [Préambule b], [6b [/1]], [6b [/2]], [9a].

47 *Cf. LG* [36d, note 5]; *GS* [22, 2, note 22] ; *PO* [7a, note 41] ; *OT* [19a, note 42] ; *GE* [3c, note 14] et [6b, note 21].

48 *Cf. LG* 43 [sous-titre français] et 44 [sous-titre français].

formes écrites du même terme, autant dans les dictionnaires spécialisés que dans les textes du Concile. En ce qui concerne les textes conciliaires, les Delhaye, Guéret et Tombeur expliquent que « [l]a graphie de nombreux mots varie selon les écoles de latinistes. Les textes conciliaires n'ont pas échappé à ce pluralisme ». Ainsi, poursuivent-ils, « on rencontre *adquirat* et *acquirat*, *caelum* et *coelum*, *caeremonia* et *caerimonia*, *cotidie* et *quotidie*, etc. »[49]. Le cas qui nous occupe appartient à cette catégorie de mots. Tout en gardant à l'esprit la cooccurrence de cette double graphie, nous avons choisi d'adopter comme graphie de référence le lemme « *condicio* ». Nous suivons en cela l'option préconisée par les Delhaye, Guéret et Tombeur[50].

Au total, le terme « *condicio* » se rencontre cent quatre-vingt-quinze fois à l'intérieur du corpus conciliaire latin. Le lemme connaît quatorze formes déclinatives[51] qui sont ventilées à travers l'ensemble des seize textes conciliaires. Le tableau suivant permet d'avoir une vue globale de l'état des lieux :

SC	11 occurrences	19 ; 32 ; 54a ; 67 ; 75 ; 81 ; 88a ; 107 [/1] ; 107 [/2] ; 110a ; 123.
IM	2 occurrences	5 ; 11a.
LG	17 occurrences	1 ; 9b ; 11c ; 13c ; 14b ; 30a ; 31b ; 32b; 35b; 36c; 36d; 39; 40a; 41g; 43b; 50b; 66.
Œ	2 occurrences	9c; [29]/30a.
UR	10 occurrences	3c; 4b; 4f; 9; 13e; 14; 14d; 16; 23b; 24a.
CD	10 occurrences	3c; 14a; 16c; 16d [/1]; 16d [/2]; 17b; 17c; 18a; 18b; 43.

---

49 Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II. Concordance…*, p. X. Les auteurs précisent, à la même page : « Nous avons cru préférable de respecter les divergences orthographiques, tout en regroupant les diverses formes d'un mot sous un même vocable ou lemme orthographié selon notre dictionnaire de base [le *Lexicon totius latinatis* de Forcellini] ».

50 Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II. Concordance…*, p. 125.

51 Huit de ces formes s'écrivent avec un « c » : « *condicio* », « *condicione* », « *condicionem* », « *condiciones* », « *condicioni* », « *condicionibus* », « *condicionis* » et « *condicionum* » ; tandis que six formes s'écrivent avec un « t » : « *conditione* », « *conditionem* », « *conditiones* », « *conditioni* », « *conditionibus* » et « *conditionis* ».

PC	6 occurrences	2a; 2d; 3a; 16; 19; 20b.
OT	4 occurrences	12; 16c; 16e; 21.
GE	6 occurrences	Préambule ; 1a; 5a; 7a; 8; 9b.
NAE	3 occurrences	1c; 2a; 5b.
DV	4 occurrences	6b; 12b; 15; 25c.
AA	19 occurrences	1b; 4a; 4g [/1]; 4g [/2]; 7e; 11c; 12a; 13b; 16a; 16b; 16d; 18a; 18d; 20b; 22b; 29b; 29c; 29d; 32a
DH	4 occurrences	6a; 6b; 13c; 15c.
AG	32 occurrences	1b; 6a [/1]; 6a [/2]; 6a [/3]; 6b [/1]; 6b [/2]; 6d; 6e [/1]; 6e [/2]; 8; 10; 12a [/1]; 12a [/2]; 12b [/1]; 12b [/2]; 15e; 16d; 18f; 20b; 20g [/1]; 20g [/2]; 21c; 25a; 26b [/1]; 26b [/2]; 26e; 29e; 29g; 32c; 36d; 39c; 40c.
PO	6 occurrences	3a; 10c; 19c; 20a [/1]; 20a [/2]; 22a.
GS	59 occurrences	4, 5; [5, sous-titre]; 5, 1; 6, 2; 7, 3; 8, 2; 8, 3; 12, 2; 14, 1; 14, 2; 18, 1; 26, 1; 27 [/1]; 27 [/2]; 29, 2; 29, 3; 30, 1; 31, 2; 31, 3; 34, 1; 36, 2; 44, 3; 47, 1; 47, 2; 50, 2; 51, 1; 52, 1; 52, 4; 53, 3; 54; 56, 1; 57, 6; 58, 2; 59, 5; 60, 1; 60, 3 [/1]; 60, 3 [/2]; 61, 3; 62, 5; 63, 3 [/1]; 63, 3 [/2]; 66, 1; 66, 2; [67, 1 sous-titre]; 67, 2; 68, 1; 71, 2; 71, 6; 73, 2; 74, 1; 75, 3; 76, 5 [/1]; 76, 5 [/2]; 76, 5 [/3]; 79, 1; 84, 2; 87, 1 [/1]; 87, 1 [/2]; 87, 3.

En ce qui regarde les occurrences complémentaires des termes « *condicio* » et/ou « condition », notre revue des occurrences a été aussi systématique et rigoureuse que dans le cas des termes précédents. Cependant, s'agissant de termes secondaires, nous avons choisi de ne rapporter que les occurrences traitant directement du sujet de notre étude. Ainsi, il existe deux cas, dans l'édition Theobald, où nous retrouvons le terme français

« condition » sans que celui-ci ne renvoie au terme latin précis « *condicio* »[52]. Parmi les notes infrapaginales, dans l'édition typique comme en français, aucun cas ne mérite d'être rapporté, tandis que parmi les occurrences latines et/ou françaises figurant dans les titres et les sous-titres des textes conciliaires, il en existe quatre, toutes placées dans *Gaudium et spes*[53].

1.4 OCCURRENCES, RÉPARTITION ET FRÉQUENCES DU TERME « *ORDO* »

Le terme « *ordo* » connaît huit formes déclinatives[54] et il se rencontre cent quatre-vingt-neuf fois dans quatorze textes conciliaires. La ventilation des occurrences se présente comme suit :

SC	11 occurrences	26b ; 29 ; 32 ; 50a ; 68 ; 69a – titre de rituel ; 74 ; 95a ; 95c ; 96 ; 125.
IM	5 occurrences	4 ; 6 [/1] ; 6 [/2] ; 6 [/3] ; 8.
LG	24 occurrences	11b [/1] ; 11b [/2] ; 12b; 13c ; 20c; 21b [/1]; 21b [/2]; 22a; 22b; 26a; 26c; 27b; 28a [/1]; 28a [/2]; 28b [/1]; 28b [/2]; 31a; 31b; 39; 40b; 41c; 41d; 61; 63.
	+ 1 occurrence	*LG/Nota explicativa praevia*, 1.
Œ	4 occurrences	4; 17 [/1]; 17 [/2]; 25.
UR	4 occurrences	7a; 11c; 14b; 22c.

---

52 Il s'agit de *LG* 30 et *AA* 4g.

53 *Cf. GS* [4, titre] ; [5, sous-titre] ; [54, titre] ; [67, 1 sous-titre]. Les deux occurrences placées en sous-titres sont recensées dans la concordance des Delhaye, Guéret et Tombeur, avec l'indication « t » désignant le rapport d'un sous-titre. C'est la raison pour laquelle, exceptionnellement et ma*l*gré le fait qu'elles ne concernent pas directement le sujet de notre étude, nous les avons incluses au nombre des occurrences globales présentées dans le tableau ci-dessus.

54 Ces formes sont : « *ordine* » ; « *ordinem* » ; « *ordines* » ; « *ordini* » ; « *ordinibus* » ; « *ordinis* » ; « *ordinum* » ; « *ordo* ».

CD	8 occurrences	3c; 4, Vatican II se citant lui-même ; 14a; 15a [/1]; 15a [/2]; 28a; 34a; 35, 3a.
PC	2 occurrences	10b; 15c.
OT	3 occurrences	12g [/1]; 12g [/2]; 14b.
GE	5 occurrences	1a; 8b; 9b; 10a; 12a.
AA	34 occurrences	1b; 2b [/1]; 2b [/2]; 4c; 4e; 5 [/1]; 5 [/2]; 5 [/3]; 5 [/4]; 5 [/5]; 5 [/6]; 6a; 6d; 7a; 7b [/1]; 7b [/2]; 7b [/3]; 7d [/1]; 7d [/2]; 7e [/1]; 7e [/2]; 9 [/1]; 9 [/2]; 14a; 16e; 19a; 20b; 23a; 24a; 24g [/1]; 24g [/2]; 26b; 29g; 31b).
DH	10 occurrences	2; 3d [/1]; 3d [/2]; 3e; 4a; 7c [/1]; 7c [/2]; 8b; 13a; 14c.
AG	12 occurrences	1b; 5a; 6a; 16a; 16f; 17b; 18d; 19b; 22b; 26f; 28, citation du NT ; 39a.
PO	18 occurrences	1 [/1]; 1 [/2]; 2b [/1]; 2b [/2]; 2b [/3]; 2c; 7a [/1]; 7b [/1]; 7b [/2]; 8 [/1]; 8 [/2]; 9a; 12a [/1]; 12a [/2]; 12a [/3]; 16 [/1]; 16 [/2]; 22a.
GS	48 occurrences	5, 1; 5, 3; 6, sous-titre ; 8, 4 ; 9, 1 ; 13, 1 ; 25, 3 [/1] ; 25, 3 [/2] ; 26, 3 [/1], 26, 3 [/2] ; 26, 3 [/3] ; 33, 2 ; 36, 2 ; 37, 1 ; 41, 2 ; 42 [/1] ; 42 [/2] ; 44, 3 ; 50, 3 ; 52, 7 ; 56, 7 ; 59, 3, citation de Vatican I ; 59, 4 ; 60, 2 ; 61, 2 ; 64 [/1] ; 64 [/2] ; 66, 1 ; 68, 1 ; 68, 2 ; 72, 1 ; 73, 2 ; 74, 3 ; 74, 4 [/1] ; 74, 4 [/2] ; 75, 2 ; 76, 3 ; 76, 5 ; 78, 1 ; 83 ; 84, 1 ; 85, 3 [/1] ; 85, 3 [/2] ; 87, 1 ; 87, 2 ; 87, 3 ; 88, 1 ; 88, 3.

Au sujet des occurrences complémentaires des termes « *ordo* » et/ou « ordre » figurant dans l'édition Theobald, une revue minutieuse de tous les cas répertoriés nous a d'abord permis de constater que parmi l'ensemble des occurrences du terme français « état » ne renvoyant pas spécifiquement au terme latin « *ordo* », il n'en existe aucune traitant du sujet de notre étude. Ensuite, un constat similaire s'impose au regard des occurrences incluses dans les

titres ou les sous-titres dans les deux langues. Enfin, en ce qui a trait aux occurrences figurant dans les notes infrapaginales, seuls deux cas peuvent être retenus : *LG* 28a [/2], note 64 (dans le texte français seulement), et *OE* 17 [/2], note 22 (dans les versions latine et française).

*
**

Les mots sont l'expression des idées. À rebours, pour accéder aux idées, nous devons prendre le chemin des mots. C'est la conception fondamentale qui fut à la base de notre approche. Trois mots ont retenu notre attention : « *status* », « *condicio* » et « *ordo* ». Chacun, à sa manière, exprime l'idée contenue dans la notion d'« état ». Ce sont, pour ainsi dire, les « portes » par lesquelles nous passons pour accéder aux idées conciliaires et à la signification de la notion étudiée dans ce contexte. Ces termes forment également les fils conducteurs qui nous guideront à travers l'étude des textes.

Dans notre quête des mots, nous avons cherché à relever toutes les occurrences des termes choisis. En dernière analyse, nous nous retrouvons avec un ensemble de quatre cent quarante-cinq mots tirés de la version typique des textes conciliaires. À cela, nous avons ajouté un certain nombre d'occurrences complémentaires, en latin comme en français, destinées à apporter un éclairage additionnel à notre propos. Cette description de l'état des lieux relatif aux occurrences, à la répartition et aux fréquences des termes étudiés nous offre des données « brutes », c'est-à-dire non traitées. Elle commande maintenant de faire un pas de plus en cherchant à dégager, à partir de ce matériau de base, les différentes significations qui se rattachent à la notion d'« état ». C'est ce que nous ferons maintenant.

2. LES SIGNIFICATIONS DE LA NOTION D'« ÉTAT »

Dans le but de quérir la signification de la notion d'« état », sur la base des termes repérés, nous allons nous intéresser, dans un premier temps, à l'étymologie et aux significations séculières des termes étudiés (2.1). Dans un second temps, nous identifierons et nous rendrons compte des diverses significations que revêtent les termes considérés dans le cadre

des textes du Concile, ce qui nous permettra, en outre, de relever tous les cas où la notion d'« état » concerne les fidèles dans l'Église (2.2).

2.1 ÉTYMOLOGIE ET SIGNIFICATIONS SÉCULIÈRES DES TERMES ÉTUDIÉS

Les termes que nous étudions, en latin comme en français, n'appartiennent pas, en premier lieu, au domaine de la religion ni de l'Église. Ils possèdent une antériorité et une autonomie par rapport à ces deux sphères. C'est donc dans une perspective séculière que nous allons d'abord considérer ces mots, en nous intéressant à leur étymologie et à leurs diverses significations. Nous commencerons par l'étude des termes « *status* » et « état » (2.1.1), suivi de l'étude des termes « *condicio* » et « condition » (2.1.2), et nous terminerons par l'étude des termes « *ordo* » et « ordre » (2.1.3).

2.1.1 Étymologie et significations séculières des termes « *status* » et « état »

Le mot « *status* », dans la langue latine, possède sept sens principaux[55]. Premièrement, « *status* » désigne la position physique – debout, assise, couchée, mobile, immobile – d'une personne[56]. Deuxièmement, il exprime la manière dont une personne se situe ou se tient, physiquement ou au sens figuré, par rapport à certaines réalités. Ici, « *status* » est synonyme d'attitude, de maintien, de posture, de situation, de contenance, de position[57]. Il exprime également l'attitude du combattant[58]. Troisièmement, « *status* » renvoie à la position, à la situation, à l'ordre ou encore aux lois de la nature[59]. Quatrièmement, il signifie, de manière

---

55 Pour cette partie étymologique latine nous nous basons sur l'ouvrage des Eugène BENOIST et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français,* nouvelle éd. [11e éd.] entièrement refondue et revue, Paris, Librairie Garnier Frères, 1934 [?], p. 1441-1442, et sur celui des Henri BORNECQUE et Fernand CAUËT, *Le dictionnaire latin-français du baccalauréat,* Paris, Librairie classique Eugène Belin, 1963, p. 459.

56 Ex. : « *Status, incessus, sessio, accubatio* [La position debout, la marche, la position assise, la position couchée] », « *Status, motus* [L'immobilité, le mouvement] ».

57 Ex. : « *Aliquem statu movere* [Faire reculer quelqu'un] », « *De statu suo declinare* [Abandonner son attitude] », « *Status erectus* [Attitude droite] ».

58 Ex. : « *Statum Galli conturbavit* [Il ébranla le Gaulois, il lui fit lâcher pied] », « *In statu stat senex* [Le vieillard est en posture, est prêt à attaquer] ».

59 Ex. : « *Status caeli*, *stellarum* [L'état du ciel (par rapport aux astres), des étoiles] ».

générale, l'état, la position, la situation, la nature, la condition ou la façon d'être d'une personne ou d'une chose[60]. Cinquièmement, « *Status* » désigne l'État politique et il est souvent associé à « *civitas* »[61]. Sixièmement, en contexte étatique ou sociétal, il exprime la condition des citoyens, souvent donnée à la naissance (patriciens, plébiens, esclaves)[62]. Le mot est également employé pour désigner le rang hiérarchique d'une personne ou d'un groupe de personnes au sein d'un ordre social donné[63]. Septièmement, « *status* » est utilisé en rhétorique ou dans les domaines de la recherche pour parler de l'état d'une question[64].

Le terme français « état », pour sa part, provenant du latin « *status* », exprime trois ensembles de réalités[65]. Premièrement, il désigne la manière d'être d'une personne ou encore d'une chose, concrète ou abstraite, considérée en soi. Cette manière d'être est conçue, soit comme une réalité durable, permanente et stable, soit comme des états successifs d'une réalité en évolution. Dans le cas d'une personne, ces différentes manières d'être peuvent être de nature physique (état de santé), intellectuelle (état d'esprit), morale (état de péché ou de grâce) ou sentimentale (état d'âme). Dans le cas d'une chose concrète, sa manière d'être renvoie à une condition objective. Il peut s'agir, par exemple, d'une situation donnée (état d'accusation, état de l'économie), d'une condition de capacité (en état de) ou d'incapacité (hors d'état de), de même que d'une situation matérielle concrète (état de délabrement). Dans le cas d'une chose abstraite, le terme « état » exprime un ensemble de traits caractérisant un objet de pensée ou une totalité de choses abstraites (l'état de la science, l'état des choses). Dans cette ligne, on parlera également de l'état de la question ou de l'état des lieux, désignant la manière dont les choses se présentent au moment où on les considère. Deuxièmement, le mot « état » exprime la situation ou la

---

60 Ex. : « *Deteriore statu esse* [Aller en empirant] », « *Statum tenere* [Rester calme, sans troubles, sans révolutions] », « *Status aeris* [État de l'atmosphère, température] », « *Status rerum* [État des choses, situation des affaires », « *Status vitae* [Condition, état de fortune, train de maison] ».

61 Ex. : « *Status Romanus* [L'État romain] », « *Collocare civitatis statum* [Constituer l'État] ».

62 Ex. : « *Status personarum* [État des personnes] », « *Nullum habere statum* [N'avoir aucune position, être sans aveu, être sans état civil] ».

63 Ex. : « *Familiarum distinguuntur status* [Il y a des distinctions de rang entre familles] ».

64 Ex. : « *Status quaestionis* [état de la question] ».

65 Pour cette partie étymologique française, nous nous basons sur le dictionnaire *Le nouveau Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 2009, p. 940-942.

manière d'être d'une personne ou d'un groupe de personnes dans un contexte social déterminé : tiers état, noblesse, clergé, bourgeoisie, etc. Les différents états concernés sont déterminés par un ensemble de facteurs (profession, fortune, mode de vie, naissance, promotion, adoption, etc.), ils comportent des caractéristiques propres (état civil, état marital, état célibataire, état veuf, état divorcé, etc.) et des effets juridiques (droits et devoirs d'état) afférents. Troisièmement, « état » fait référence à la manière dont une société est organisée. Plus précisément, le mot est compris ici comme une forme de gouvernement ou un régime politique et social (monarchie, dictature, démocratie, théocratie, etc.). Dans ce cas, le terme s'écrit avec une lettre majuscule : « État ».

2.1.2 Étymologie et significations séculières des termes « *condicio* » et « condition »

Le terme latin « *condicio* », pouvant également s'écrire « *conditio* », possède six grandes significations[66]. Premièrement, il désigne une convention, un accord ou une clause entre deux personnes[67]. Deuxièmement, « *condicio* » signifie les conditions liées à un accord[68]. Troisièmement, le terme fait référence à un mariage, à un établissement conjugal ou à un parti[69]. Quatrièmement, il renvoie à la situation, à la place ou au rang d'une personne ou d'un ensemble de personnes dans un ordre social donné[70]. Cinquièmement, « *condicio* » indique la condition, le sort ou la fortune qui se rattachent à certaines conditions ou

---

66 Pour cette partie étymologique latine nous nous basons sur l'ouvrage des Eugène BENOIST et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français*…, p. 304, ainsi que sur celui des Henri BORNECQUE et Fernand CAUËT, *Le dictionnaire latin-français*…, p. 91.

67 Ex. : « *Manere in condicione* [Observer une condition] », « *Per condicionem* [En vertu d'un traité] ».

68 Ex. : « *Pacem fecit his condicionibus* [Il fit la paix aux conditions suivantes] », « *Sub ea condicione* [À la condition que] ».

69 Ex. : « *Condicio uxoria*, ou simplement *condicio* [Établissement, mariage] », « *Condicionem filiae quaerere* [Chercher un parti pour sa fille] »

70 Ex. : « *Condicio vitae* [Condition de vie] », « *Condicio infima est servorum* [Le rang le plus bas est celui des esclaves] ».

situations[71]. Sixièmement, il est employé pour désigner la manière d'être d'une personne ou d'une chose, une situation ou une qualité[72].

Le terme français « condition », quant à lui, dérivé du latin « *condicio* », sert à exprimer cinq réalités[73]. Premièrement, il désigne la situation ou l'état d'un être vivant. On parlera, par exemple, de la condition humaine, de la condition animale ou encore de la condition végétale. Il s'agit, pour ainsi dire, d'une condition existentielle. Deuxièmement, « condition » désigne la circonstance dans laquelle une personne ou une pluralité de personnes se trouvent à un moment donné. Il sera question, par exemple, des conditions de vie, c'est-à-dire un ensemble de facteurs économiques et sociaux caractérisant la vie d'un groupe et qui peuvent être plus ou moins favorables aux individus qui en font partie. Ou encore de conditions plus spécifiques comme la condition des femmes, des enfants, des immigrants, etc. Dans tous ces cas, nous traitons de conditions circonstancielles. Troisièmement, le terme est employé pour parler de la forme physique, ou de la santé d'un être vivant. Une personne ou un animal peut être en bonne condition pour courir, par exemple. Quatrièmement, « condition » sert à désigner la place ou le rang qu'occupe une personne, ou un groupe de personnes, au sein d'un ordre social donné. Le terme est apparenté aux mots classe et état. Il est question de condition, par exemple, dans la société féodale, répartie en trois rangs : la condition des nobles, la condition des serfs et la condition des vilains. À la notion de condition se rattache habituellement l'idée d'une hiérarchie ou d'une échelle sociale, où des individus sont regroupés en classes ou en catégories déterminées, lesquelles sont assorties de droits et de devoirs. Pour terminer, le mot « condition » peut aussi être défini comme un état, une situation ou un fait dont l'existence est indispensable pour qu'un autre état, un autre fait, puisse exister. Nous parlerons, par exemple, des conditions d'un contrat, où l'accord est assujetti au respect de certaines conditions préalables : sous la condition de… ou à la condition que… sous réserve de…

---

71 Ex. : « *Condiciones nascendi* [Le sort de la naissance ou que donne la naissance] », « *Condicio humana* [La condition humaine] », « *Condiciones et status provinciae* [La situation et l'état de la province] ».

72 Ex. : « *Ejus morbi condicio est* … [Le caractère de sa maladie et de…] ».

73 Pour cette partie étymologique française, nous nous basons sur le dictionnaire *Le nouveau Petit Robert*…, p. 499.

2.1.3 Étymologie et significations séculières des termes « *ordo* » et « ordre »

Le terme « *ordo* » renvoie à cinq réalités principales[74]. Premièrement, il signifie une rangée, une file ou un alignement de choses[75]. Deuxièmement, « *ordo* », dans le langage militaire, est synonyme de rang et il sert également à désigner un corps de troupe ou une centurie[76]. Troisièmement, le terme est employé pour parler des classes sociales, des rangs ou des conditions caractérisant des personnes, ou des groupes de personnes, dans un univers social donné[77]. Quatrièmement, il signifie une série, une succession, une suite, un ordre de choses[78]. Pour finir, « *ordo* » désigne une unité de mesure, une règle, un plan, un arrangement ou une disposition[79].

Le mot « ordre », provenant du terme latin « *ordo* », signifie, pour sa part, six grandes réalités[80]. Premièrement, il désigne, de manière générale, la disposition matérielle ou intellectuelle des choses caractérisée par une succession régulière, organisée ou ordonnée, de nature spatiale (l'ordre des éléments de l'univers), temporelle (l'ordre du temps), logique (l'ordre des idées), esthétique (un ordre de beauté) ou morale (l'ordre moral). Deuxièmement, « ordre » renvoie au principe de causalité ou de finalité du monde. On parlera, par exemple, d'un ordre réglé de tout temps par la Providence, ou encore de l'ordre des choses, c'est-à-dire ce qui est normal ou inévitable. Troisièmement, le terme signifie ce qui est normal ou en conformité à une règle : tout est rentré dans l'ordre ou redevenu normal ; tout est en ordre, c'est-à-dire en règle ; rappeler quelqu'un à l'ordre, à ce qu'il convient de faire. Quatrièmement, « ordre » désigne, de manière globale, une organisation

---

74 Pour cette partie étymologique latine nous nous basons sur l'ouvrage des Eugène BENOIST et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français*…, p. 1017, ainsi qu'à celui des Henri BORNECQUE et Fernand CAUËT, *Le dictionnaire latin-français*…, p. 333 et 334.

75 Ex. : « *Ordo olivarum* [Rangée d'oliviers] », « *Ordo longus vehiculorum* [Longue file de voitures] ».

76 Ex. : « *Ordines constituere* [Se mettre en rang] », « *Ordinem ducere* [Commander une centurie] ».

77 Ex. : « *Ordo equester* [L'ordre équestre] », « *Ordo senatorius* [Le sénat] », « *Omnium ordinum homines* [Des hommes de toutes les classes] ».

78 Ex. : « *Ordo temporum* [L'ordre chronologique] », « *Ex ordine* [De suite, sans interruption] ».

79 Ex. : « *Extra ordinem* [Contre la règle] », « *Ex ordine* [Conformément à la règle, comme il convient, convenablement] ».

80 Pour cette partie étymologique française, nous nous basons sur le dictionnaire *Le nouveau Petit Robert*…, p. 1755-1756.

sociale, une civilisation ou une société. On parlera ainsi de l'ordre social, économique et politique ou, dans ce cadre, du bouleversement de l'ordre établi. Cinquièmement, à l'intérieur d'une société, le terme renvoie à des ordres de personnes constituant des sous-divisions sociales. Par exemple, la société médiévale était organisée autour de trois ordres : ceux qui prient (*oratores*), ceux qui font la guerre (*bellatores*) et ceux qui travaillent (*laboratores*) ; ou encore les trois ordres de la société française sous l'Ancien Régime : noblesse, clergé et tiers état. Cette répartition des personnes en classes sociales répondait anciennement à la théorie des « *ordines* », notion sur laquelle nous reviendrons plus loin. Sixièmement, « ordre » est compris comme une association ou un groupe de personnes soumises à certaines règles professionnelles ou morales, comme l'ordre des médecins, des architectes ou des avocats, par exemple.

*
**

En conclusion, trois aspects peuvent être notés. D'abord, nous constatons que tous les termes étudiés, dans les deux langues, sont de nature polysémique. Un même mot possède plusieurs significations et il faut l'interpréter selon les contextes où il est employé. Ensuite, nous observons qu'il existe de multiples convergences sémantiques entre les termes. Les mots partagent un certain nombre de significations similaires. Parmi elles, nous en notons une qui touche directement au sujet de notre étude. Les mots « *status* / état », « *condicio* / condition » et « *ordo* / ordre » renvoient tous, chacun à sa manière, à la place et, le cas échéant, à la fonction occupée par une personne ou par un groupe de personnes au sein d'un ensemble social ou organisationnel donné. Nous pouvons garder en mémoire cette signification : elle nous permettra ultérieurement de mieux comprendre le sens de la notion d'« état » en contexte ecclésial. Enfin, les trois termes sont polyvalents. Ils peuvent avoir de multiples usages et il n'est pas rare de voir l'un des termes être substitué par un autre en raison de leur rapprochement sémantique. Cela peut, à certains moments, être une source de confusion ou d'imprécision. Nous le verrons plus loin.

2.2 IDENTIFICATION DES SIGNIFICATIONS DES TERMES ÉTUDIÉS DANS LES TEXTES DE VATICAN II

Quelle est la signification de la notion d'« état » au concile Vatican II ? Dans cette formulation initialement adoptée, nous avons opté pour la forme singulière : quelle est « la » signification de la notion d'« état ». Or, notre étude étymologique a montré que chacun des termes employés pour exprimer la notion d'« état » possède plusieurs significations. Ils sont polysémiques. Si cela est vrai sur le plan de leur usage séculier, il en est sans doute de même sur le plan ecclésial. C'est pourquoi la question initialement adoptée mériterait d'être reformulée en usant de la forme plurielle : quelles sont « les » significations de la notion d'« état » au sein des textes du Concile ? Plus encore, parmi ces significations, lesquelles concernent les fidèles dans l'Église ? Ce sont les deux niveaux de questionnements auxquels nous nous intéresserons ici.

Du point de vue de la méthode employée, nous avons analysé chacune des occurrences des trois termes étudiés à travers les textes conciliaires. À partir de leur contexte immédiat[81], nous avons cherché à identifier les significations qu'ils revêtent. Ensuite, nous les avons regroupés par catégories de sens. Ce procédé nous a permis de dresser l'inventaire des différentes significations des termes analysés. Ensuite, par effet d'entonnoir, nous avons pu isoler les occurrences qui traitent, d'une manière ou d'une autre, des états des fidèles dans l'Église. Nous présentons, sous forme graphique, les résultats de cette analyse, en commencant par les termes « *status* » et « état » (2.2.1), suivi des termes « *condicio* » et « condition » (2.2.2), puis des termes « ordo » et « ordre » (2.2.3).

2.2.1 Identification des significations des termes « *status* » et « état »

Le tableau ci-dessous présente l'ensemble des significations des termes « *status* » et « état » dans les textes du Concile. L'ordre de présentation suit la croissance numérique des

---

[81] Nous avons suivi, en cela, l'approche des Delhaye, Guéret et Tombeur, qui affirmaient que « [l]a présentation des termes dans leur contexte rapproché lui donnera une première orientation qu'il [le chercheur] devra compléter en recourant aux textes eux-mêmes » (Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II. Concordance…*, p. VII-VIII).

occurrences uniques[82] apparaissant dans le texte typique, avec, en addition, la mention des attributions multiples[83] ainsi que des occurrences complémentaires tirées des éditions latines et françaises des textes[84]. Seule la catégorie concernant les états des fidèles déroge à l'ordre numérique. Dans ce cas, nous avons adopté l'ordre que nous retrouvons dans *Lumen gentium* traitant successivement des clercs, des laïques puis des religieux. Cette forme de présentation et les ordres adoptés se retrouvent dans les deux tableaux subséquents également.

Tableau 2 : Identification des significations des termes « *status* » et « état »

SIGNIFICATIONS	NOMBRE D'OCCURRENCES UNIQUES / 61	LIEUX	EXEMPLES
1) Niveau	1 occ. unique	*LG* 41e	« Pour ceux qui se livrent à des travaux souvent pénibles, leur activité d'homme doit les enrichir personnellement, leur permettre d'aider leurs concitoyens et de contribuer à élever le niveau [*statum*] de la société tout entière et de la création, […] ».

82 Les occurrences uniques sont celles où le terme étudié n'est employé qu'une seule fois en référence à une unique réalité ou à plusieurs réalités. Nos calculs sont d'abord basés sur les occurrences uniques des termes à l'étude.

83 Les attributions multiples sont celles où le terme étudié n'est employé qu'une seule fois mais en référence à plusieurs réalités. Dans ces cas, la première, la seconde ou la troisième attribution d'un terme unique est signifiée à l'aide d'un nombre correspondant d'étoiles. Par exemple, dans *PO* 17c, nous retrouvons le terme « *status* ». Celui-ci est employé, dans un premier temps, pour parler des clercs en général. Cette première occurrence est signifiée par le renvoi à *PO* * 17c. Cependant, le même terme est également rattaché à deux autres réalités, ce que nous indiquons de la façon suivante : l'état des évêques (*PO* **17c) et l'état des prêtres (*PO* ***17c).

84 Les occurrences complémentaires sont inscrites dans la seconde colonne des tableaux et les passages concernés sont mis entre crochets. Il s'agit, rappelons-le, des occurrences qui ne figurent pas dans le texte typique ou, si elles s'y trouvent, ce n'est pas à même le texte comme tel, bien qu'elles appartiennent aux documents du Concile. Sont considérées comme complémentaires : les occurrences où les termes « état », « condition » et « ordre » figurent dans les traductions françaises – principalement dans l'édition Theobald –, mais sans correspondance exacte avec les mots « *status* », « *condicio* » et « *ordo* » (traduction d'une idée ou choix du traducteur) ; les occurrences où le terme français « État » doit être compris au sens de l'État politique (le texte typique, hormis deux cas, utilise d'autres termes que « *status* ») ; les occurrences latines et/ou françaises placées en notes infrapaginales ; les occurrences insérées au sein des titres et des sous-titres des textes latins et/ou français.

2) Statut	1 occ. unique	*AG* 14e	« Enfin le statut juridique des catéchumènes [*Status tandem iuridicus catechumenorum*] doit être fixé clairement dans le nouveau *Code* ; […] ».
3) État ontologique ou théologique	1 occ. unique + 1 occ. compl.	*NAE* 2a + [*GS* 22, 2, note 22]	« Dans le bouddhisme, selon ses formes variées, l'insuffisance radicale de ce monde changeant est reconnue et on enseigne une voie par laquelle les hommes, avec un cœur dévot et confiant, pourront acquérir l'état de libération parfaite [*statum perfectae liberationis*], […] » (*NAE* 2a). « Car de même que sa chair toute sainte, immaculée et animée, n'a pas été supprimée par la divinisation, mais qu'elle est demeurée dans son état [*proprio sui statu*] et dans sa manière d'être » ([*GS* 22, 2, note 22] – *cf*. Concile de Constantinople III).
4) Détermination temporelle *cf*. « *Status* 1 »	7 occ. uniques	*SC* 102a ; *CD* 28b ; 35, 6 ; 37a ; *PO* 19c ; *OT* 22 ; *AG* 20e	« […] les évêques et les supérieurs religieux voudront bien se réunir, à dates fixes [*statis temporibus*] et chaque fois que cela paraîtra opportun, […] » (*CD* 53, 6).
5) État politique	11 occ. compl.	*LG* [36d, note 5] ; *GS* [71, 4], [74, 4], [75, 2], [79, 4], [80, 5], [82, 3 [/2]], *GE* [3c, note 14], [6b, note 21] ; [6b [/1]], [6b [/2]]	« Pie XII, lettre du Secrétariat d'État [*Secretariae Status*] aux XXVIII^{es} semaines sociales d'Italie […] » ([*GE* 3c, note 14]). « L'État [*res publica*] doit donc garantir le droit des enfants à une éducation scolaire adéquate, […] » ([*GE* 6b [/2]]).

6) Situation	12 occ. uniques	*DV* 19 ; *GS* 7, 2 ; 10, 1 ; 63, 5 ; 79, 2 ; 87, 2 ; 91, 2 ; *AG* 6b [/1], 6b [/2], 17c, 19d ; *DH* 10	« Considérant cet état lamentable de l'humanité [*humanitatis statum*], le Concile, avant tout, entend rappeler la valeur permanente du droit des gens et de ses principes universels » (*GS* 79, 2).

7) États des fidèles dans l'Église (39 occ. uniques + 2 attr. mult. + 4 occ. compl.)

1 - État des fidèles en général	11 occ. uniques	*LG* 11c, 40b, 42e ; *LG* 50b ; *DV* 25c ; *GS* 26, 2 ; 29, 2 ; 52, 1 ; *PO* 5c ; *OT* 3a, 19a	« Tous les fidèles du Christ sont donc invités et obligés à poursuivre la sainteté et la perfection de leur état [*proprii status*] » (*LG* 42e).

2 - État clérical ou des clercs (3 occ. uniques + 2 attr. mult.)

a) Clercs en général	2 occ. uniques	*CD* 35, 4 ; *PO* * 17c	« Tous les religieux, exempts et non exempts, sont soumis au pouvoir des Ordinaires des lieux, pour ce qui concerne […] la bonne tenue du clergé [*status clericalis*] » (*CD* 35, 4).
b) Évêques	1 attr. multiple (**)	*PO* **17c	« Quant aux ressources qu'ils acquièrent à l'occasion de l'exercice d'une fonction ecclésiastique, sous réserve des législations particulières, les prêtres, aussi bien que les évêques [*Episcopi*], les emploieront d'abord pour s'assurer un niveau de vie suffisant et pour accomplir les devoirs de leur états [*status*] ; […] » (*PO* 17c).
c) Prêtres / presbytres	1 attr. multiple (***) Implicitement par le biais du célibat *(cf.* « Célibat »)	*PO* ***17c	« Quant aux ressources qu'ils acquièrent à l'occasion de l'exercice d'une fonction ecclésiastique, sous réserve des législations particulières, les prêtres [*Presbyteri*], aussi bien que les évêques, les emploieront d'abord pour s'assurer un niveau de vie suffisant et pour accomplir les devoirs de leur états [*status*] ; […] » (*PO* 17c).

d) Diacres	1 occ. unique	*AG* 16f	« Là où les Conférences épiscopales le jugeront opportun, l'ordre du diaconat devra être rétabli comme état de vie permanent [*status vitae permanens*], […] » (*AG* 16f).
3 - État laïque ou des laïques	2 occ. uniques	*LG* 30 ; *AA* 2b	« Le propre de l'état des laïcs [*laicorum statui*] étant de mener leur vie au milieu du monde […] » (*AA* 2b).
4 - État religieux ou des religieux	14 occ. uniques + 4 occ. compl.	*LG* 13c, 31a, 31b, 39, 43b, 44c [/1], 44c [/2], 44d, 45c [/1], 45c [/2] ; *SC* 98a ; 101, § 2 ; *PC* 10a, 24a + [*PC* 18b] ; [*OT* 19a, note 42]; [*LG* 43, sous-titre français] ; [*LG* 44, sous-titre français]	« En effet, le peuple de Dieu n'a pas ici-bas de cité permanente, il est en quête de la cité future, or l'état religieux [*status religiosus*], qui assure aux siens une liberté plus grande à l'égard des charges terrestres, […] » (*LG* 44c [/1]). « Les membres de n'importe quel institut d'un état de perfection [*Instituti status perfectionis*] qui, en vertu des Constitutions, acquittent quelque partie de l'office, accomplissent la prière publique de l'Église » (*SC* 98a).
5 - Célibat (3 occ. uniques)			
a) Célibat clérical, ecclésiastique ou sacerdotal	3 occ. uniques	*PO* 16c ; *OT* 10a [/1], 10a [/2]	« Le saint Concile s'adresse encore aux prêtres qui ont fait confiance à la grâce de Dieu, et qui ont librement et volontairement accueilli le célibat, […] qu'ils persévèrent fidèlement dans leur état [*statu*], […] » (*PO* 16c).
b) Célibat religieux	Implicitement par le biais des « conseils évangéliques » (*cf.* « État religieux »)		

6 - État du mariage sacramentel ou des époux chrétiens	6 occ. uniques	*LG* 11b, 35c ; *GS* 47, 3 ; 48, 2 ; 50, 2 ; *AA* 4g	« Dans cet ordre de fonctions apparaît la haute valeur de cet état de vie [*status vitae*] que sanctifie un sacrement spécial, à savoir la vie du mariage et de la famille » (*LG* 35c).

2.2.2 Identification des significations des termes « *condicio* » et « condition »

Les diverses significations rattachées aux termes « *condicio* » et « condition » sont présentées dans le tableau suivant.

Tableau 3 : Identification des significations des termes « *condicio* » et « condition »

SIGNIFICATIONS	NOMBRE D'OCCURRENCES UNIQUES / 195	LIEUX	EXEMPLES
1) Statut	1 occ. unique	*LG* 9b	« Le statut [*conditione*] de ce peuple, c'est la dignité et la liberté des fils de Dieu, […] » (*LG* 9b).
2) Condition ontologique ou théologique	4 occ. uniques	*LG* 14b ; *DV* 15 ; *GS* 12, 2 ; *AG* 8	« Car en manifestant le Christ, l'Église révèle aux hommes par le fait même la vérité authentique de leur condition [*condicionis*] et de leur vocation intégrale […] » (*AG* 8).
3) Condition humaine ou corporelle	6 occ. uniques	*DV* 6b ; *GS* 14, 1 ; 18, 1 ; 76, 5 [/1] ; *NAE* 1c, 2a	« Les hommes attendent des diverses religions la réponse aux énigmes cachées de la condition humaine [*condicionis humanae*] » (*NAE* 1c). « Corps et âme, mais vraiment un, l'homme est, dans sa condition corporelle [*corporalem condicionem*] même, un résumé de l'univers des choses » (*GS* 14, 1).

4) Conditionnel	7 occ. uniques	*GS* 59, 5 ; 71, 2 ; 73, 2 ; *AA* 16a, 29c ; *UR* 16, 24a	« La garantie des droits de la personne est en effet une condition [*condicio*] indispensable […] » (*GS* 73, 2).
5) Condition sociale	11 occ. uniques	*LG* 32b ; *SC* 32 ; *GS* 29, 2 ; 44, 3 ; 60, 1 ; 61, 3 ; *AG* 12a [/1], 12a [/2] ; *NAE* 5b ; *GE* 1a, 5a	« […] sans aucune distinction de race, de condition sociale [*condicionis socialis*] ou de religion ; […] » (*AG* 12a [/1]).

6) Conditions des fidèles dans l'Église (11 occ. uniques + 5 attr. mult. + 1 occ. compl.)

1 - Condition des fidèles en général	6 occ. uniques	*LG* 11c, 13c, 40a, 41g, 50b ; *SC* 19	« Maître divin et modèle de toute perfection, le Seigneur Jésus a prêché à tous et chacun de ses disciples, quelle que soit leur condition [*conditionis*], cette sainteté de vie dont il est à la fois l'initiateur et le consommateur » (*LG* 40a).

2 - Condition cléricale ou des clercs (3 attr. mult.)

a) Clercs en général	1 attr. mult. (**)	*LG* **43b	« Cet état [de vie] [vie religieuse], compte tenu de la constitution divine et hiérarchique de l'Église, ne se situe pas entre la condition du clerc et celle du laïc [*clericalem et laicalem conditionem*]. Dieu y appelle des fidèles du Christ de l'une et de l'autre condition pour jouir dans la vie de l'Église de ce don spécial et servir à la mission salutaire de l'Église, chacun à sa manière » (*LG* 43b).
b) Prêtres / presbytres	2 attr. mult. (**)	AG **26b [/1], **26e	« C'est pourquoi tous les missionnaires – prêtres, frères, sœurs, laïcs – doivent être préparés et formés, chacun selon sa condition [*condicione*], […] » (*AG* 26b [/1]).

3 - Condition laïque ou des laïques	4 occ. unique + 1 occ. compl.	*LG* 30, *43b ; *AG* *26b [/1], *26e + [*LG* 30 : *statui* = condition]	« Cet état de vie [vie religieuse], compte tenu de la constitution divine et hiérarchique de l'Église, ne se situe pas entre la condition du clerc et celle du laïc [*clericalem et laicalem conditionem*]. Dieu y appelle des fidèles du Christ de l'une et de l'autre condition pour jouir dans la vie de l'Église de ce don spécial et servir à la mission salutaire de l'Église, chacun à sa manière » (*LG* 43b).
4 - Condition religieuse ou des religieux	1 occ. unique + 2 attr. mult. (***)	*LG* 39 (// religieux) ; *AG* ***26b [/1] (frères et sœurs) ; ***26e (// frères et sœurs)	« Cette pratique des conseils assumée sous l'impulsion de l'Esprit Saint par un grand nombre de chrétiens, soit à titre privé, soit dans une condition [*conditione*] ou un état sanctionnés par l'Église, apporte dans le monde et doit y apporter un lumineux témoignage et un exemple de sainteté » (*LG* 39).
7) Condition de vie (économique, sociale, matérielle, culturelle, corporelle, etc.)	61 occ. uniques [dont 1 occ. compl. recensée par Delhaye[85]]	*LG* 35b ; *DV* 12b ; *CD* 14a, 17c, 43 ; *PO* 3a, 10c ; *OT* 21 ; *GS* 5, 1 ; 6, 2 ; 8, 2 ; 8, 3 ; 14, 2 ; 26, 1 ; 27 [/1] ; 27 [/2] ; 29, 3 ; 30, 1 ; 31, 2 ; 34, 1 ; 36, 2 ; 47, 1 ; 47, 2 ; 51, 1 ; 52, 1 ; 54 ; 56, 1 ; 57, 6 ; 58, 2 ; 60, 3 [/1] ; 60, 3 [/2] ; 63, 3 [/1] ; 63, 3 [/2] ; 66, 1 ; 66, 2 ; [67, 1 sous-titre – recensé par Delhaye] ; 68, 1 ; 71, 6 ; 74, 1 ; 87, 3 ; *PC* 3a, 19 ;	« […] en tenant compte des conditions [*condicionibus*] non seulement spirituelles et morales, mais aussi sociales, démographiques et économiques » (*CD* 17c). « […] qui s'expliquent seulement par les conditions [*condicionibus*] physiques et sociales » (*GS* 14, 2).

[85] Ainsi que nous l'avons expliqué plus haut, la concordance des Delhaye, Guéret et Tombeur inclut un certain nombre de termes qui appartiennent à des sous-titres figurant dans les textes conciliaires. Nous continuons à considérer ces occurrences comme complémentaires aux textes conciliaires comme tels, mais, pour la raison que nous avons mentionnée plus haut, nous les incluons au nombre des termes décomptés dans l'analyse.

		AA 4g [/1], 11c, 12a, 13b, 18d, 22b, 29b, 32a ; *AG* 1b, 6a [/3], 6b [/1], 10, 12b [/1], 12b [/2], 15e, 16d ; *UR* 14c, 23b ; *DH* 6b	
8) Situation (globale ou générale, parfois précise), circonstance, état, contexte	94 occ. uniques [dont 1 occ. compl. rencensée par Delhaye]	*LG* 1, 31b, 35b, 36d, 66 ; *DV* 25c ; *SC* 54a, 67, 75, 81, 88a, 107 [/1], 107 [/2], 110a, 123 ; *GS* 4, 5 ; [5, sous-titre – recensé par Delhaye] ; 7, 3 ; 31, 3 ; 50, 2 ; 52, 4 ; 53, 3 ; 62, 5 ; 67, 2 ; 75, 3 ; 76, 5 [/2] ; 76, 5 [/3] ; 79, 1 ; 84, 2 ; 87, 1 [/1] ; 87, 1 [/2] ; *CD* 3c, 16c, 16d [/1], 16d [/2], 17b, 18a, 18b ; *PO* 19c, 20a [/1], 20a [/2], 22a ; *OT* 12, 16c, 16e ; *PC* 2a, 2d, 16, 20b ; *AA* 1b, 4a, 4g [/2], 7e, 16b, 16d, 18a, 20b, 29d ; *AG* 6a [/1], 6a [/2], 6b [/2], 6d, 6e [/1], 6e [/2], 18f, 20b, 20g [/1], 20g [/2], 21c, 25a, 26b [/2], 29e, 29g, 32c, 36d, 39c, 40c ; *UR* 3c, 4b, 4f, 9, 13e, 14d ; *OE* 9c, [29]/30a ; *IM* 5, 11a ; *DH* 6a, 13c, 15c ; *GE* Préambule, 7a, 8, 9b	« […] en respectant les conditions [*conditionibus*] de temps et de lieu, […] » (*LG* 66). « […] adaptées à la situation [*conditionibus*] des destinataires ; […] » (*DV* 25c). « Car des styles de vie divers [*vivendi condiciones*] […] » (*GS* 53, 3). « […] ou si des circonstances nouvelles [*novas vitae condiciones*] exigent d'autres dispositions » (*GS* 76, 5 [/2]). « […] pourraient sérieusement améliorer leur niveau de vie [*vitae condiciones*] si, […] » (*GS* 87, 1 [/1]).

2.2.3 Identification des significations des termes « *ordo* » et « ordre »

Pour terminer, nous présentons les différentes significations des termes « *ordo* » et « ordre » au sein des textes conciliaires.

Tableau 4 : Identification des significations des termes « *ordo* » et « ordre »

SIGNIFICATIONS	NOMBRE D'OCCURRENCES UNIQUES / 189	LIEUX	EXEMPLES
1) Disposition	1 occ. unique	*SC* 125	« […] elles [images sacrées] seront exposées en nombre restreint et dans une disposition appropriée [*congruo ordine exponantur*] » (*SC* 125).
2) De façon à…	1 occ. unique	*GS* 56, 7	« […] de façon à épanouir intégralement et harmonieusement la personne humaine [*aequo ordine excolat*] » (*GS* 56, 7).
3) Dans la perspective de…	1 occ. unique	*GE* 1a	« Le but que poursuit la véritable éducation est de former la personne humaine dans la perspective de sa fin [*in ordine ad finem*] la plus haute […] » (*GE 1*a).
4) Par rapport à, en fonction de…	1 occ. unique	*AA* 4c	« […] juger saintement du vrai sens et de la valeur des réalités temporelles, en elles-mêmes et par rapport à la fin de l'homme [*in ordine ad finem hominis*] » (*AA* 4c).
5) Statut, règle, droit	2 occ. uniques	*GS* 75, 2 ; *UR* 14b	« Pour que la coopération de citoyens responsables aboutisse à d'heureux résultats dans la vie politique de tous les jours, un statut de droit positif [*positivus ordo iuris*] est nécessaire » (*GS* 75, 2).
6) Ordre religieux	2 occ. uniques + 2 occ. compl.	*SC* 95a ; *AG* 18d ; + [*LG* 42d, note 15]; [*AG* 23a, note 2]	« […] les ordres [*Ordines*] de chanoines, des moines et de moniales […] » (*SC* 95a).

7) Catégories sociales	3 occ. uniques	*GS* 8, 4 ; 66, 1 ; *IM* 8	« D'importants déséquilibres naissent aussi entre les races, entres les diverses catégories sociales [*inter varii generis societatis ordines*] ; […] » (*GS* 8, 4).
8) De nature…	4 occ. uniques	*GS* 42 [/1] ; 42 [/2] ; 85, 3 [/2] ; *AA* 24g [/1]	« Certes, la mission propre que le Christ a confiée à son Église n'est ni d'ordre politique, ni d'ordre économique ou social [*ordinis politici, oeconomici vel socialis*] ; […] » (*GS* 42 [/1]).
9) Rituel liturgique	4 occ. uniques + 1 occ. compl.	[*LG* 41c, note 8] ; *SC* 50a, 68, 69a [titre de rituel], 74	« Le rituel de la messe [*Ordo Missae*] sera révisé […] » (*SC* 50a).
10) Niveau(x)	5 occ. uniques	*GS* 59, 3 [citation de Vatican I] ; 60, 2 ; 68, 1 ; *GE* 9b, 10a	(« […] bien souvent, ce n'est déjà plus au niveau de l'entreprise, mais à des instances supérieures [*superioris ordinis institutis*], que se prennent les décisions […] » (*GS* 68, 1).
11) Sur le plan de…	6 occ. uniques	*LG* 61, 63 ; *GS* 44, 3 ; *AA* 14a, 26b ; *GE* 12a	« C'est pourquoi elle [Marie] est devenue pour nous, dans l'ordre de la grâce [*in ordine gratiae*], notre Mère » (*LG* 61). « […] tous ceux qui contribuent au développement de la communauté humaine au plan [*in ordine*] familial, culturel, économique et social, […] » (*GS* 44, 3).

12) Sacrement de l'Ordre (24 occ. uniques)

1 - Pour les clercs en général (ordre(s) sacré(s), saints ordres, sacrement de l'Ordre)	6 occ. uniques	*LG* 11b [/1], 26c ; *SC* 32 ; *UR* 7a, 22c ; *OE* 4	« Bien qu'elles [les communautés ecclésiales séparées de nous] n'aient pas avec nous la pleine unité dont le baptême est la source et bien que nous croyions que, en raison surtout de la déficience du

			sacrement de l'Ordre [*Sacramenti Ordinis*], elles n'ont pas conservé la substance propre et intégrale du mystère eucharistique, […] » (*UR* 22c).
2 - Pour les évêques	5 occ. uniques	*LG* 21b [/1], 21b [/2], 26a ; *CD* 15a [/1] ; *PO* 7b [/1]	« Le saint Concile enseigne que, par la consécration épiscopale [note 18 : nr], est conférée la plénitude du sacrement de l'Ordre [*plenitudinem conferri sacramenti Ordinis*], que la coutume liturgique de l'Église et la voix des saints Pères désignent en effet sous le nom de sacerdoce suprême, la réalité totale du ministère sacré [Note 19 : nr] » (*LG* 21b [/1]).
3 - Pour les prêtres / presbytres	12 occ. uniques	*LG* 28a [/2], 28b [/2] ; *PO* 2b [/1], 7b [/2], 9a, 12a [/1], 12a [/3], 16 [/1], 16 [/2] ; *OT* 12g [/1]; *PC* 10b, 15c	*«* Ce qui fonde cette obéissance imprégnée d'esprit de coopération, c'est la participation même au ministère épiscopal que les prêtres reçoivent par le sacrement de l'Ordre [*Sacramentum Ordinis*] et la mission canonique [note 44 : nr] ») (*PO* 7b [/2]).
4 - Pour les diacres	1 occ. unique	*OE* 17 [/1]	« Pour remettre en vigueur dans les Églises orientales l'ancienne discipline du sacrement de l'Ordre [*antiqua sacramenti Ordinis*], le Concile souhaite que soit établie l'institution du diaconat permanent là où elle est tombée en désuétude [note 21 : nr] » (*OE* 17 [/1])
13) Réalité(s), domaine(s), secteur(s)	34 occ. uniques	*GS* 76, 3 ; 76, 5 ; 87, 2 ; *AA* 2b [/1], 2b [/2], 4e, 5 [/1], 5 [/2], 5 [/3], 5 [/4], 5 [/5], 5 [/6], 6a, 7a, 7b [/1], 7b [/2], 7b [/3], 7d [/1], 7d [/2], 7e [/1], 7e [/2], 9 [/1], 9 [/2], 16e, 19a,	« […] en des matières qui touchent le domaine politique [*ordinem politicum*] » (*GS* 76, 5). « […] animer et parfaire les réalités temporelles [*ad ordinem rerum temporalium*] selon l'esprit chrétien » (*AA* 4e). « L'œuvre de rédemption du Christ […] embrasse aussi le

		20b, 24g [/2], 29g, 31b) ; *AG* 1b ; *IM* 6 [/2] ; *DH* 3e, 13a ; *GE* 8b	renouvellement de tout l'ordre temporel [*ordinis temporalis*] » (*AA* 5 [/1]). « […] les secteurs nationaux et internationaux [*ordines nationalis et internationalis*] » (*AA* 9 [/2]).

14) Ordre des fidèles dans l'Église (41 occ. uniques + 5 attr. mult. + 4 occ. compl.)

1 - Les fidèles de tous ordres (général)	5 occ. uniques	*LG* 12b, 13c, 39, 40b ; *SC* 26b	« Mais le même Esprit Saint ne se borne pas à sanctifier le Peuple de Dieu par les sacrements et les ministères, à le conduire et à lui donner l'ornement des vertus, il distribue aussi parmi les fidèles de tous ordres [*inter omnis ordinis fideles*], les grâces spéciales qui rendent apte et disponible pour assumer les diverses charges et offices utiles au renouvellement et au développement de l'Église, […] » (*LG* 12b).
2 - L'ordre des clercs (34 occ. uniques + 5 attr. mult. + 4 occ. compl.)			
a) L'ordre des clercs en général, les ordres du ministère ecclésiastique (évêques, prêtres, diacres) / membres de l'ordre sacré (clergé ou clercs) / l'Ordre qui leur est propre	4 occ. uniques + 1 attr. mult. (**) + 1 occ. compl.	*LG* 28a [/1], 31a, 31b, **41d ; *OE* 25, [*OE* 25, note 30]	« À leur tour, les évêques ont transmis légitimement dans l'Église la charge de leur ministère selon divers degrés à divers sujets. C'est ainsi que le ministère ecclésiastique, institué par Dieu, est exercé dans la diversité des ordres [*diversis ordinibus*] par ceux que déjà depuis l'Antiquité on appelle évêques, prêtres, diacres [Note 63 : nr] » (*LG* 28a [/1])
b) L'ordre (sacré) des évêques / ordre épiscopal	18 occ. uniques	*LG* 20c, 22a, 22b, 28b [/1], 41c, *LG / Nota explicativa praevia*, 1 ; *CD* 4, [Vatican II se citant lui-même (*cf. LG* 22b]) ;	« De même que la charge confiée personnellement par le Seigneur à Pierre, le premier des Apôtres, et destinée à être transmise à ses successeurs, constitue une charge permanente, permanente est

		15a [/2], 28a, 34a ; *PO* 2b [/3], 2c, 7a [/1], 12a [/2] ; *AG* 5a, 6a, *16a, 39a	également la charge confiée aux Apôtres d'être les pasteurs de l'Église, charge à exercer sans interruption par l'ordre sacré des évêques [*ordine sacrato Episcoporum*] [note 14 : nr] » (*LG* 20c)
c) L'ordre des prêtres / des presbytres / du presbytérat / sacerdotal / second ordre	6 occ. uniques + 1 attr. mult. (**) + 1 occ. compl.	[*LG* 28a [/2], note 64] ; *PO* 1 [/1], 1 [/2], 2b [/2], 8 [/1], 8 [/2], *AG* **16a, 17b ;	« Plusieurs fois déjà, ce saint Concile a rappelé à tous l'importance de l'Ordre des prêtres [*Presbyterorum ordinis*] dans l'Église » (*PO* 1 [/1]).
d) L'ordre des diacres	2 occ. uniques + 2 attr. mult. (**) (***)	*LG* **41d ; *OT* 12g [/2] ; *AG* ***16a, 16f	Là où les Conférences épiscopales le jugeront opportun, l'ordre du diaconat [*ordo diaconatus*] devra être rétabli comme état de vie permanent, selon les dispositions de la Constitution sur l'Église [note 23 : nr] » (*AG* 16f).
e) Ministres de l'ordre inférieur (diacres, clercs-séminaristes) + [laïques livrés aux travaux de l'apostolat]	1 occ. unique	*LG* *41d	« À la mission et à la grâce du Souverain Prêtre participent aussi d'une façon spéciale les ministres de l'ordre inférieur [*inferioris quoque ordinis ministri*] ; et d'abord les diacres […]. Les clercs, qui, appelés par Dieu et réservés pour être la part de Dieu, se préparent aux charges du ministère […]. Il faut y ajouter les laïcs choisis par Dieu qui, pour se livrer pleinement aux travaux de l'apostolat, sont appelés par l'évêque […] » (*LG* 41d).
f) Les clercs-séminaristes	1 attr. mult. (***)	*LG* ***41d	« À la mission et à la grâce du Souverain Prêtre participent aussi d'une façon spéciale les ministres de l'ordre inférieur [*inferioris quoque ordinis ministri*] ; et d'abord les diacres […]. Les clercs, qui, appelés par Dieu et réservés pour être la part de Dieu, se

			préparent aux charges du ministère […]. Il faut y ajouter les laïcs choisis par Dieu qui, pour se livrer pleinement aux travaux de l'apostolat, sont appelés par l'évêque […] » (*LG* 41d).
g) Les ordres majeurs	2 occ. uniques + 1 occ. compl.	*SC* 95c, 96 ; [*OE* 17 [/2], note 22]	« Les clercs non astreints au chœur, s'ils sont dans les ordres majeurs [*Ordinibus maioribus*], sont tenus par l'obligation d'acquitter tout l'office chaque jour, soit en commun, soit seuls, selon la règle de l'article 89 » (*SC* 96).
h) Les ordres mineurs	1 occ. unique + 1 occ. compl.	*OE* 17 [/2], [*OE* 17 [/2], note 22]	« En ce qui concerne le sous-diaconat et les ordres mineurs [*Ordines inferiores*], ainsi que les droits et obligations y afférant, l'autorité législative de chaque Église particulière prendra les mesures voulues [note 22 : nr] » (*OE* 17 [/2]).
3 - L'ordre des époux chrétiens	2 occ. uniques	*LG* 11b [/2] ; *GS* 52, 7	« Enfin, par la vertu du sacrement de mariage, qui leur donne de signifier en y participant le mystère de l'unité et de l'amour fécond entre le Christ et l'Église (*cf.* Ep 5, 32), les époux chrétiens s'aident mutuellement à se sanctifier dans la vie conjugale, par l'accueil et l'éducation des enfants ; en leur état de vie et leur ordre [*in suo vitae statu et ordine*], ils ont ainsi dans le Peuple de Dieu leur don propre […] » (*LG* 11b [/2]).

15) Organisation, ordonnancement, ordre des choses, ordre social, ordre moral, ordre public, hiérarchie, structure, discipline	60 [dont 1 occurrence complémentaire recensée par Delhaye]	*LG* 27b ; *SC* 29 ; *GS* 5, 1 ; 5, 3 ; 6 [sous-titre recensé par Delhaye] ; 9, 1 ; 13, 1 ; 25, 3 [/1] ; 25, 3 [/2] ; 26, 3 [/1] ; 26, 3 [/2] ; 26, 3 [/3] ; 33, 2 ; 36, 2 ; 37, 1 ; 41, 2 ; 50, 3 ; 59, 4 ; 61, 2 ; 64 [/1] ; 64 [/2] ; 68, 2 ; 72, 1 ; 73, 2 ; 74, 3 ; 74, 4 [/1] ; 74, 4 [/2] ; 78, 1 ; 83 ; 84, 1 ; 85, 3 [/1] ; 87, 1 ; 87, 3 ; 88, 1 ; 88, 3 ; *CD* 3c ; 14a ; 35, 3a) ; *PO* 22a ; *OT* 14b; *AA* 1b, 6d, 23a, 24a ; *AG* 19b, 22b, 26f, 28 [citation du NT] ; *UR* 11c ; *IM* 4, *IM* 6 [/1], 6 [/3] ; *DH* 2, 3d [/1], 3d [/2], 4a, 7c [/1], 7c [/2], 8b,14c	« Là où l'ordre des choses [*ordo rerum*] a été vicié par les suites du péché, […] » (*GS* 25, 3 [/2]). « C'est en vertu de la création même que toutes choses sont établies selon leur ordonnance [*ordine*] et leurs lois et leurs valeurs propres, […] » (*GS* 36, 2). « En effet, lorsque la hiérarchie des valeurs [*ordine enim valorum*] est troublée […] » (*GS* 37, 1). « […] de collaborer à la bonne organisation [*recto ordine disponendam*] de la vie économique, […] » (*GS* 68, 2). « […] la communauté politique et l'autorité publique trouvent donc leur fondement dans la nature humaine et relèvent par là d'un ordre [*ordinem*] fixé par Dieu […] » (*GS* 74, 3). « L'exemption, […] regarde surtout la structure interne des instituts [*ordinem Institutorum internum*] » (*CD* 35, 3a). « […] entraînant parfois un délaissement de l'ordre moral et religieux [*ordine ethico ac religioso*], […] » (*AA* 1b). « […] son exercice ne peut être entravé, dès lors que demeure sauf un ordre public juste [*iustus ordo publicus*] » (*DH* 2).

*
**

Notre parcours a permis de montrer que la notion d'« état », après analyse des trois termes retenus, possède de multiples significations. Parmi elles, nous retrouvons la catégorie des états des fidèles. À leur sujet, réunissant l'ensemble des données recueillies, nous obtenons le portrait suivant :

Tableau 5 : Significations et occurrences des trois termes au regard des fidèles dans l'Église

Catégories de fidèles concernés		**Occurrences du terme « *status* »**	**Occurrences du terme « *condicio* »**	**Occurrences du terme « *ordo* »**
FIDÈLES EN GÉNÉRAL		11 occ. uniques	6 occ. uniques	5 occ. uniques
CLERCS	Clercs en général	2 occ. uniques	1 attr. mult. (**)	4 occ. uniques + 1 attr. mult. (**) + 1 occ. compl.
	Évêques	1 attr. mult. (*)		18 occ. uniques
	Prêtres/presbytres	1 attr. mult. (**) Implicitement par le biais du célibat (*cf.* « Célibat »)	2 attr. mult. (**)	6 occ. uniques + 1 attr. mult. (**) + 1 occ. compl.
	Diacres	1 occ. unique		2 occ. uniques + 2 attr. mult. (**) (***)
	Ministres de l'ordre inférieur (diacres, clercs-séminaristes) + [laïques livrés aux travaux de l'apostolat]			1 occ. unique
	Clercs-séminaristes			1 attr. multiple (***)

	Ordres majeurs			2 occ. uniques + 1 occ. compl.
	Ordres mineurs			1 occ. unique + 1 occ. compl.
LAÏQUES		2 occ. uniques	4 occ. uniques + 1 occ. compl.	
RELIGIEUX		14 occ. uniques + 4 occ. compl.	1 occ. uniques + 2 attr. mult. (***)	
CÉLIBAT	Clercs	3 occ. uniques		
	Religieux	Implicitement par le biais des « conseils évangéliques » (*cf.* « Religieux »)		
MARIAGE CHRÉTIEN, SACRAMENTEL (ÉPOUX CHRÉTIENS)		6 occ. uniques		2 occ. uniques
NOMBRE TOTAL D'OCCURRENCES 91 occ. uniques + 12 attr. mult. + 9 occ. compl.		39 occ. uniques + 2 attr. mult. + 4 occ. compl.	11 occ. uniques + 5 attr. mult. + 1 occ. compl.	41 occ. uniques + 5 attr. mult. + 4 occ. compl.

En réponse à la question initialement posée, ce portrait permet de commencer à identifier la signification générale et surtout les significations particulières rattachées aux états des fidèles. À partir des contextes immédiats dans lesquels figurent chacun des termes analysés, nous avons pu établir que, parmi les fidèles, il y a ceux qui appartiennent à l'état clérical, les clercs, nommément les évêques, les prêtres et les diacres ; il y ceux qui sont dans l'état laïque, les laïques ; et ceux qui appartiennent à l'état religieux, les religieux. De plus, la notion d'« état » renvoie à deux modes de vie ou formes d'existence reconnues par l'Église : d'une part, l'état du célibat ecclésiastique ou clérical et celui du célibat religieux,

puis, d'autre part, l'état du mariage sacramentel ou des époux chrétiens. Nous nous retrouvons ainsi devant un canevas esquissant une topographie préliminaire des états des fidèles dans l'Église. Ceci nous permet d'aller plus avant dans notre incursion des textes conciliaires au regard des fidèles et de leurs états.

3. POINT DE VUE GÉNÉRAL SUR LES FIDÈLES ET LEURS ÉTATS

Nous nous approchons, pas à pas, du sujet propre de notre étude, à savoir les significations de la notion d'« état » en relation avec les fidèles dans l'Église. Ayant identifié les lieux où, dans le corpus conciliaire, il est traité de ce thème, nous souhaitons offrir un point de vue général sur les fidèles et leurs états considérés de manière globale ou générique, c'est-à-dire sans qu'il ne soit question de déterminations spécifiques. Pour cela, nous nous baserons sur les textes du Concile qui, à de multiples occasions, usent de la notion d'« état » pour parler des fidèles de manière générale. Dans un premier temps, il convient de préciser le sens de la notion de « fidèle » (3.1). Ensuite, nous considérerons les fidèles en tant que constitués en « états » (3.2).

3.1 LA NOTION DE « FIDÈLE »

L'expression « fidèle [*fidelis*] » (*LG* 42a), ou encore « fidèle du Christ [*christifidelis*] » (*LG* 44a), c'est-à-dire « tous ceux qui croient au Christ [*christifideles omnes*] » (*LG* 11c) – le terme « *fides* » signifiant « foi »[86] –, est le titre officiel et propre attribué aux membres de

[86] « Le chrétien, écrit André de Bovis, est un "fidèle", c'est-à-dire un croyant, selon l'étymologie du même terme. Le mot est spontanément venu sous la plume de saint Luc, quand il veut désigner les adaptes du nouvel Israël, à une époque où ils n'avaient pas encore de nom propre. L'écrivain les nomme "ceux qui ont cru" (*Actes* 2, 44 ; 4, 32 ; 11, 21) » (André DE BOVIS, « Foi », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. V, 1964, col. 529-603). Sur le plan historique, Pierre Adnès rapporte que « [d]éjà dans l'ancien testament, les hommes pieux, les *hasidim*, étaient parfois appelés les "fidèles" […]. Cette dénomination est passée de la synagogue à l'Église primitive, dont les membres sont couramment désignés comme les "fidèles" […]. L'appellation se conservera et deviendra dans l'antiquité chrétienne un terme bien déterminé pour indiquer le chrétien qui a reçu le sacrement de baptême […]. […] Les non-croyants, les païens, sont des "infidèles" […]. Le mot πιστός se charge ainsi d'une valeur, d'un sens religieux, inconnu, semble-t-il de la langue grecque classique […] ; de même le mot *fidelis* […] » (Pierre ADNÈS, « Fidélité », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne,

l'Église, en l'occurrence ceux qui appartiennent à l'Église catholique, ces derniers étant les premiers, quoique pas les seuls, visés par les textes du Concile (*cf. LG* 14-16). Le *Code de droit canonique*, dans la foulée du Concile, en donne la définition suivante : « Les fidèles du Christ [*Christifideles*] sont ceux qui, en tant qu'incorporés au Christ par le baptême, sont constitués en peuple de Dieu et qui, pour cette raison, faits participants à leur manière à la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ, sont appelés à exercer, chacun selon sa condition [*condicionem*] propre, la mission que Dieu a confiée à l'Église pour qu'elle l'accomplisse dans le monde » (can. 204, § 1)[87]. Les fidèles comprennent inclusivement les clercs[88], les laïques et les religieux – cette dernière catégorie, sans perdre sa spécificité, se verra subsumée dans celle de la « vie consacrée » au sein du *Code de droit canonique* subséquent au Concile (*cf. CIC* can. 573-746, en particulier can. 607-709). Dans le cadre de notre étude, comme nous l'expliquerons plus loin, nous userons de l'expression générique de « religieux » pour désigner l'ensemble des fidèles consacrés ou dédiés à Dieu par la profession publique des conseils évangéliques, respectant en cela le vocabulaire employé lors du Concile.

---

t. V, 1964, col. 307-332. Sur la notion de « fidèle » dans la perspective spécifiquement conciliaire, nous verrons Piero Antonio BONNET, « Le "fidèle" récupéré comme protagoniste humain dans l'Église », dans René LATOURELLE (dir.), *Vatican II. Bilan et perspectives vingt-cinq ans après (1962-1987),* Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, coll. « Recherches - Nouvelle série », nº 15, t. 1, 1988, p. 535-557.

87 Cette définition canonique reprend, en partie, les mots que nous retrouvons dans *LG* 31a en référence aux laïques. Dans la présente définition, toutefois, il faut éviter d'identifier, sans plus, la notion de « fidèle » à celle de « laïque », même si à l'époque du Concile il existe encore un certain flottement sur ce plan. La distinction deviendra plus stricte à partir des années quatre-vingt, notamment avec la promulgation du *Code de droit canonique* de 1983 (*cf.* can. 207). *Cf.* Gilles ROUTHIER, « Lorsque les frontières deviennent floues... », *Cahiers de spiritualité ignatienne [Laïques et personnes consacrées. Quel arrimage ? Actes du Colloque 2004]*, vol. XIXX, nº 113, mai-août 2005, p. 72, note 2.

88 Il est à noter qu'un certain emploi du terme « fidèle » peut prêter à confusion. En effet, il est fréquent dans les textes conciliaires – comme dans *CD* 22b (« des clercs et des fidèles »), *SC* 28 (« ministre ou fidèle ») ou encore *LG* 32c (« les pasteurs et les autres fidèles ») – de parler, d'un côté, des clercs, des ministres ou des pasteurs, et de traiter, d'un autre côté, des fidèles, renvoyant intentionnellement à la catégorie des membres qui ne sont pas dans l'état clérical. Or, après leur ordination, les clercs ne cessent pas d'être des fidèles. « Il est en effet toujours opportun de rappeler, écrit Labourdette, au sujet des membres de la Hiérarchie, […] [que] l'évêque ou le prêtre restent des fidèles; pour rejoindre les expressions bien connues de saint Augustin, s'ils sont évêques ou prêtres, c'est pour la communauté, s'ils sont chrétiens, c'est pour eux-mêmes » (Michel LABOURDETTE, « La sainteté, vocation de tous les membres de l'Église »…, p. 1113). La formulation du can. 207, § 1 du *CIC* est claire sur ce point : « Par institution divine, il y a dans l'Église, parmi les fidèles, les ministres sacrés qui en droit sont aussi appelés clercs, et les autres qui sont aussi appelés laïcs ». Il en est de même pour *AA* 25a, qui adopte un vocabulaire précis en parlant de « tous les fidèles, clercs ou laïcs ». En somme, l'appellation d'usage s'applique donc aux trois catégories : les fidèles-clercs, les fidèles-laïques et les fidèles-religieux.

Les textes conciliaires font également usage d'autres formes d'appellations pour qualifier les fidèles : « croyants [*credentes*] » (*LG* 13b), « baptisés [*baptizati*] » (*GE* 2), « chrétiens [*christianis*] » (*LG* 39), « catholiques [*catholicis*] » (*GS* 90, 1) ou encore simplement « membres [*membris*] » (*LG* 37d). Ces différentes appellations, il va de soi, ne sont pas équivalentes entre elles. De plus, elles ne sauraient être considérées comme de simples reflets de la notion de « fidèle ». Toutes possèdent des significations particulières qui, dans certains cas, vont au-delà de ce à quoi réfère le terme « fidèle » : ainsi, tout fidèle est un croyant, un baptisé et un chrétien, mais il existe des croyants, des baptisés et des chrétiens en dehors des frontières de l'Église catholique, nommément dans les Églises et les communautés ecclésiales non catholiques. Les termes ont donc des extensions variables. Dans tous ces cas, cependant, nous demeurons dans des appellations d'allégeance chrétienne. À l'inverse, même si le terme peut sembler péjoratif, ceux qui ne sont pas chrétiens peuvent dès lors être qualifiés d'« infidèles [*infidelibus*] » (*LG* 46a).

Enfin, il convient d'ajouter qu'il est également question des « catéchumènes [*catechumeni*] » (*LG* 14c; *cf*. *SC* 64). Ceux-ci sont en voie d'incorporation à l'Église[89] et en deviendront pleinement membres après le baptême, puis la confirmation et l'accès à l'eucharistie – les trois sacrements de l'initiation chrétienne –, faisant d'eux, dans les premiers temps, des « néophytes [*neophytos*] » (*PO* 6d). Au sens strict, les catéchumènes ne sont pas encore des fidèles[90], bien qu'ils soient « déjà unis à l'Église », qu'ils soient

---

89 Dans *LG* 14c, nous lisons : « Quant aux catéchumènes qui, sous l'action de l'Esprit Saint demandent par un acte explicite de leur volonté à être incorporés à l'Église, par le fait même de ce vœu, ils lui sont unis, et l'Église, maternelle, les enveloppe déjà dans son amour en prenant soin d'eux ».

90 Sur le statut juridique des catéchumènes, le Concile dit : « Enfin le statut juridique des catéchumènes doit être fixé clairement dans le nouveau *Code* » (*AG* 14e). Cette demande sera satisfaite dans le *Code* de 1983, notamment aux canons 206 et 788. Au canon 206, § 1, nous lisons : « Sont en lien avec l'Église d'une manière spéciale les catéchumènes qui, sous la motion de l'Esprit Saint, demandent volontairement et explicitement à lui être incorporés et qui, par ce désir ainsi que par la vie de foi, d'espérance et de charité qu'ils mènent, sont unis à l'Église qui les considère déjà comme les siens ». Javier Hervada commente ce canon en rappelant que « [l]es catéchumènes sont des non-baptisés qui désirent faire partie de l'Église et qui s'y préparent. L'on acquiert la condition de catéchumène par la *manifestation* de la volonté ("expetunt") d'entrer dans l'Église, sans besoin d'un acte formel de réception ("hoc ipso voto"). Bien que les catéchumènes ne soient pas encore des fidèles, ils s'incorporent à l'Église de manière ni plénière ni ferme […] et peuvent prendre part à des activités propres aux chrétiens, à l'exclusion de celles qui sont réservées à ces derniers » (Javier HERVADA, commentaire du canon 206, dans *Code de droit canonique. Bilingue et annoté [Codex Juris Canonici (1983). Français & latin]*, Montréal, Wilson & Lafleur, coll. « Collection Gratianus Series », Ernest CAPARROS et Hélène AUBÉ (dir.), 3e édition révisée, corrigée et mise à jour de la 6e édition en langue espagnole, enrichie de

« déjà de la maison du Christ » et qu'il « n'est pas rare qu'ils mènent une vie de foi, d'espérance et de charité » (*AG* 14e; *cf. LG* 14c).

3.2 LES FIDÈLES CONSTITUÉS EN « ÉTATS »

Dans les textes conciliaires, outre les catégories spécifiques de fidèles dont nous traiterons dans les chapitres suivants, nous retrouvons des passages où il est question des « états » des fidèles en général. Ces fidèles sont répartis selon la triple qualification catégorielle d'« état [*status*] » (3.2.1), de « condition [*condicio*] » (3.2.2) et d'« ordre [*ordo*] » (3.2.3). Nous allons reprendre ces trois catégories. Pour chacune d'elles, nous relèverons certains éléments qui nous renseignent sur la compréhension et sur l'usage des termes, de même que sur les possibles confusions pouvant être engendrées, soit par les textes eux-mêmes soit par la première lecture pouvant être faite de ces textes, questions en suspens qui trouveront, dans certains cas, leur résolution dans la présentation descriptive des états spécifiques.

3.2.1 La qualification catégorielle d'« état [*status*] »

À onze reprises dans l'ensemble des textes conciliaires il est affirmé que les fidèles, considérés de manière générale, possèdent un « *status* » dans l'Église[91]. Nous regroupons nos remarques en quatre ensembles.

D'abord, nous pouvons noter que dans les onze occurrences concernées, le terme latin « *status* » reçoit pour équivalent français le terme « état ». Cette traduction est commune à toutes les éditions consultées. Il existe pourtant un point d'achoppement ou de différenciation que nous allons rencontrer à plusieurs reprises au cours de notre analyse des textes conciliaires. Dans la traduction éditée par Christoph Theobald, un second terme se trouve ajouté au terme unique employé dans le texte latin. Le passage concerné se trouve dans *LG* 11c : « […] tous ceux qui croient au Christ, quels que soient leur condition et leur

---

concordances avec le *Code des canons des Églises orientales*, deuxième tirage révisé (2009), troisième tirage mars 2011, p. 190).

91 *Cf. LG* 11c, 40b, 42e ; *LG* 50b ; *DV* 25c ; *GS* 26, 2 ; 29, 2 ; 52, 1 ; *PO* 5c ; *OT* 3a, 19a.

état de vie [*cuiusvis conditionis ac status*], sont appelés par Dieu, chacun dans sa route, à une sainteté dont la perfection est celle même du Père ». Le terme « *status* » est ici traduit par « état de vie ». À titre indicateur, dans les autres langues consultées, il n'est jamais question d'état « de vie », mais seulement de « *state, stato, estado, Stand* » ou de « *stand* », tandis que dans les autres éditions françaises auxquelles nous avons également recouru, il n'est pas question d'état « de vie », mais seulement d'« état » : « de quelque condition et de quelque état qu'ils soient » (Winling, Alberigo, Camelot[92]) ou encore « quels que soient leur état et leur condition » (Martin). L'édition française nommée plus haut est, en soi, une forme d'interprétation du texte d'origine. À son niveau, cela pose la question : est-ce qu'un « *status* » est nécessairement ou automatiquement un « état de vie » ? Retenons la question pour le moment.

Cette remarque nous conduit immédiatement à une autre observation. La notion d'« état de vie » existe bel et bien dans les textes conciliaires. L'expression est employée, de manière générale, à quatre reprises. En premier lieu, dans *GS* 26, 2. Traitant de promotion du bien commun pour tout homme, il est dit que ce dernier a le « droit de choisir librement son état de vie [*statum vitae*] et de fonder une famille ». Nous pouvons vraisemblablement comprendre que la notion de « *statum vitae* » renvoie au choix entre l'état du célibat ou celui du mariage et, dans ce contexte, que cette même expression renvoie à la notion civile d'état. On ne parle pas ici, au sens strict, de l'état de vie des fidèles catholiques, mais de tout homme vivant en société, ce qui inclut du reste les fidèles. En second lieu, l'expression « état de vie » est employée dans *GS* 29, 2. Traitant de l'égalité de tous les hommes entre eux, le texte se concentre en particulier sur la femme et sur sa « faculté de choisir librement son époux ou d'élire son état de vie [*vitae statum*] ». Le contexte est, encore une fois, celui de la société civile et le sens de la phrase indique que la notion de « *vitae statum* » renvoie au choix entre le mariage ou le célibat. En troisième lieu, nous le retrouvons dans *GS* 52, 1, traitant de la dignité du mariage et de la famille, parle de façon plus précise de l'éducation des enfants au sein des familles chrétiennes. Il est commandé « [q]ue les enfants soient éduqués de telle manière qu'une fois adultes, avec une entière conscience de leur

---

92 Pierre-Thomas CAMELOT *et al.*, *L'Église de Vatican II, La constitution dogmatique sur l'Église « Lumen Gentium »*, tome I, texte latin et traduction par P.-Th. Camelot *et al.*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 51a, 1966 [nouvelle édition revue et corrigée (éd. originale 1955)], p. 33.

responsabilité, ils puissent suivre leur vocation, y compris une vocation religieuse, et choisir leur état de vie [*vitae statum*], et que, s'ils se marient, ils puissent fonder leur propre famille dans des conditions morales, sociales et économiques favorables ». Dans cet extrait, le choix d'un « *vitae statum* » se fait entre l'état du mariage ou celui du célibat. Les horizons civil et ecclésial, quant à eux, semblent s'unir autour de la notion d'« état de vie ». En dernier lieu, il faut compter *OT* 3a, où il est question de la culture vigilante des vocations sacerdotales au sein des petits séminaires, il est dit que « [l]es études que les élèves ont à poursuivre seront organisées de telle sorte qu'ils puissent les continuer ailleurs sans inconvénient, s'ils embrassent un autre état de vie [*vitae statum*] ». Ce passage oblige toutefois à nous interroger sur la signification du « *vitae statum* » dont il est question : s'agit-il de l'état clérical qui est qualifié de la sorte ou cette expression réfère-t-elle plus spécifiquement à l'état du célibat ecclésiastique ou clérical, constitutif de la vocation presbytérale dans l'Église latine ? Il y a lieu de croire, suivant le contexte et en toute hypothèse, que ce soit cette seconde interprétation qu'il faille retenir. L'autre état de vie auquel se réfère ce passage est sans nul doute le mariage, l'éventualité d'un célibat *de facto* étant écartée d'office, car il ne constitue pas aux yeux de l'Église un état de vie canonique. Nous reviendrons plus tard sur ce dernier aspect.

Dans un autre ordre de considérations, nous pouvons observer qu'à deux reprises est employée la notion de « devoir d'état »[93]. D'abord, dans *PO* 5c, où il est question du ministère des prêtres à l'égard des autres fidèles. « Les prêtres, peut-on lire, […] donnent à tous le désir d'être fidèles à leurs devoirs d'état [*ad officia proprii status observanda*], et aux plus avancés celui de pratiquer les conseils évangéliques d'une manière adaptée à chacun ». Et ensuite, dans *OT* 19a, où l'on traite de la formation de séminaristes et de leur service futur à l'endroit des autres fidèles, nous lisons : « Qu'on leur enseigne avec soin

---

93 La notion de « devoir d'état » est un thème récurrent dans la littérature générale consacrée au thème des états. Nous le retrouvons en filigrane des articles consultés ou de manière explicite comme dans l'article de René CARPENTIER, « Devoir d'état », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. III, 1957, col. 672-702 ou encore dans celui de Maurice GAUCHERON, « Devoir d'état », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 3, 1952, col. 707-708. De même, nous verrons le commentaire du canon 204, § 1, définissant la notion de « fidèle », par Javier HERVADA, commentaire du canon 204, dans *Code de droit canonique. Bilingue et annoté…*, p. 186-188), ainsi que les canons 208 à 223 du *Code* portant sur les « Obligations et droits de tous les fidèles ».

l'art de diriger les âmes, pour qu'ils puissent former tous les fils de l'Église à mener avant tout leur vie chrétienne de façon pleinement consciente et apostolique, ainsi qu'à remplir leur devoir d'état [*ad sui status officia implenda conformare valeant*] ». Dans ces deux passages, la notion d'« état » se réfère aux fidèles en général et, dans le premier cas, se trouvent ajoutés ceux qui pratiquent les conseils évangéliques. Il peut s'agir plus directement des religieux, mais également, de manière globale, de tout fidèle pouvant, à titre privé, assumer ces conseils (*cf*. *LG* 39). Il ressort donc de ces deux passages que la constitution des fidèles en états soit assortie des droits et aussi des devoirs répartis distinctement suivant les états auxquels appartiennent les fidèles.

Pour terminer, il faut souligner qu'à trois occasions la notion de « *status* » est adjointe ou mise en étroite relation avec l'un et l'autre des termes étudiés. Dans *LG* 11c, passage que nous avons déjà cité, nous lisons : « quels que soient leur condition et leur état [de vie] [*conditionis ac status*] ». En plus de la question liée à la traduction de l'unique terme « *status* », nous pouvons nous demander quelle différence est faite dans cette phrase entre les notions de « *conditionis* » et de « *status* » ? Le contexte immédiat de ce passage ne permet pas de le savoir. Pour l'instant, gardons la question ouverte. Dans un autre passage, qui se trouve dans *LG* 40b, traitant de l'appel universel à la sainteté, il est écrit : « Il est donc bien évident pour tous que l'appel à la plénitude de la vie chrétienne et à la perfection de la charité s'adresse à tous ceux qui croient au Christ, quel que soit leur état ou leur forme de vie [*cuiuscumque status vel ordinis*] ». Nous constatons, sur la base de cet extrait, que les fidèles appartiennent à un « *status* » ou à un « *ordinis* ». La question pouvant être posée ici est de savoir à quoi réfèrent précisément ces deux termes et en quoi ils diffèrent entre eux ? La réponse ne peut être donnée tout de suite, le contexte immédiat n'apporte pas l'éclairage voulu. Un troisième cas pose une question similaire. Dans *LG* 50b, traitant de la vie des fidèles dans leur parcours terrestre, il est dit qu'en contemplant « la vie des hommes qui ont suivi fidèlement le Christ […] nous apprenons par là à connaître le chemin par lequel, à propos des vicissitudes du monde, selon l'état et la condition propres à chacun [*secundum statum ac condicionem unicuique propriam*], il nous sera possible de parvenir à l'union parfaite avec le Christ, c'est-à-dire à la sainteté ». La traduction citée (Theobald) ne suscite aucune remarque (ni celles de Camelot, Winling et Alberigo). Par contre, celle de Martin, comporte, à l'instar des premières remarques faites plus haut, l'ajout d'un terme :

« chacun selon son état de vie et sa condition particulière ». À ce propos, nous réitérons la première des questions posées au sujet de l'amalgame, dans la traduction, entre la notion d'« état » et d'« état de vie ». Par ailleurs, considérant le passage étudié dans l'édition typique, nous pouvons nous interroger, encore une fois, sur les significations et les différences sous-entendues dans l'usage conjoint des termes « *statum* » et « *condicionem* ». À cette étape de notre analyse, le contexte immédiat de ces occurrences ne nous renseigne pas à ce sujet. Nous reviendrons ultérieurement sur ce problème.

3.2.2 La qualification catégorielle de « condition [*condicio*] »

Considérons maintenant les états des fidèles sous l'angle de leur « condition [*condicio*] ». Le terme « *condicio* » est employé à six reprises dans les textes conciliaires pour parler des fidèles de manière générale[94]. Nos remarques à ce propos sont de deux ordres.

Pour commencer, nous pouvons souligner que dans les six occurrences répertoriées, les traductions françaises consultées rendent le terme « *condicio* » par le mot « condition ». Il n'y a apparemment pas de difficulté d'interprétation sur ce plan.

Par ailleurs, à trois reprises, le terme « *condicio* » est adjoint des deux autres termes étudiés ou, à tout le moins, à une notion apparentée. Dans *LG* 11c, traité à deux occasions plus haut, le terme « *conditio* » est adjoint au terme « *status* ». Puis, dans *LG* 13c, parlant de la constitution de l'unique Peuple de Dieu, nous lisons : « […] entre ses membres règne une diversité qui est, soit celle des charges, certains exerçant le ministère sacré pour le bien de leurs frères, soit celle de la condition ou du mode de vie [*sive secundum condicionem et vitae ordinationem*], beaucoup étant, de par l'état religieux, qui leur fait poursuivre la sainteté par une voie plus étroite, un exemple stimulant pour leurs frères ». Il est à noter que l'expression « *vitae ordinationem* » ne dérive pas de « *ordo* », mais plutôt de « *ordinatio* »[95]. Les autres traductions françaises consultées sont identiques à la précédente (Winling, Alberigo) ou légèrement différentes : « soit des conditions et de l'organisation de

---

94 *Cf. LG* 11c, 13c, 40a, 41g, 50b ; *SC* 19.

95 *Cf.* Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II*…, p. 456.

la vie » (Camelot), « soit encore dans l'état de vie et l'orientation » (Martin – notons, au passage, la traduction du terme « *condicionem* » par « état de vie »). Enfin, dans *LG* 50c, également traité plus haut, nous avons vu que le terme « *condicionem* » est adjoint au terme « *statum* ».

Ces trois cas conduisent à poser deux questions. D'abord, dans ces contextes, quelle est la signification donnée au terme « *condicio* » ? Il peut s'agir soit de la condition existentielle des fidèles, c'est-à-dire leur mode de vie ou leur condition concrète d'existence, soit de leur condition ecclésiale, c'est-à-dire leur place au sein de la structure de l'Église, en d'autres termes, leur état[96]. Pour le moment, le contexte immédiat où ces termes sont employés ne permet pas de le dire clairement. Ensuite, constatant l'adjonction des termes « *status* » et « *ordo* » à celui de « *condicio* », nous réitérons la même question formulée précédemment : outre les significations spécifiques de chacun de ces termes, quelles sont les différences sous-tendues à leur emploi, surtout lorsqu'ils sont unis par l'une ou l'autre des conjonctions « et [*ac, et*] » ou « ou [*vel*] » ? Cette remarque vaut pour l'ensemble des passages que nous étudions.

---

[96] D'emblée, nous nous permettons une incise qui regarde l'usage de la notion de « condition » dans le *Code de droit canonique* actuellement en vigueur. Les canons 96, 204, § 1 et 208, pour ne mentionner que ceux-ci, recourent à la notion de « condition [*condicione*, *condicionem* et *condicionem*] ». Or, précise Alphonse Borras, « [l]e terme condition, *condicio*, a plusieurs sens dans le Code latin [note 9 : Pour une analyse de sa polysémie, on peut consulter notre ouvrage : A. Borras, *L'excommunication dans le nouveau code de droit canonique. Essai de définition*, Paris, Desclée, 1987, pp. 192 sq.] » (Alphonse BORRAS, *Les communautés paroissiales. Droit canonique et perspectives pastorales*, Paris, Cerf, coll. « Droit canonique », 1996, p. 42). Parmi ces significations, nous retrouvons celle qui se rapporte à la condition canonique des fidèles : « La condition canonique [*condicione canonica*] des personnes physiques », par exemple, suivant l'intitulé du chapitre réunissant les canons 96 à 112 du *Code*. En même temps, dans l'usage canonique du terme, tout comme dans l'interprétation des canons relatés, il est intéressant de constater l'introduction de termes distincts, possiblement tenus pour équivalents, mais dont la signification précise n'est pas définie, ce qui entraîne un flottement pouvant être source de confusion. Par exemple, dans le commentaire relatif au canon 96, canon portant sur « les obligations et les droits qui sont propres aux chrétiens, toutefois selon leur condition [*condicione*] », nous lisons : « Ces droits et ces devoirs sont influencés par divers facteurs : a) la condition de la personne (en vertu des circonstances très diverses : âge, état matrimonial ou religieux, condition de laïc ou de clerc, domicile, etc.) […] » (Amadeo DE FUENMAYOR, commentaire du canon 96, dans *Code de droit canonique. Bilingue et annoté*…, p. 101 – nous soulignons).

3.2.3 La qualification catégorielle d'« ordre [*ordo*] »

Pour terminer, voyons les passages où les fidèles, de manière générale, sont constitués en « ordres [*ordines*] ». Au total, cinq occurrences peuvent être retenues dans cette catégorie[97]. Qu'observons-nous à leur sujet ?

Dans deux des occurrences identifiées, les traductions consultées sont convergentes et la compréhension de la notion de « *ordines* » est claire. Traitant de la sanctification du Peuple de Dieu, il est écrit, dans *LG* 12b, que l'Esprit Saint « distribue aussi parmi les fidèles de tous ordres [*inter omnis ordinis fideles*], […] les grâces spéciales qui rendent apte et disponible pour assumer les diverses charges et offices utiles au renouvellement et au développement de l'Église […] » – notons, au passage, l'indication qu'aux différents ordres ou, pourrions-nous aussi dire, états des fidèles, sont rattachées des « grâces spéciales [*gratias speciales*] », ce que la tradition ecclésiale a souvent exprimé en termes de « grâces d'état »[98]. Tandis que dans *SC* 26b, où il est question de la liturgie de l'Église, nous lisons : « C'est pourquoi elles [les actions liturgiques] appartiennent au Corps tout entier de l'Église, elles le manifestent et elles l'affectent ; mais elles atteignent chacun de ses membres, de façon diverse, selon la diversité des ordres [*pro diversitate ordinum*], des fonctions, et de la participation effective ». Dans ces deux extraits, la notion d'« ordre » est aisément compréhensible : il s'agit de la place occupée par les fidèles dans le corps ecclésial, place reflétée notamment dans l'ordonnancement de l'espace et de l'action liturgiques. Plus encore, les fidèles, constitués en « ordres », appartiennent à une catégorie ou groupe ecclésialement reconnu. Plus loin, il nous sera donné de voir plus en détail de quelles réalités il s'agit.

---

97 *Cf. LG* 12b, 13c, 39, 40b ; *SC* 26b.

98 C'est ce que nous retrouvons, par exemple, sous la plume de Gabriel Jacquemet qui explique que « [l]'expression "grâces d'état" peut s'entendre de deux manières, selon la valeur qu'on donne au mot "état". Elle désigne les grâces attachées à l'*état de vie*, soit au sens strict du droit canon, soit au sens plus large de la théologie et de la spiritualité […]. Elle désigne aussi les grâces nécessaires pour remplir les devoirs qu'impose la *situation* dans laquelle on se trouve du fait des circonstances. Il arrive qu'on ait à accomplir les fonctions d'un état auquel on n'appartient pas. Des théologiens proposent de dire alors qu'on a "grâces de fonctions" » (Gabriel JACQUEMET, « Grâces d'état », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 5, 1962, col. 175). *Cf. CÉC*, nº 2004.

Dans un autre cas, celui de *LG* 39, le sens du terme « *ordo* » apparaît également limpide, tout en renvoyant indirectement à l'idée de catégories particulières de fidèles. Traitant de la vocation universelle à la sainteté, nous lisons : « […] sous toutes sortes de formes, elle [la sainteté] s'exprime en chacun de ceux qui tendent à la charité parfaite, dans leur ligne propre de vie [*in suo vitae ordine*], en édifiant les autres ; elle apparaît d'une manière particulière dans la pratique des conseils qu'on a coutume d'appeler évangéliques ». Les traductions françaises consultées s'alignent, dans l'ensemble, sur cette formulation : « dans la conduite de leur vie » (Martin, Winling, Alberigo), « dans la vie qui est la leur » (Camelot). L'interprétation de ce passage semble donc sûre : « *ordine* » ne renvoie pas à une catégorie ecclésiale, mais plutôt à une forme de vie adoptée par les fidèles, ce qui comporte, par contre, implicitement, l'idée d'une vie conforme à un ordre ou à un état particulier. Les autres langues consultées vont dans ce même sens : « *in their walk of life, nella linea propria di vita, en su propio género de vida, in ihrer Lebensgestaltung* », à l'exception du néerlandais où il est question d'état de vie : « *in hun levensstaat* ».

Enfin, dans deux autres occurrences, nous constatons des traductions divergentes qui imposent des questions conséquentes. Le premier cas se trouve dans *LG* 13c : « C'est pourquoi le peuple de Dieu ne se constitue pas seulement par le rassemblement des peuples divers, mais jusqu'en lui-même, il se construit dans la variété des fonctions [*variis ordinibus*] ». Nous posons immédiatement la question : « *ordinibus* » doit-il être interprété en tant que « fonction », tel qu'il est écrit dans l'édition Theobald de même que dans la traduction de Camelot ? Si nous regardons d'autres éditions françaises, nous constatons que les traductions du terme latin présentent des variantes : il y est question de « catégories différentes » (Martin) ou encore de « diversité des ordres » (Winling, Alberigo). À ces observations, nous pouvons ajouter que le terme « fonction » possède, dans les textes conciliaires, un référent latin précis. Il s'agit de « *munus* », comme dans *SC* 26b, où ce terme côtoie celui de « *ordo* » : « selon la diversité des ordres [*ordinum*], des fonctions [*munerum*] » – la traduction du dernier terme est convergente dans l'ensemble des traductions consultées. Bref, il nous semble juste d'interpréter le passage étudié au sens des fidèles catégorisés suivant leurs ordres ou leurs états. Cependant, comme nous le voyons, il peut s'introduire divers degrés de confusion dans l'interprétation offerte dans les traductions. Nous rencontrons un cas semblable dans *LG* 40b, déjà rapporté, où il est traité

de la vocation commune à la sainteté pour tous les fidèles « quel que soit leur état ou leur forme de vie [*status vel ordinis*] ». La traduction adoptée ici (Theobald) laisse planer un doute sur l'interprétation exacte du terme « *ordinis* ». En effet, les autres traductions françaises consultées emploient plutôt le terme « rang » : « peu importe son état ou son rang » (Martin), « quel que soit leur état ou leur rang » (Winling, Alberigo), « de quelque état ou rang qu'ils soient » (Camelot). Le terme « rang » est également employé dans les autres langues consultées : « *whatever rank or status, qualsiasi stato o rango, jeglichen Standes oder Ranges, van iedere staat of stand* », sauf dans la langue espagnole qui recourt au terme « condición » : « *de cualquier estado o condición* ». Au regard de l'édition Theobald, il y a lieu de se demander si l'expression « forme de vie » est la formule la plus adéquate et si elle n'introduit pas un flou dans l'interprétation possible des termes, d'autant plus que l'expression latine « *formae vitae* » est spécifiquement en usage dans les textes du Concile, dans *LG* 43a notamment[99]. Par ailleurs, le terme « *ordinis* », considéré au sens large, fait écho à l'une de ses significations possibles : la place occupée par un individu ou un groupe de personnes dans un ensemble social donné, en l'occurrence, ici, dans l'Église.

*
**

Au terme de cette première phase de notre analyse, à quelles conclusions, partielles et préliminaires, arrivons-nous ?

D'une part, nous constatons la cooccurrence des termes « *status* », « *condicio* » et « *ordo* » pour parler des fidèles. Notre perception de départ, basée sur un aperçu global de la littérature consacrée à ce thème, se trouve donc confirmée par l'analyse des textes conciliaires.

D'autre part, les trois termes employés pour parler des fidèles laissent transparaître une signification globale de la notion d'« état », à savoir la place et, le cas échéant, la fonction occupée par les différents fidèles dans l'Église. C'est ce que nous pouvons dégager, en général, de la notion d'« état [*status*] ». Par ailleurs, sur un plan plus spécifique, malgré les

[99] « […] des formes variées de vie solitaire ou commune [*variae formae vitae solitariae vel communis*]» (*LG* 43a).

difficultés de traduction que nous avons notées, la notion d'« état de vie » ou « *statum vitae* » semble se rattacher, d'ordinaire, au mariage et au célibat, en contexte ecclésial tout comme dans le cadre de la société civile. La notion de « condition [*condicio*] », quant à elle, renvoie soit à la situation globale d'un fidèle dans l'Église ou encore, sans ce que ce soit toujours clairement établi, à sa condition d'existence dans le monde. Enfin, la notion d'« ordre [*ordo*] » fait référence à deux aspects : un lieu particulier occupé par un fidèle dans la structure de l'Église ou encore l'appartenance des fidèles à un groupe ecclésial particulier, un ordre.

Pour terminer, s'il est besoin de le noter à nouveau, il subsiste à plusieurs égards des difficultés dans la compréhension exacte des termes employés. Ces difficultés peuvent être liées aux lecteurs qui, en première lecture des documents conciliaires, ne saisissent pas d'emblée les significations présumées ou supposées acquises du côté des rédacteurs. Les contextes immédiats des passages cités ne permettent pas de définir clairement les termes. D'autres difficultés se situent du côté des textes originaux, et notamment dans la juxtaposition de certains termes et de leur union par les conjonctions « *ac*, *et* » ou encore « *vel* ». Enfin, les traductions des textes conciliaires – en français comme dans les autres langues nous servant de comparaison – introduisent également leur lot d'imprécisions et de possibles confusions.

4. PRÉCISIONS MÉTHODOLOGIQUES AU REGARD DE L'ANALYSE DESCRIPTIVE DES ÉTATS

Dans les chapitres qui vont suivre, nous procéderons à la présentation descriptive des différents états des fidèles dans l'Église. Avant cela, nous souhaitons apporter quelques précisions méthodologiques au regard de l'analyse descriptive qui est la base de notre présentation des états. La description que nous faisons des états des fidèles procède d'une série de lectures et d'analyses marquées par trois grandes étapes : celle de l'étude des termes situés en contexte immédiat (4.1), celle de la lecture transversale des textes conciliaires (4.2) et celle de la répartition des informations en une grille analytique comportant dix catégories de classement (4.3). Nous reprenons brièvement ces trois items.

4.1 ÉTUDE DES TERMES EN CONTEXTE IMMÉDIAT

Dans un premier temps, nous avons suivi le fil des termes « *status* », « *condicio* » et « *ordo* ». Ceux-ci, comme nous venons de le voir, nous ont conduit à identifier les différents états des fidèles concernés et nous donnent accès, par le fait même, à certaines informations de base. La place d'un passage dans la structure d'ensemble d'un texte – son architecture – , de même que le contexte immédiat dans lequel est enchâssé le terme étudié, fournissent des renseignements préliminaires et utiles à notre propos.

4.2 LECTURE TRANSVERSALE DES TEXTES CONCILIAIRES

Dans un second temps, afin de nous faire une idée plus large et plus détaillée de chacun des états, nous avons procédé à une lecture transversale de l'ensemble des textes conciliaires. Notre base a été le texte français dans l'édition Theobald avec, en regard, le texte typique latin et, au besoin, les autres traductions retenues. Certains textes ont davantage retenu notre attention. Il en est ainsi, notamment, de la constitution sur l'Église, *Lumen gentium*, qui consacre certaines parties, parfois des chapitres entiers, à l'étude de l'un ou l'autre des états considérés. Ensuite, nous nous sommes attardé à certains textes traitant spécifiquement d'un état donné. Dans le cas des clercs, nous pensons à *Christus Dominus* sur les évêques, *Presbyterorum ordinis* sur le ministère et la vie des prêtres, ainsi qu'à *Optatam totius* traitant de leur formation. Pour les religieux, le décret *Perfectae caritatis* est incontournable, tandis que pour les laïques, *Apostolicam actuositatem* constitue également une référence primordiale. Nous avons également pris connaissance des autres textes du Concile en prêtant attention à ce qui pouvait y être dit au sujet des fidèles et des traits caractérisant leurs états. Ces textes, comme *Ad gentes*, *Gaudium et spes* ou *Orientalium Ecclesiarum*, constituent généralement des sources secondaires, mis à part *GS* 47-52, passages fondamentaux où il est traité du mariage.

Plus concrètement, notre acte de lecture a suivi trois chemins. Le premier a été la lecture personnelle et minutieuse des textes, exercice répété à maintes reprises. Le second chemin a été celui de la recherche thématique à l'aide de certains mots-clefs, tels clerc, prêtre, diacre,

religieux, moine, laïc/que, célibat, mariage, époux, etc. Sur ce plan, la version électronique des textes conciliaires et les moteurs de recherche afférents ont été utiles et ont constitué un excellent complément aux index, synopses, concordances et tables analytiques s'intéressant aux mots ou aux thèmes du Concile. Enfin, un troisième chemin a été tracé par les commentaires des textes conciliaires. Ceux-ci ont joué deux rôles. Le premier a été d'offrir des éclairages d'appoint pour comprendre les textes étudiés, c'est leur fonction première. Ces commentaires, dont plusieurs sont de la main d'acteurs conciliaires reconnus, enrichiront notre étude et nous y recourrons fréquemment[100]. Le deuxième rôle, même si cette fonction est secondaire, est d'avoir permis d'identifier certains passages textuels d'importance qui auraient pu nous échapper autrement.

4.3 RÉPARTITION DES INFORMATIONS EN UNE GRILLE ANALYTIQUE COMPORTANT DIX CATÉGORIES DE CLASSEMENT

Dans un dernier temps, au fil de ces différents degrés de lecture et d'analyse, nous avons cherché, par voie d'induction, à faire ressortir les caractères, tant communs que spécifiques, de chacun des états identifiés. *In fine*, ces caractères ont pu être regroupés sous dix bannières thématiques : (1) appellation nominale et catégorisation ecclésiale, (2) répartition des sexes, (3) origine, (4) nature, (5) fonction dans l'activité missionnaire de l'Église, (6) place dans la structure de l'Église, (7) rapport au monde, (8) rapport à la sainteté,

---

[100] Parmi les principaux commentaires nous tenons à signaler les deux volumes de Gérard Philips sur *Lumen gentium* : Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution* Lumen Gentium, Paris, Desclée, t. I, 1967, 395 p. et t. II, 1968, 376 p. Rappelons que l'auteur, théologien, *peritus* au Concile et secrétaire adjoint de la Commission doctrinale, fut, à ce titre, le rédacteur principal de la Constitution, ce qui donne à son étude un intérêt indéniable et une pertinence reconnue. Nous signalons également les ouvrages suivants, regroupant de nombreux auteurs de renom (Ratzinger, Schillebeeckx, Chenu, Congar, etc.) : Guilherme BARAÚNA et Yves M.-J. CONGAR (dir.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », n° 51b, tome II, 1966, p. 1-702 ; Guilherme BARAÚNA et Yves M.-J. CONGAR (dir.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », n° 51c, tome III, 1966, p. 712-1442 ; COLLECTIF, *L'Église. Constitution « Lumen Gentium ». Texte et commentaires par une équipe de laïcs et de prêtres*, Paris, Mame, coll. « Vivre le Concile », 1966, 302 p. ; Léon-Étienne DUVAL, *Laïcs, prêtres, religieux dans l'Église selon Vatican II*, Bruges, Desclée de Brouwer, coll. « Présence chrétienne », 1967, 191 p. ; Antonio ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella « Lumen gentium »*, Bologna, Edizioni Dehoniane, coll. « Nuovi saggi teologici », n° 4, 1975, 586 p. ; Serena NOCETI et Roberto REPOLE (dir.), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, vol. 2, *Lumen gentium*, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna (EDB), 2015, 516 p.

(9) mode de vie ou forme d'existence, (10) concomitance des états. D'une part, cette manière de regrouper nos données nous permet d'établir un ordonnancement clair au service de la présentation descriptive de chacun des états. D'autre part, l'adoption d'une même grille d'analyse pour chacune de ces réalités offre la possibilité de les comparer aisément entre elles.

*
**

L'ordre thématique que nous venons d'énoncer sera intégralement observé dans la présentation descriptive des différents états des fidèles qui feront l'objet des chapitres qui vont suivre. Les trois premiers chapitres seront consacrés à ce que nous choisissons d'appeler les « états ecclésiaux », à savoir l'état clérical ou des clercs, au chapitre 3, l'état laïque ou des laïques, au chapitre 4, et l'état religieux ou des religieux, au chapitre 5[101]. Ensuite, nous présenterons les réalités qui peuvent être qualifiées, à proprement parler, d'« états de vie », c'est-à-dire l'état du célibat sanctionné par l'Église, au chapitre 6, et l'état du mariage sacramentel ou des époux chrétiens, au chapitre 7. Il est à noter que dans la présentation des deux derniers états, en raison du caractère spécifique et distinct des états de vie en regard des états ecclésiaux, nous dérogerons de l'ordre de présentation des informations réparties en dix catégories d'analyse et de classement des données. Le temps venu, nous nous expliquerons à ce propos. Enfin, outre la présentation objective des traits caractérisant les différents états étudiés, nous intégrerons à notre parcours certaines observations et questions portant, soit sur les termes employés, soit sur certains sujets liés à la thématique étudiée. Ces remarques nous prépareront et nous conduiront au chapitre 8 où nous procéderons, dans la première partie de ce chapitre, à l'évaluation critique de la compréhension et de l'usage de la notion d'« état » dans les textes du Concile.

---

[101] Nous présentons les états suivant l'ordre adopté dans *Lumen gentium*, à savoir les clercs ou la hiérarchie ecclésiastique (chapitre III), les laïques (chapitre IV), puis les religieux (chapitre VI). Les raisons théologiques qui président à cet ordonnancement seront explicitées au fil de la présentation des différents états.

CHAPITRE 3

L'ÉTAT CLÉRICAL OU DES CLERCS

Nous passons maintenant à la description des états des fidèles identifiés plus haut. La première catégorie de fidèles que nous chercherons à décrire est celle des clercs. Comme il s'agit d'une qualification générique qui n'existe pas en dehors des catégories spécifiques que sont les évêques, les prêtres et les diacres, nous traiterons ensemble, bien que distinctement, les trois réalités. La présentation des informations suivra l'ordre décrit plus haut.

1. APPELLATION NOMINALE ET CATÉGORISATION ECCLÉSIALE

Nous étudions l'état dit des « clercs ». Que signifie cette appellation nominale, c'est-à-dire le terme ou le nom choisi pour appeler les fidèles en cause, et quelles sont les catégories ecclésiales employées à leur propos ? En raison de la nature de l'état clérical nous devons, dans un premier temps, traiter des clercs en général (1.1), ensuite, nous traiterons des clercs en particulier, nommément les évêques (1.2), les prêtres (1.3) et les diacres (1.4), puis, nous ajouterons une note au sujet des « ministres de l'ordre inférieur » (1.5).

1.1 LES CLERCS EN GÉNÉRAL

Au sujet des clercs en général, nous commencerons par étudier l'origine et la signification du terme « clerc » (1.1.1), ensuite, nous passerons en revue les différentes catégories ecclésiales employées à leur propos (1.1.2).

1.1.1 Appellation nominale

Le terme « clerc », dérivant du grec « *klèros* » ainsi que du latin « *clericus / clerus* », a d'abord signifié « sort », puis, par voie dérivée, « part obtenue par le sort », « héritage » et, finalement, sur le plan religieux[1], la notion en est venue à renvoyer à Dieu qui est la « part » de son peuple et celui-ci qui est la « part » de Dieu[2]. Au début du christianisme, rapporte Fernand Claeys Bouuaert, « ce terme était appliqué au peuple chrétien tout entier,

---

[1] Nous nous limitons sciemment et volontairement à la sphère religieuse. Par ailleurs, il faut noter, avec Routhier, que le terme « clerc » n'est pas, « contrairement à ce que l'on croit communément, spécifique à l'Église, mais il se rapporte à toutes les institutions » (Gilles ROUTHIER, *Les pouvoirs dans l'Église. Étude du gouvernement d'une Église locale : l'Église de Québec*, Montréal, Éd. Paulines & Médiaspaul, coll. « Brèches théologiques », nº 17, 1993, p. 453). Comme le souligne Raymond Lemieux, « [l]e terme *clerc* a désigné, dès le moyen âge, tout employé qualifié, capable de remplir un office public ou ministériel, dans un cadre de droit établi : scribe, avoué, huissier, notaire, voire médecin. Par extension il s'est appliqué dans les sociétés traditionnelles à toute personne instruite, *lettrée*, susceptible d'entretenir un rapport de compétence, de mémoire ou d'écriture, avec le fonctionnement général de la société ». Pour l'auteur, « *remplir un office* », c'est ce qui « définit, *institutionnellement*, le clerc : s'identifier d'abord à l'institution qui soutient sa parole et son action, tenir un discours qui est essentiellement un discours de fonction et qui manifeste avant tout, et surtout avant ses préférences et ses désirs personnels, sa *solidarité institutionnelle* » (Raymond LEMIEUX, « Clercs et laïcs : un défi institutionnel de l'Église », dans Jean-Claude PETIT et Jean-Claude BRETON, *Le laïcat : les limites d'un système. Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie tenu à Montréal du 17 au 19 octobre 1986,* Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet », nº 36, 1987, p. 17).

[2] Afin de nous faire une idée de l'histoire et de la signification de la notion de « clerc » et de l'« état des clercs », entre autres avant le concile Vatican II, nous consulterons les ouvrages suivants : Maurice CARREZ et François MOREL, *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*, Genève / Villiers-Le-Bel, Labor et Fides / Société biblique française, 4e éd. revue et corrigée, 1995, p. 142 ; André BRIDE, « État clérical », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 4, 1956, col. 533-534. [Article mis à jour dans Gérard MATHON, *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Tables. Compléments et mises à jour*, Paris, Letouzey et Ané, 2005, fascicule 76-77, col. 711-712] ; André BRIDE, « Clercs », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 4, 1950, col. 1209-1212. [Article mis à jour dans Gérard MATHON, *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Tables. Compléments et mises à jour*, Paris, Letouzey et Ané, 2005, fascicule 76-77, col. 366] ; André BRIDE, « État laïque (Réduction d'un clerc à l') », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 4, 1956, col. 534. [Article mis à jour dans Gérard MATHON, *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Tables. Compléments et mises à jour*, Paris, Letouzey et Ané, 2005, fascicule 76-77, col. 712] ; Fernand CLAEYS BOUUAERT, « Clerc », dans Raoul NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique,* Paris, Letouzey et Ané, t. III, 1942, col. 827-875 ; Pierre-Marie GY, « Clerc / cléricature », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 279 ; Raoul NAZ, « État clérical », dans Raoul NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique,* Paris, Letouzey et Ané, t. V, 1953, col. 462-465 ; Raoul NAZ, « Réduction [des clercs à l'état laïque] », dans Raoul NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique,* Paris, Letouzey et Ané, t. VII, 1965, col. 490-492 ; Jean WERCKMEISTER, « Clerc (*clericus*) », dans Jean WERCKMEISTER, *Petit dictionnaire de droit canonique,* Paris, Cerf, 1993, p. 55.

considéré comme le peuple élu[3] ». Ainsi, dans la première Épître de Pierre (5, 3), le mot, au pluriel, « *klèrôn* », désigne la communauté échue en partage à chacun des presbytres[4]. C'est à partir du III^e^ et du IV^e^ siècles, que le nom « clerc » commença à être employé « pour désigner spécialement ceux qui sont chargés d'accomplir le rite du culte[5] » et qu'il « fut réservé pour désigner les ministres inférieurs attachés au service d'une église[6] ». Graduellement se constituera un *ordo clericalis* reconnu tant dans l'Église que dans la société[7]. Aujourd'hui, l'appellation nominale « clerc », ainsi que « clergé » ou encore « cléricature[8] », termes génériques et concepts canoniques (mis à part le troisième terme), renvoient à la tripartition du ministère ordonné s'organisant autour des évêques, des prêtres et des diacres (*cf. LG* 28a)[9]. Ils forment ensemble la « hiérarchie [*Hierarchiae*] » (*LG* 30)

---

3 Fernand CLAEYS BOUUAERT, « Clerc »…, col. 828. Yves Congar note, par ailleurs, que les « mots mêmes de "clerc" et de "laïc" sont étrangers au Nouveau Testament » (Yves CONGAR, « "Jus divinum" », dans Yves CONGAR, *Droit ancien et structures ecclésiales,* London, Variorum Reprints, 1982, p. 117 [publication originale, sous le même titre, dans *Revue de Droit canonique*, XXVII (Mélanges offerts à J. Gaudemet), Lyon, 1978, p. 108-122] – ce texte est également reproduit, sous le même titre, dans Yves CONGAR, *Église et papauté. Regards historiques*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », n^o^ 184, 1994, p. 65-80). Pour cela, et pour les termes distinguant ministres et fidèles, Congar renvoie (p. 117, note 41) au début de son article : « Laïc et laïcat » dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. IX, 1976, col. 79-108.

4 Yves M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », n^o^ 23, [1954] 1964 [3^e^ édition augmentée], p. 19.

5 Fernand CLAEYS BOUUAERT, « Clerc »…, col. 828. Pour sa part, Pierre-Marie Gy écrit : « Aux II^e^/III^e^ siècles apparaît la distinction entre clercs et laïcs, les clercs étant ceux qui, au sein de la communauté chrétienne, sont spécialement attachés au service de Dieu. L'expression devait garder un sens plus large et un peu flou, et désigner plus que les principaux ministères ordonnés » (Pierre-Marie GY, « Clerc / cléricature »…, p. 278).

6 André BRIDE, « Clercs »…, col. 1209. Yves Congar, citant saint Jérôme (347-420), rappelle que ce dernier définissait les clercs à partir du mot grec *klèros*, signifiant *part*, portion tirée au sort : « ainsi porte-t-on le nom de clerc, écrit Jérôme, soit parce qu'on est la part du Seigneur, soit parce qu'on a le Seigneur pour sa part (*Epist.* 52, 5, ad Nepotianum) » (Yves M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*…, p. 24).

7 Gérard LEFEUVRE, « Vocation », dans Gérard MATHON et Gérard-Henri BAUDRY (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 15, 1999, col. 1257-1260. L'auteur décrit, par le truchement de la notion de « vocation », comment l'organisation socio-ecclésiale au Moyen Âge s'est constituée en ordres (*ordines*) et comment s'est progressivement instaurée une « distance croissante entre le clergé et le laïcat » (col. 1259).

8 Cette appellation, qui n'est pas employée dans les textes conciliaires et qui, du reste, est d'usage moindre dans la documentation religieuse, désigne « l'état, la condition des clercs, des ecclésiastiques » (*Le nouveau Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 2009, p. 448).

9 La notion de « clerc » a connu dans l'histoire des extensions et des inclusions variables. Jusqu'en 1972, explique Werckmeister, « on entrait dans le clergé par la tonsure, qui précédait les ordres mineurs (portier, lecteur, exorciste, acolyte), puis les ordres majeurs (sous-diaconat, diaconat et presbytérat) »

de l'Église, aussi nommée la « hiérarchie sacrée [*sacrae Hierarchiae*] » (*CD* 34a) ou encore la « hiérarchie ecclésiastique [*ecclesiasticae Hierarchiae*][10] » (*LG* 45a). Enfin, notons que la catégorie ecclésiale des clercs reçoit également d'autres noms, notamment ceux de « pasteurs [*pastores*] » (*LG* 41b) et de « pasteurs sacrés [*pastores sacri*] » (*LG* 30). Ces titres, d'abord accordés aux évêques (*cf. LG* 20c) – et, parmi eux, en priorité à l'évêque de Rome, « Pasteur suprême de l'Église [*Pastor Supremus Ecclesiae*] » (*Nota explicativa*

(Jean WERCKMEISTER, « Clerc (*clericus*) », dans Jean WERCKMEISTER, *Petit dictionnaire de droit canonique*…, p. 55). Paul VI, dans le motu proprio *Ministeria quaedam*, du 15 août 1972, supprima dans l'Église latine les ordres inférieurs au diaconat et limita, précise Gy, « la cléricature aux évêques, aux prêtres et aux diacres » (Pierre-Marie GY, « Clerc / cléricature »…, p. 278). Dès lors, les ordres mineurs furent remplacés par les ministères institués, ouverts aux seuls hommes, le lectorat et l'acolytat (*cf. CIC* can. 1035), en plus de supprimer le sous-diaconat et la tonsure (Paul DE CLERCK, « Ordination. Ordre », dans Gérard MATHON *et al.* (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain.,* Paris, Letouzey et Ané, t. 10, 1985, col. 193-194. 197-198). La réception de ces deux ministères institués, qui ne relèvent pas du sacrement de l'Ordre, n'entraîne pas l'entrée dans l'état clérical, lequel est rattaché à la réception du diaconat (Pierre-Marie GY, « Ordres mineurs », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 1000). Les « ordres majeurs *[Ordinibus maioribus*] » sont mentionnés à deux reprises dans les textes conciliaires, dans *SC* 95 et 96, relativement à certaines obligations liturgiques rattachées à l'état clérical, ainsi que dans la note infrapaginale (n° 22) terminant le paragraphe 17 de *OE* où les obligations liées aux « ordres majeurs [*Ordinum maiorum*] » sont attribuées au sous-diaconat considéré comme ordre mineur dans plusieurs Églises orientales. En ce qui regarde les « ordres mineurs [*Ordines inferiores*] », nous en trouvons mention dans *OE* 17, aux côtés du sous-diaconat en vigueur dans les Églises orientales, ainsi que dans la note infrapaginale précédemment identifiée (n° 22) traitant du sous-diaconat considéré comme un « ordre mineur [*Ordo minor*] ». Sur la question des ordres majeurs et mineurs, nous verrons : Fernand CLAEYS BOUUAERT et Raoul NAZ, « Ordre en droit occidental », dans Raoul NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique,* Paris, Letouzey et Ané, vol. VI, 1957, col. 1145-1150 ; Pierre-Marie GY, « Ordres mineurs »…, p. 999-1000 ; Paul DE CLERCK, « Ordination. Ordre »…, col. 162-206.

[10] C'est la traduction française retenue par Camelot : « C'est le rôle de la hiérarchie ecclésiastique de paître le Peuple de Dieu [… », et que nous retrouvons également dans Martin, Winling et Alberigo. Elle est plus précise, à notre avis, que celle présentée dans l'édition Theobald : « La fonction de la hiérarchie dans l'Église étant celle du pasteur […] ». Bien que possédant une étymologie commune, les termes « ecclésial » et « ecclésiastique » ne revoient pas à des réalités tout à fait identiques, même si des croisements se produisent dans leur emploi. Le premier terme se réfère à tout ce qui concerne le domaine de l'Église dans son ensemble, « comme communauté », précise le dictionnaire *Le nouveau Petit Robert*…, p. 804. Le second terme est plus spécifique et regarde essentiellement les réalités concernées soit par une église en particulier, des biens ecclésiastiques, par exemple, ou encore par les membres du clergé, aussi couramment nommés « ecclésiastiques ». *Cf.* « Ecclésiastique », dans Albert HARI et Yann MARTIN, *1097 mots de la foi et des traditions catholiques*, Strasbourg, Éd. Du Signe, 2003, p. 47 ; « Ecclésiastique », dans Michel FEUILLET, *Vocabulaire du christianisme*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2000, p. 45. Nous rapportant à la notion de « hiérarchie », l'Église est, d'une part, constituée en hiérarchie, c'est-à-dire distinguée entre fidèles laïques et les ministres ordonnés ou les clercs ; d'autre part, au sein de l'Église ainsi constituée, existe la hiérarchie ecclésiastique composée des seuls ministres ordonnés. *Cf. LG* chapitre III et IV. Prenons note que la notion de « clerc » est à comprendre comme un statut, au sens canonique du terme, attribué aux ministres ordonnés, mais que cette notion n'entre pas dans la définition de la hiérarchie ecclésiastique.

praevia, 4)[11] –, s'étendent ensuite aux collaborateurs des évêques, les prêtres, bénéficiaires et participant de l'« ordre sacré [*sacro Ordine*] » (*LG* 11b). Les diacres, quant à eux, ne reçoivent pas ces qualificatifs, même s'ils ont reçu le sacrement de l'Ordre et qu'ils sont membres du clergé. Les clercs sont aussi appelés « ministres [*ministri*] » (*LG* 18a) et « ministres sacrés [*sacros ministros*] » (*LG* 32c)[12].

1.1.2 Catégorisation ecclésiale

Dans les textes conciliaires, la désignation générique de « clerc [*clericos*] » (*LG* 30) fait l'objet d'une triple catégorisation ecclésiale : les clercs sont constitués en état, « *status* » (1.1.2.1), ils possèdent une condition, « *condicio* » (1.1.2.2) et enfin, ils relèvent d'un ordre, « *ordo* » (1.1.2.3), au sein de l'Église.

---

[11] Ce dernier reçoit plusieurs noms. Outre « évêque de Rome [*Romano Episcopo*] » (*LG* 22a), employé une seule fois dans les textes conciliaires, et « Pasteur suprême de l'Église [*Supremo Ecclesiae Pastori*] » (*CD* 5) ou « Pasteur de toute l'Église [*totius Ecclesiae Pastoris*] » (*LG* 22b), il est également appelé « Pontife romain [*Pontifice Romano*] » (*LG* 22b), « successeur de Pierre [*successore Petri*] » (*LG* 18b), « vicaire du Christ [*Christi Vicario*] » (*LG* 18b), « chef visible de toute l'Église [*Ecclesiae visibili Capite*] » (*LG* 18b), « Souverain Pontife [*Summum Pontificem*] » (*LG* 14b), « Pontife romain [*Romani Ponctificis*] » (*LG* 18b), « Pontife Suprême [*Pontifex Summus*] » (*LG* 21a) et finalement « pape [*Papa*] » (*LG* 22b). Sur les divers titres attribués au pape, nous verrons le commentaire de Hervé LEGRAND, « II. La réalisation de l'Église en un lieu », dans Bernard LAURET et François REFOULÉ, *Initiation à la pratique de la théologie,* t. III : Dogmatique 2, Paris, Cerf, 1983, p. 315-317.

[12] Le *Code de droit canonique* de 1983 établit une identité entre les clercs et les ministres ordonnés ou « les ministres sacrés *[ministri sacri*] qui en droit sont aussi appelés clercs [*clerici*] » (can. 207, § 1). Tomás Rincón commente : « À la différence du *CIC*/17, ce titre [*Les ministres sacrés ou clercs*] établit une parfaite équivalence entre les termes "ministre sacré" et "clerc". Le Concile Vatican II n'a introduit aucune modification sur ce point, mais a souhaité les changements qui se sont produits plus tard […]. La réforme réalisée par Paul VI a été incorporée au *Code* : l'on est actuellement clerc ou ministre sacré […] à partir du diaconat (c. 266). Au contraire, ceux qui reçoivent les ministères de lecteur ou d'acolyte (les anciens ordres mineurs) de façon stable (c. 230, § 1) ou comme condition pour l'ordination comme diacre (cc. 1035 ; 1050, 3º) ne perdent pas pour autant leur condition laïque » (Tomás RINCÓN, « Titre III. Les ministres sacrés ou clercs », dans *Code de droit canonique. Bilingue et annoté [Codex Juris Canonici (1983). Français & latin]*, Montréal, Wilson & Lafleur, coll. « Collection Gratianus Series », Ernest CAPARROS et Hélène AUBÉ (dir.), 3e édition révisée, corrigée et mise à jour de la 6e édition en langue espagnole, enrichie de concordances avec le *Code des canons des Églises orientales*, deuxième tirage révisé (2009), troisième tirage mars 2011, p. 214-215).

1.1.2.1 « *STATUS* »

La première catégorie concerne les clercs constitués en « état [*status*] ». Dans les textes conciliaires, cela concerne deux passages. Le premier, que nous retrouvons dans *CD* 35, 4, parle des religieux « soumis au pouvoir des Ordinaires des lieux, pour ce qui concerne […] la bonne tenue du clergé [*ad status clericalis decorem*] ». Ici, la version française citée, tout comme celle de Martin, contrairement aux versions de Winling et d'Alberigo qui parlent de « la dignité de l'état clérical », a omis de traduire intégralement le terme « *status* ». Celui-ci se trouve pourtant bien rattaché aux clercs dans la version latine du texte (*status clericalis*). Le second passage se trouve dans *PO* 17c. Dans ce paragraphe, il est question d'« assurer au clergé [*cleri*] un niveau de vie suffisant ». Plus loin, il est dit, au sujet plus spécifiquement des prêtres et des évêques, que ces clercs emploieront leurs ressources pour « s'assurer un niveau de vie suffisant et pour accomplir les devoirs de leurs états [*officiorum proprii status*] » – notons, de nouveau, la présence d'un « devoir d'état ». Dans ce passage, la notion d'« état » renvoie, d'une part, aux clercs en général et, d'autre part, aux prêtres et aux évêques. Mis à part ces deux occurrences, si nous considérons l'ensemble des textes conciliaires, nous devons néanmoins noter qu'il n'est pas question nominalement d'« état clérical » ni d'« état ecclésiastique ». L'expression « état clérical » est toutefois employée dans le *Code* de 1983[13] et, à sa suite, dans d'autres documents ecclésiaux ainsi que dans la littérature religieuse, ce qui nous permet d'en parler en ces termes. L'expression « état ecclésiastique », de son côté, n'est pas canonique, mais se rencontre cependant dans la littérature religieuse.

1.1.2.2 « *CONDICIO* »

Toujours dans l'optique des clercs en général, ceux-ci possèdent également une « condition [*condicio*] » dans l'Église. Un seul passage en parle dans ces termes. Il s'agit de *LG* 43b, extrait qui traite de l'« état » des religieux aux côtés des deux autres états ou « conditions » ecclésiales : « Cet état [*status*] [de vie], compte tenu de la constitution divine

---

[13] *Cf.* can. 194, §1 ; 278, § 1 ; 285, §1, « La perte de l'état clérical [*status clericalis*] » (Chapitre IV, can. 290-293), etc.

et hiérarchique de l'Église, ne se situe pas entre la condition du clerc et celle du laïc [*inter clericalem et laicalem conditionem*] ». Notons, dans ce passage, outre l'attribution aux religieux d'un « état [de vie] » – détail sur lequel nous reviendrons plus tard –, la cooccurrence des notions de « *status* » et de « *condicio* ». À ce propos, nous pouvons soulever la question : y a-t-il équivalence entre ces deux notions ? Et pourquoi les religieux sont-ils constitués en « état [*status*] », tandis que les clercs et les laïques appartiennent à une « condition [*conditionem*] » ? Cette catégorisation parmi les fidèles est-elle constante dans les textes ? Laissons ces questions ouvertes pour l'instant.

1.1.2.3 « *ORDO* »

Enfin, à cinq reprises, la cléricature est rattachée à la notion d'« ordre *[ordo]* »[14]. D'abord, dans *LG* 28a. Traitant de la transmission de la part des évêques « de la charge de leur ministère selon divers degrés à divers sujets », il est écrit : « C'est ainsi que le ministère ecclésiastique, institué par Dieu, est exercé dans la diversité des ordres [*diversis ordinibus*] par ceux que déjà depuis l'Antiquité on appelle évêques, prêtres, diacres [*Episcopi, Presbyteri, Diaconi*] ». Ensuite, dans deux autres passages, l'appartenance des clercs à la catégorie d'« ordre » est exprimée en termes de « membres de l'ordre sacré ». Dans *LG* 31a, les laïques sont définis en contrepoint des clercs : « Sous le nom de laïcs, on entend ici tous les fidèles, en dehors des membres de l'ordre sacré [*membra ordinis sacri*] ». Tandis que dans *LG* 31b, il est à nouveau question des « membres de l'ordre sacré [*Membra ordinis sacri*] » qui « restent en raison de leur vocation particulière, principalement et expressément ordonnés au ministère sacré ». Par ailleurs, dans *LG* 41d, il est traité des « ministres de l'ordre inférieur [*inferioris ordinis ministri*] ». Nous verrons un peu plus bas qui, parmi les clercs et les autres fidèles, sont concernés par cette appellation.

---

[14] Retraçant l'histoire de la notion d'« *ordo* » et de son acception en régime chrétien, Cyrille Vogel écrit : « L'antiquité classique entend par *ordo* une rangée (*ordo arborum*), un rang militaire, une succession chronologique (*ordo aetatum*), une organisation (*ordo rerum*) et, enfin, une classe sociale déterminée (*ordo senatorius*). Cette dernière acception est à l'origine du vocable chrétien. […] Le terme *ordo* dans le sens chrétien et originel apparaît pour la première fois chez Tertullien (+ après 220) dans le *De exhortatione castitatis* (VII, 3) : "C'est l'autorité ecclésiastique qui a établi une différence entre *ordo* et *plebs*". *Ordo* s'oppose donc à *plebs* et désigne le clergé (*episcopus, presbyter, diaconus*) dans son ensemble, comme ordre distinct du laïcat (*plebs*) » (Cyrille VOGEL, « Ordo », dans Gérard MATHON *et al.* (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 10, 1985, col. 208-209).

Enfin, dans *OE* 25, sur les Églises orientales catholiques, il est dit des « clercs orientaux qui viennent à l'unité catholique » qu'ils « ont la faculté d'exercer l'Ordre qui leur est propre [*proprium Ordinem exercendi*] selon les règles établies par l'autorité compétente ». En supplément, la note infrapaginale (n° 30) rattachée à ce passage précise : « Obligation conciliaire en ce qui concerne les frères orientaux séparés et pour tous les ordres de tous les degrés [*quoad omnes Ordines ciuiscumque gradus*], de droit divin et ecclésiastique ».

1.2 LES ÉVÊQUES

Cette revue des occurrences concernant les clercs en général nous conduit maintenant à nous intéresser de manière plus particulière aux catégories de fidèles regroupés dans l'état clérical. Nous débutons par les évêques. Comme nous l'avons fait plus haut, nous commencerons par étudier l'origine et la signification du terme « évêque » (1.2.1), ensuite, nous passerons en revue les catégories ecclésiales employées à leur propos (1.2.2).

1.2.1 Appellation nominale

Le terme « évêque », pouvant également donner lieu en français au terme « épiscope », provient du grec « *episkopos* » et du latin « *episcopus* ». Le terme original grec renvoie au Nouveau Testament où il désigne des « chrétiens chargés d'un ministère de vigilance[15] » ou, dit autrement, ce sont littéralement des « surveillants » ou des « gardiens » (*cf*. *CD* 15a).

1.2.2 Catégorisation ecclésiale

Quelles sont les catégories ecclésiales employées dans le cas des évêques ? Vérifions ce qui en est au regard de la catégorie d'état, « *status* » (1.2.2.1), de condition, « *condicio* » (1.2.2.2), et enfin, d'ordre, « *ordo* » (1.2.2.3).

---

[15] Hervé LEGRAND, « Évêque », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 530

1.2.2.1 « *STATUS* »

L'analyse des catégories ecclésiales employées pour parler des évêques montre, dans un premier temps, qu'à une seule reprise les textes conciliaires associent le terme « *status* » aux évêques. Nous disons « associent », car dans *PO* 17c, dont nous avons déjà traité plus haut, c'est de manière indirecte que s'établit le lien : il est écrit que « les prêtres aussi bien que les évêques [*Episcopi*] » emploieront les ressources acquises par l'exercice de leur fonction ecclésiastique « pour s'assurer un niveau de vie suffisant et pour accomplir les devoirs de leur états [*officiorum proprii status*] ». Au vu de cette unique occurrence, nous constatons qu'il n'est pas courant de parler de l'« état épiscopal », du moins dans les textes du Concile[16].

1.2.2.2 « *CONDICIO* »

Dans cette même veine, jamais dans ces textes nous ne retrouvons de rattachement entre la réalité épiscopale et la notion de « condition ». D'ailleurs, de manière plus générale, on parle rarement de la « condition épiscopale » ou des évêques[17].

---

[16] L'expression « état épiscopal » n'est pas étrangère à la tradition de l'Église, comme en témoigne ce passage de Thomas d'Aquin comparant l'état des évêques versus celui des religieux : « Il pourrait sembler à un observateur moins averti que l'état de perfection des religieux soit plus élevé que l'état de perfection épiscopal [*status pontificalis perfectionis*], tout comme l'amour de Dieu auquel est ordonnée la perfection de l'état religieux l'emporte sur la perfection de l'état épiscopal [*perfectionem ordinatur pontificalis status*] […] » (Thomas d'AQUIN, *De perfectione spiritualis vitae / De la perfection de la vie spirituelle*, dans Jean-Pierre TORRELL [Introduction, traduction et annotations. Texte latin de l'édition Léonine], *« La perfection c'est la charité ». Vie chrétienne et vie religieuse dans l'Église du Christ [Contre les ennemis du culte de Dieu et de l'état religieux. La perfection de la vie spirituelle. Contre l'enseignement de ceux qui détournent de l'état religieux]*, Paris, Cerf, 2010, p. 620-621 – à propos de l'appellation latine « *pontificalis* », pour parler des évêques, Torrel note que « Thomas écrit bien *pontificalis*, mais puisque dans notre langue "pontifical" est généralement réservé au pape, nous avons préféré traduire parfois par "épiscopal", qui est d'ailleurs aussi utilisé par l'auteur » (p. 621, note 121).

[17] En glanant un échantillon, comme dans le *CIC*/1983, par exemple, nous trouvons une occurrence apparentée au cas étudié : « Un religieux élevé à l'épiscopat reste membre de son institut, mais en vertu de son vœu d'obéissance, il n'est soumis qu'au seul Pontife Romain et n'est pas tenu aux obligations que, dans sa prudence, il estime ne pouvoir être compatibles avec sa condition [*condicione*] » (can. 705). Le terme « condition », ici, n'est pas à prendre au sens strict d'une condition ecclésiale équivalente à un état. Ce qui n'autorise donc pas d'entériner l'idée qu'il existerait une « condition épiscopale » proprement dite.

1.2.2.3 « *ORDO* »

Il en est autrement toutefois de la constitution des évêques en « ordre ». En effet, à dix-huit reprises dans les textes conciliaires l'épiscopat est rattaché à cette notion. On parle, nommément, de « l'ordre sacré des évêques [*ordine sacrato Episcoporum*] (*LG* 20c) ou plus simplement de « l'ordre des évêques [*Ordo Episcoporum*] » (*LG* 22b, 41c ; *CD* 4 ; *PO* 7a, 5a ; *AG* 6a, 16a) et de « l'ordre épiscopal [*ordinis Episcopalis*] » (*LG* 22a, 28b ; *CD* 15a, 28a, 34a ; *PO* 2b, 2c, 12a ; *AG* 39a). De plus, dans la *Nota explicativa praevia* qui accompagne le numéro 1 de *Lumen gentium*, nous pouvons lire au sujet du collège des évêques :

> Collège n'est pas pris au sens strictement juridique, c'est-à-dire d'un groupe d'égaux qui délégueraient leur pouvoir à leur président, mais d'un groupe stable, dont la structure et l'autorité doivent être déduites de la Révélation. C'est pourquoi la réponse au modus 12 dit explicitement des Douze que le Seigneur les a établis à la manière d'un collège ou d'un groupe stable. […] Pour la même raison, on emploie aussi çà et là au sujet du collège épiscopal les termes d'ordre [*Ordo*] et de corps [*Corpus*].[18]

Nous pouvons comprendre de ces propos que la notion d'« ordre » renvoie, d'une part, à un groupe constitué et, d'autre part, que ce groupe possède une place spécifique au sein de la structure de l'Église. Ces éclaircissements, qui valent *a fortiori* pour les évêques – qui sont les seuls, par contre, à appartenir au collège dont il est traité –, valent également pour les autres réalités regroupées sous la désignation d'« ordre », tels les prêtres et les diacres.

Pour terminer, mentionnons que la catégorie des évêques connaît un certain nombre de subdivisions déterminées par les fonctions qu'ils occupent au sein de l'Église et les charges dont ils sont investis[19] : on parle d'« évêques diocésains [*episcopi dioecesani*]» (*CD* 11),

---

[18] À propos de ces trois appellations, collège, ordre et corps, attribués aux évêques, Gérard Philips note que « [l]e nom de *Collège*, interchangeable avec *Ordo* et *Corpus*, revient au groupe de ceux qui occupent le plus haut degré de la hiérarchie ecclésiale et tiennent la place des douze Apôtres » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution* Lumen Gentium, Paris, Desclée, t. I, 1967, p. 284). S'appuyant sur des exemples tirés de l'histoire, il montre qu'en ce qui a trait au vocabulaire, la diffusion de la triple terminologie fait indéniablement partie du patrimoine de l'Église (*cf.* p. 286).

[19] *Cf.* Jean WERCKMEISTER, « Évêque (*episcopus* : surveillant) », dans Jean WERCKMEISTER, *Petit dictionnaire de droit canonique,* Paris, Cerf, 1993, p. 98 ; Jean WERCKMEISTER, « Archevêque

qui ont la charge d'un diocèse – dans le *Code de droit canonique* de 1917, ils étaient appelés « évêques résidentiels » – , d'« évêques titulaires [*Episcopi titulares*] » (*CD* 38, 2), qui n'ont pas la charge d'un diocèse – anciennement appelés évêques *in partibus* ou *in partibus infidelium*, c'est-à-dire titulaires d'anciens diocèses tombés aux mains des infidèles –, d'« évêques auxiliaires [*Episcopi Coadiutores*] » (*CD* 25), adjoints des évêques diocésains, d'« évêques coadjuteurs [*Episcopi Auxiliaires*] » (*CD* 25), adjoints des évêques diocésains, avec droit de succession, et d'évêques « métropolitains [*Metropolis*] » (*CD* 39) ou « archevêques [*Archiepiscopi*] » (*CD* 40, 2), responsables de diocèses métropolitains ou archidiocèses, c'est-à-dire à la tête de provinces ecclésiastiques.

1.3 LES PRÊTRES

En ce qui regarde les prêtres, regardons, dans un premier temps, l'origine et la signification de leur appellation nominale (1.3.1). Dans un second temps, nous considérerons les catégories ecclésiales qui leur sont réservées (1.3.2).

1.3.1 Appellation nominale

La seconde catégorie de membres du clergé est constituée des prêtres ou des presbytres. Les textes conciliaires présentent deux appellations cooccurrentes. D'une part, il est question des « *sacerdotes* » (*PO* 12a), désignant les personnes, du « *sacerdotium* » (*PO* 2b) ou du « sacerdoce », désignant la fonction, et de « *sacerdotale* » (*PO* 8a) ou « sacerdotal », qualifiant les différentes réalités qui s'y trouvent liées (ministère, fonction, mission, association, etc.). D'autre part, il est traité des « *presbyteri* » (*PO* 1), terme désignant les personnes, du « *presbyteratum* » (*PO* 16a et c) ou du « presbytérat », désignant la fonction, ainsi que du « *presbyterium* » (*LG* 28b), terme identique en français et qui désigne l'ensemble des prêtres réunis autour de l'évêque. La forme adjectivale dérivant de cette seconde forme d'appellation, c'est-à-dire « presbytéral(e) [*presbyteratus*] », est rarement employée – à trois reprises seulement, dans *CD* 34a et dans *PO* 2b et 8a –, les textes

(*archiepiscopus*) », dans Jean WERCKMEISTER, *Petit dictionnaire de droit canonique,* Paris, Cerf, 1993, p. 33-34.

conciliaires préférant adopter le qualificatif « sacerdotal(e) ». En français, dans les versions consultées, les textes du Concile recourent à un seul terme pour parler des ministres sacrés ou des clercs qui sont ici considérés : on parle des « prêtres »[20]. Ces différences de vocabulaire nous placent, comme le note Gérard Philips, devant une difficulté philologique[21]. Les notions rattachées aux sacerdoce et au presbytérat ne se confondent pas, ni sur le plan de leurs origines étymologiques et philologiques (hébraïque, grecque et latine), ni sur le plan de leurs significations et de leurs portées théologiques[22]. Nous n'entrons pas dans ces détails[23]. Nous signalons seulement que nous emploierons le terme

---

[20] C'est ce que note Winling en introduction à sa traduction des textes conciliaires : « Pour distinguer *presbyter* de *sacerdos*, tous deux traduits par "prêtre", le mot prêtre est suivi d'un astérisque lorsqu'il traduit *presbyter* » (*Le concile Vatican II. Édition intégrale définitive*, texte latin et traduction française avec index et tables, préface de Giuseppe Alberigo, traduction par Raymond Winling, Paris, Cerf, coll. « Le Magistère de l'Église », 2012, p. 5). Cela dit, le mot « presbytre » se retrouve néanmoins dans les textes traduits, mais en note infrapaginale et ils sont le rapport de propos d'auteurs anciens – dans la version consultée, il s'agit de *PO* 3b, note 22 et de *PO* 4a, note 42 (deux occurrences). Ajoutons que le terme « prêtrise », bien que de langue française et parfois en usage dans le langage ecclésial, n'est pas des plus heureux. *Cf.* Fernand CLAEYS BOUUAERT et Raoul NAZ, « Prêtrise », dans Raoul NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique,* Paris, Letouzey et Ané, vol. VII, 1965, col. 203-205. Il est préférable d'user de la terminologie presbytérale ou, avec les nuances requises, du vocabulaire sacerdotal.

[21] Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican…,* t. I, p. 141-149, pages consacrées à l'étude de la notion de « sacerdoce » en commentaire à *LG* 10. Hervé Legrand, quant à lui, note que « [l]a langue française ne dispose que de l'unique mot "prêtre" pour désigner le *presbuteros* (l'ancien, sans connotation sacerdotale) et le *hiereus* (figure sacerdotale offrant un sacrifice qui réconcilie Dieu et les hommes) » (Hervé LEGRAND, « Sacerdoce […] C. Sacerdoce ministériel », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 1250 – l'auteur aborde également cette problématique dans son texte : « II. La réalisation de l'Église en un lieu », dans Bernard LAURET et François REFOULÉ, *Initiation à la pratique de la théologie,* t. III : Dogmatique 2, Paris, Cerf, 1983, p. 219-225). Vérification faite, même si dans le langage ecclésial il est approprié de parler des presbytres et du presbytérat, ces termes ne se retrouvent pas dans le dictionnaire *Le nouveau Petit Robert* de la langue française – pas plus que le terme « épiscope » d'ailleurs, en tant que figure ecclésiastique (p. 908) –, hormis l'adjectif « presbytéral » (p. 2009), sous l'item « Prêtre », en référence à l'étymologie grecque et latine du terme défini (p. 2018).

[22] Sur ce plan, il est intéressant de rapporter les propos de John W. O'Malley : « En dépit de limites certaines, *Presbyterorum ordinis* représente une réalisation considérable. Le fait de parler de *presbyter* plutôt que de *sacerdos* est un signe que le Concile s'engageait à nouveau dans un mouvement de *ressourcement*. Le terme *presbyter* est le plus ancien des deux. Tiré du Nouveau Testament ainsi que des premières sources chrétiennes, il suggère un élargissement de la définition accordée au terme *sacerdos* depuis le Moyen Âge, qui se résume simplement à l'administration des sacrements et à l'offrande sacrificielle. Le rôle du presbytre se définit par la triade communément admise de "prophète", porte-parole de Dieu, "prêtre", intercesseur pour la communauté et avec elle ainsi que ministre des sacrements, et "roi", chef de la communauté. Dans ce document, comme dans d'autres textes conciliaires, les trois termes subissaient une redéfinition en profondeur, comme par exemple lorsque "roi" est assimilé à serviteur » (John W. O'MALLEY, *L'événement Vatican II*, Bruxelles, Éditions Lessius, coll. « La part-Dieu », n^o 18, 2011, p. 376).

[23] Sur les questions et les éclaircissements liés au double registre terminologique employé dans la tradition de l'Église en général, et dans les textes de Vatican II en particulier, nous consulterons les ouvrages

« prêtre » pour désigner les ministres pouvant aussi, et à juste titre, être désignés par le terme « presbytres »[24]. Quant aux autres formes linguistiques rattachées aux terminologies sacerdotales et presbytérales, nous respecterons les formes adoptées dans les traductions françaises consultées et, bien sûr, nous nous montrerons attentif au vocabulaire original de Vatican II.

1.3.2 Catégorisation ecclésiale

Les prêtres peuvent être classés parmi les trois catégories ecclésiales usuelles : ils sont constitués en état, « *status* » (1.3.2.1), ils possèdent une condition, « *condicio* » (1.3.2.2) et enfin, ils relèvent d'un ordre, « *ordo* » (1.3.2.3).

1.3.2.1 « *STATUS* »

Au sein des textes conciliaires, à une seule occasion l'état des prêtres est rattaché au terme « état [*status*] » : dans *PO* 17c, que nous avons déjà rapporté deux fois. Ce rattachement concerne les prêtres, ainsi que les évêques, et « les devoirs de leurs états [*status*] ». Nous devons donc constater qu'au sein des textes du Concile il n'est jamais nominalement question d'« état sacerdotal » ni d'« état presbytéral » – terminologie absente du *CIC* également. Cela dit, pour avoir une vue complète de l'attribution du terme « *status* » aux

---

suivants, en plus de ceux déjà mentionnés plus haut : Jean RIGAL, *Découvrir l'Église. Initiation à l'ecclésiologie*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p. 180-182 ; Gérard MATHON, « Sacerdoce », dans Gérard MATHON *et al.* (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 13, 1993, col. 245-260 ; Yves SIMOENS, Michael ROOT et Hervé LEGRAND, « Sacerdoce », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 1245-1251 ; Maurice VIDAL, « Presbytérat », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. XII, deuxième partie, 1986, col. 2069-2106 ; Jean-Marie Roger TILLARD, « Sacerdoce », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. XIV, 1990, col. 1-37 ; Gilles ROUTHIER, « L'écho de l'enseignement de Vatican II sur le presbytérat dans la situation actuelle [Partie I] », *Revue théologique de Louvain*, t. 41, fasc. 1 (janvier-mars), 2010, p. 107-111.

[24] À propos de la lexicographie presbytérale, nous pouvons noter, avec Hervé Legrand, que le concept de presbytérat domine intentionnellement dans les textes définitifs de *PO*. D'ailleurs, souligne l'auteur, la désignation des prêtres comme « presbytres [*presbyteri*] » figure dans le titre final du décret, *Presbyterorum ordinis*, intitulé précédemment *de Clericis*, puis *de Sacerdotibus*. *Cf.* Hervé LEGRAND, « Presbytre / Prêtre », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 1118.

prêtres, il faut aussi considérer les choses en empruntant une voie détournée. En effet, si nous considérons l'état des prêtres sous l'angle du célibat, nous nous voyons en mesure d'établir le lien entre le terme « *status* » et la catégorisation des prêtres suivant cette désignation spécifique. Dans *PO* 16c, le Concile s'adresse aux prêtres « qui ont librement et volontairement accueilli le célibat, selon l'exemple du Christ : qu'ils s'y attachent généreusement et cordialement, qu'ils persévèrent fidèlement dans leur état [*statu*] ». Deux autres occurrences peuvent être relevées. Toutes deux se trouvent dans *OT* 10a. Dans ce paragraphe il est dit que « [l]es séminaristes qui, selon les lois saintes et fermes de leur rite propre, observent la tradition vénérable du célibat sacerdotal, seront formés avec un soin diligent à cet état [*statum*] ». Plus loin, toujours dans ce contexte, nous lisons : « Ils ressentiront profondément avec quel esprit reconnaissant cet état [*status*] doit être assumé […] ». Le contexte impose de rattacher la notion de « *status* » au célibat et, par là, indirectement à l'état des prêtres lui-même. Cela soulève cependant la question de la distinction entre l'état ecclésial du prêtre et le mode de vie dans lequel est vécu son ministère. Nous y reviendrons ultérieurement.

1.3.2.2 « *CONDICIO* »

Les textes conciliaires sont-ils plus précis au sujet de la « condition » des prêtres ? En un seul lieu, à deux reprises, la notion de « *condicio* » est rattachée aux prêtres. Dans *AG* 26b, nous lisons : « […] tous les missionnaires – prêtres, frères, sœurs, laïcs – doivent être préparés et formés, chacun selon sa condition [*condicione*], […] ». Et, plus loin, au paragraphe 26e, il est dit : « Même ceux qui assument pour une période seulement un rôle dans l'activité missionnaire, il est nécessaire qu'ils acquièrent une formation appropriée à leur condition [*condicioni*] ». Nous pouvons comprendre que l'on traite des missionnaires, prêtres, frères, sœurs et laïcs dont il était question plus haut. Une question subsiste et elle peut difficilement être résolue sur la seule base de cet extrait : les termes « *condicione* » et « *condicioni* » renvoient-t-ils à la place des différents fidèles, en l'occurrence ici les prêtres, au sein de l'Église ? Ou s'agit-il plutôt de leur condition concrète d'existence ? Si nous nous référons aux traductions françaises autres que celle employée ci-haut, le sens pouvant être donné à ces deux termes peut sembler plus clair : dans Martin il est question,

dans les deux cas, de « situation ». Par contre, dans les versions de Winling et d'Alberigo, il est toujours question de « condition ». Par ailleurs, si nous regardons du côté des autres langues qui nous servent de comparaison, l'interprétation exacte des termes latins n'est pas plus limpide. Dans le cas du paragraphe 26b, le terme « *condicione* » est traduit en anglais par « *state* » et en allemand par « *Stand* » ; en italien puis en espagnol nous retrouvons « *condizione* » et « *condición* », tandis qu'en néerlandais il est question de « *mogelijkheden* », c'est-à-dire de « possibilités ». En ce qui concerne le paragraphe 26e, « *condicioni* » est traduit par les termes anglais, italien et espagnol « *condition*, *condizione*, *condición* », tandis qu'en allemand et en néerlandais le terme latin n'est pas spécifiquement traduit. Ces exemples, que nous employons à titre d'indicateurs, montrent que la terminologie latine, qui se veut présumément précise, reçoit dans les versions traduites des interprétations diverses, pouvant donner lieu, ainsi que nous le soutenons, à divers degrés de confusion ou du moins d'imprécisions. Ajoutons, pour terminer, que les textes conciliaires ne parlent jamais nominalement de « condition sacerdotale » ou encore de « condition presbytérale » – terminologie également absente du *CIC*[25].

1.3.2.3 « *ORDO* »

Pour terminer, qu'en est-il du troisième terme en usage pour parler de l'état des prêtres ? Les textes conciliaires comportent sept occurrences où le terme « *ordo* » est rattaché à la catégorie des prêtres. Les premiers mots du décret consacré au ministère et à la vie des prêtres introduisent immédiatement notre sujet : « *Presbyterorum Ordinis* ». « Plusieurs fois déjà, lit-on dans *PO* 1, ce saint Concile a rappelé à tous l'importance de l'Ordre des

---

[25] Il est vrai que le texte du *CIC* ne comporte ni l'une ni l'autre de ces expressions. Cependant, dans le commentaire du texte que nous consultons, l'appellation « condition sacerdotale » est employée à six reprises, en commentaires des canons 278 (deux fois), 284, 285, 903 et dans la présentation du chapitre VI intitulé « La perte de l'état clérical » (can. 290-293). Dans ce dernier cas, nous nous demandons si le vocabulaire employé ne concourt pas à brouiller les choses. Nous pouvons lire : « Du fait qu'il imprime un caractère, le sacrement de l'ordre ne peut être répété ni annulé : ses effets durent de façon indélébile. Cela veut dire que l'on ne perd jamais la *condition sacerdotale*. L'on peut cependant perdre exceptionnellement l'état clérical ou la *condition juridique de clerc* […] » (Tomás RINCÓN, « Chapitre IV. La perte de l'état clérical », dans *Code de droit canonique. Bilingue et annoté*…, p. 272). Le même commentaire poursuit en usant des notions d'état, d'état clérical, d'état de vie, etc. Ce que nous notons ici est une illustration, parmi d'autres cas possibles, d'emplois potentiellement indistincts entre les notions d'« état » et de « condition ».

prêtres [*presbyterorum Ordinis*] dans l'Église ». Puis, dans la phrase suivante : « Cet Ordre [*Ordini*] [c'est-à-dire l'Ordre des prêtres précédemment mentionné] joue, dans la rénovation de l'Église du Christ, un rôle essentiel […] » (*PO* 1). Ailleurs, nous retrouvons à nouveau cette même terminologie : « […] ceux-ci [les prêtres] sont établis dans l'Ordre du presbytérat [*Ordine presbyteratus*] pour être les coopérateurs de l'ordre épiscopal […] » (*PO* 2b) ; « Du fait de leur ordination, qui les a fait entrer dans l'ordre du presbytérat [*Ordine presbyteratus*], les prêtres sont tous intimement liés entre eux par la fraternité sacramentelle […] » (*PO* 8) ; « […] de ce fait, elles [les associations sacerdotales] se mettent au service de l'ordre des prêtres [*Ordini Presbyterorum*] tout entier » (*PO* 8) ; « […] l'ordre des évêques, des prêtres et des diacres [*ordine Episcoporum, Presbyterorum ac Diaconorum*] […] » (*AG* 16a). À une seule reprise, dans *AG* 17b, la terminologie varie. Traitant des catéchistes, il est dit à propos de leur formation que celle-ci doit les rendre aptes à « remplir le plus parfaitement possible leur fonction en collaborateurs efficaces de l'ordre sacerdotal [*ordinis sacerdotalis*] ». En somme, nous voyons, encore une fois, que la notion d'« ordre [*ordo*] » renvoie à un groupement de personnes, en l'occurrence les prêtres, et que ceux-ci sont situés en regard d'autres membres de l'Église qui sont, d'une part, les évêques et les diacres, entre lesquels les prêtres sont situés, et, d'autre part, les laïques qui ne font pas partie de l'ordre réservé aux seuls clercs.

Ajoutons encore qu'au sein de la catégorie des prêtres, nous retrouvons un certain nombre de sous-catégories qui se rattachent aux fonctions et aux charges qui leur sont attribuées. C'est le cas des « curés [*parochi*] » (*CD* 30a), pour ne prendre que cet exemple. De même, une distinction est faite entre les « prêtres diocésains [*sacerdotes* / *presbyteri dioecesani*] » (*LG* 28b, 41c; *CD* 28a; *PO* 8) ou « séculiers [*sacerdotes saeculares*] » (*SC* 18. 57; *cf*. *AA* 25a), et les « prêtres religieux [*sacerdotes religiosi* / *religiosos Presbyteros*] » (*SC* 18 et *PO* 1) ou « réguliers [*Regularium*] » (*SC* 95), ainsi appelés en raison de leur appartenance à un institut religieux et à l'observance d'une règle (*regula*). Sur ce plan, les textes conciliaires parlent aussi des « prêtres des deux clergés [*omnibus sacerdotibus utriusque cleri*] », c'est-à-dire des « prêtres du clergé régulier et du clergé séculier » (Martin, Winling, Alberigo), unis dans un même sacerdoce (*OT*, *Préambule ; cf. LG* 28b), ainsi que des « prêtres du clergé séculier et du clergé régulier [*sacerdotes utriusque cleri*] »

(*AA* 25). Dans le cas des prêtres religieux ou réguliers, nous sommes en présence d'états concomitants (religieux et clérical), fait que nous soulignerons plus bas.

1.4 LES DIACRES

Nous concluons avec le cas des diacres. Voyons, d'abord, quelle est l'origine et la signification du terme employé (1.4.1) et considérons, ensuite, les catégories ecclésiales employées à propos des diacres (1.4.2).

1.4.1 Appellation nominale

Le terme « diacre », provenant du grec « *diakonos* », signifie littéralement « serviteur ». Dans sa version latine, « *diaconus* » renvoie à cette même idée, laquelle peut également être rendue par le terme « *minister* », les deux vocables possédant la même signification fondamentale[26].

1.4.2 Catégorisation ecclésiale

Quelles sont les catégories ecclésiales employées dans le cas des diacres ? Voyons ce qu'il en est du point de vue de leur état, « *status* » (1.4.2.1), de leur condition, « *condicio* » (1.4.2.2) et enfin, de leur appartenance à un ordre, « *ordo* » (1.4.2.3).

---

[26] Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. I, p. 378. C'est précisément en termes de « *minister* » que l'on parle des diacres, par exemple, au canon 6, sur le sacrement de l'Ordre, lors de la XXIII^e session du concile de Trente : « Si quelqu'un dit qu'il n'y a pas dans l'Église catholique une hiérarchie instituée par une disposition divine, composée d'évêques, de prêtres et de ministres [*ministris*] : qu'il soit anathème » (« Trente (1545-1563) », dans Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Les Conciles œcuméniques. Tome II-2. Les décrets. Trente à Vatican II,* Paris, Cerf, coll. « Le Magistère de l'Église », 1994, p. 1563). Sur certaines difficultés terminologiques, nous verrons également la publication de la COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, « Le diaconat : évolution et perspectives (2003) », dans Gilles EMERY (dir.), *Commission théologique internationale. Documents II (1986-2009)*, Paris, Cerf, coll. « Documents d'Église », 2013, p. 326-327.

1.4.2.1 « *STATUS* »

Parmi les trois formes de catégorisations que nous étudions, à une seule reprise les diacres sont mis en relation avec le terme « *status* », dans *AG* 16f : « Là où les Conférences épiscopales le jugeront opportun, l'ordre du diaconat devra être rétabli comme état de vie permanent [*status vitae permanens*], selon les dispositions de la Constitution sur l'Église ». Les traductions françaises consultées, quant à elles, sont constantes : le diaconat est présenté comme un « état de vie ». Cela dit, nous soulevons à nouveau la question : qu'est-il entendu par l'expression « *status vitae* » en comparaison de la simple appellation « *status* » ? Et une telle appellation est-elle appropriée pour qualifier un ministère ecclésial ? Nous aurons à y revenir plus tard.

1.4.2.2 « *CONDICIO* »

En ce qui a trait à la catégorie de « *condicio* », les textes conciliaires ne font pas de lien entre ce terme et le diaconat.

1.4.2.3 « *ORDO* »

Enfin, en quatre lieux, le diaconat est catégorisé parmi les « *ordines* ». D'abord, dans *LG* 41d : « À la mission et à la grâce du Souverain Prêtre participent aussi d'une façon spéciale les ministres de l'ordre inférieur ; et d'abord les diacres [*inferioris quoque ordinis ministri, imprimis Diaconi*] […] ». Ensuite, dans *OT* 12, où il est traité de la formation des séminaristes ou des candidats au sacerdoce : « Selon les conditions propres à chaque région, il appartiendra aux évêques d'abord de décider s'il faut retarder l'âge actuellement requis par le droit commun, et aussi de délibérer sur l'opportunité d'imposer aux séminaristes, après leurs études théologiques, l'exercice du diaconat pendant un temps convenable [*per congruum tempus diaconalem exerceant ordinem*] avant l'accès au sacerdoce ». Dans la traduction française ici reproduite, de même que dans les autres versions consultées, le terme latin « *ordinem* » n'a pas été traduit, alors que nous le retrouvons dans la plupart des autres langues comparées (« *order of deacon, ordine del*

diaconato, orden del diaconado »). La troisième occurrence se trouve dans *AG* 16a et situe le diaconat aux côtés des autres ministères ordonnés, lesquels sont regroupés dans l'unique catégorie des clercs : « L'Église, en effet, enfonce des racines plus vigoureuses en chaque groupe humain, quand les diverses communautés de fidèles possèdent, tirés de leurs membres, leurs propres ministres du salut, dans l'ordre des évêques, des prêtres et des diacres [*ordine Episcoporum, Presbyterorum ac Diaconorum*], qui sont au service de leurs frères, en sorte que les jeunes Églises acquièrent peu à peu une structure diocésaine avec un clergé propre ». Enfin, le terme recherché revient également dans un passage cité plus haut, tiré de *AG* 16f, où il est dit que « l'ordre du diaconat [*ordo diaconatus*] devra être rétabli comme état de vie permanent ».

À propos des diacres, nous pouvons ajouter que cet ordre se présente sous deux formes – Gérard Philips parle de « deux genres de diacres »[27]. La première forme peut être dite « transitoire », terme que l'on ne retrouve pas dans les textes du Concile à propos du diaconat mais qui est d'usage dans le vocabulaire ecclésial et canonique[28]. Nous parlons du sacrement de l'Ordre conféré à un ordinand qui est destiné, par la suite, à recevoir l'ordination presbytérale. C'est de ce type de diaconat dont il est question dans *OT* 12 cité plus haut. Cette pratique, ancienne dans l'Église[29], est toujours en vigueur aujourd'hui[30]. La

---

27 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. I. p. 387.

28 Par exemple, au canon 1035, § 1 du *CIC*, il est nommément question du diaconat « permanent [*permanentem*] ou transitoire [*transeuntem*] ». Dans cette ligne, on parlera également des diacres permanents (*permanentes*) ou transitoires (*transeuntes*).

29 Sur l'évolution historique et doctrinale du ministère diaconal, des origines de l'Église jusqu'au concile Vatican II et durant les années subséquentes, nous verrons : COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, « Le diaconat : évolution et perspectives (2003) »…, p. 319-438 ; Hervé LEGRAND, « Diacre », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 385-386 ; Hervé LEGRAND, « II. La réalisation de l'Église en un lieu »…, p. 232-237 ; Joseph LÉCUYER « Diaconat », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. III, 1957, col. 799-817 ; Augustin KERKVOORDE, « Éléments pour une théologie du diaconat », dans Guilherme BARAÚNA et Yves M.-J. CONGAR (dir.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », n° 51c, tome III, 1966, p. 943-991 ; Paul WINNINGER, « Les ministères des diacres dans l'Église d'aujourd'hui », dans Guilherme BARAÚNA et Yves M.-J. CONGAR (dir.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », n° 51c, tome III, 1966, p. 993-1009 ; Fernand CLAEYS BOUUAERT, « Diacre », dans Raoul NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique,* Paris, Letouzey et Ané, t. IV, 1949, col. 198-1206 ; Robert LESAGE, « Diacre », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme : hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 3, 1954, col. 726-736. [Article mis à jour dans Gérard MATHON, *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Tables. Compléments et mises à jour*, Paris, Letouzey et Ané, 2005, fascicule 76-77, col. 521-525].

seconde forme de diaconat est qualifiée de « permanente ». Alors que l'Église latine, contrairement à l'Église d'Orient qui a conservé la pleine diversité du ministère ordonné[31], avait réduit le diaconat, depuis dix siècles, à un ordre de passage vers la prêtrise[32], ce ministère a été remis en valeur et pleinement rétabli ou restauré à partir du concile Vatican II. À ce propos, le Concile affirme, dans *LG* 29b, que « le diaconat pourra, dans l'avenir, être rétabli [*restitui*] en tant que degré propre et permanent de la hiérarchie [*proprius ac permanens gradus hierarchiae*] » (*cf. AG* 16f)[33].

1.5 PRÉCISIONS AU SUJET DES « MINISTRES DE L'ORDRE INFÉRIEUR » (*LG* 41D).

Avant de conclure cette section, il faut apporter quelques précisions au regard des propos que nous retrouvons dans *LG* 41d et dont nous avons partiellement rendu compte plus haut. En effet, dans tout le numéro 41 de *Lumen gentium*, qui traite des multiples formes d'exercice de l'unique sainteté (41a), le Concile passe en revue différentes catégories de fidèles, à commencer par les évêques (41b), puis les prêtres (41c), suivi des « ministres de l'ordre inférieur [*inferioris ordinis ministri*] » (41d) (Theobald, Winling, Alberigo)[34],

---

30 *Cf. CIC* can. 1031, § 1.

31 À propos de la pratique des Églises orientales catholiques dans ce domaine, nous pouvons lire dans *OE* 17 : « Pour que l'antique discipline du sacrement de l'Ordre soit remise en vigueur [*iterum vigeat*] dans les Églises orientales, le saint Concile souhaite que l'institution du diaconat permanent [*institutum diaconatus permenentis*] soit rétablie [*instauretur*] là où elle est tombée en désuétude [*ubi in desuetudinem venerit*] (Winling) ». *Cf.* Ignace DICK, « Discipline des sacrements (nos 12-18) », dans Néophytos EDELBY et Ignace DICK (dir.), *Les Églises orientales catholiques. Décret « Orientalium Ecclesiarum »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », no 76, 1970, p. 409-413 (*Du diaconat et des ordres inférieurs*).

32 Hervé LEGRAND, « II. La réalisation de l'Église en un lieu »…, p. 232.

33 Le Concile précise encore que « [c]'est à la compétence des groupements territoriaux d'évêques, sous leurs formes diverses, qu'il appartient, avec l'approbation du Souverain Pontife, de décider de l'opportunité, quant au principe et quant aux lieux, de l'institution de ces diacres en vue du bien des âmes » (*LG* 29b). La même idée est traduite dans *AG* 16f : « Là où les Conférences épiscopales le jugeront opportun, l'ordre du diaconat devra être rétabli [*restauretur*] comme état de vie permanent, selon les dispositions de la Constitution sur l'Église [*cf. LG* 29] ». Ce décret conciliaire recevra des spécifications additionnelles avec les promulgations, par Paul VI, des *motu proprii* : *Sacrum diaconatus ordinem* (18 juin 1967), *Ministeria quaedam* (15 août 1972) et *Ad Pascendum* (15 août 1972). Sur le traitement et le développement du diaconat au Concile et durant la période postconciliaire, nous verrons : COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, « Le diaconat : évolution et perspectives (2003) »…, p. 366-438.

34 À une autre occasion, dans *OE* 17, nous retrouvons une terminologie semblable. Traitant de la discipline des sacrements dans les Églises orientales, notamment du sacrement de l'Ordre, il y est question du

également traduit par « les ministres d'ordre inférieur » (Martin) ou « les ministres d'un ordre inférieur » (Camelot), pour traiter ensuite des époux, des parents chrétiens, des veuves, des célibataires et, enfin, des personnes vivant dans la pauvreté, l'infirmité, la maladie, etc. (41e). Nous voulons attirer l'attention sur lesdits « *inferioris ordinis ministri* ». Est-ce que le terme « *ordinis* » est à prendre au sens restreint et strict de l'ordre ou des ordres de la hiérarchie ecclésiastique, ou dans un sens plus large, celui d'une Église comportant de multiples fidèles pouvant être catégorisés sur des bases diverses ? La question regarde notre propos, car dans le quatrième paragraphe de ce numéro (41d) nous retrouvons trois types de fidèles : les diacres, les clercs et certains laïques. Font-ils tous partie d'un même ordre ? Et, en l'occurrence, de l'ordre des clercs ?

La situation des diacres ne pose pas problème. Dans ce passage, ils sont nommés au premier chef : « À la mission et à la grâce du Souverain Prêtre participent aussi d'une façon spéciale les ministres de l'ordre inférieur ; et d'abord les diacres [*imprimis Diaconi*] […] » (*LG* 41d). Dans *LG* 29a, il est dit des diacres qu'ils se situent au « degré inférieur de la hiérarchie [*in gradu inferiori hierarchiae*] », et l'ordre de présentation ou la séquence des trois rangs parmi les ministres ordonnés est constant dans les textes conciliaires : on parle consécutivement des évêques, des prêtres et des diacres. Cette logique suit celle des trois degrés du sacrement de l'Ordre dont l'évêque détient la plénitude (*cf. LG* 21b). Par ailleurs, si l'on adopte l'ordre ascendant de la séquence des rites d'ordinations, les diacres peuvent être vus comme les « premiers parmi les ministres de rang inférieur »[35]. Les diacres sont donc à la fois dernier et premier suivant la perspective que l'on adopte. Il est certain, dans tous les cas, que les diacres appartiennent à l'ordre des clercs, se situant du côté des ministres ordonnés.

Ensuite, sont mentionnés les « clercs [*clerici*], qui, appelés par Dieu et réservés pour être la part de Dieu [*Eius sepositi*] [ou : « mis à part pour son service » (Martin)], se préparent aux charges du ministère sous la vigilance des pasteurs » (*LG* 41d). De qui s'agit-il ? Gérard

---

sous-diaconat ainsi que des « ordres mineurs [*Ordines inferiores*] ». Le terme « ordre », dans ce cas, peut être compris dans le sens clérical du terme. Ce qui n'est pas entièrement le cas du passage que nous étudions.

35 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution* Lumen Gentium, Paris, Desclée, t. II, 1968, p. 91.

Philips explique que cette phrase « s'applique apparemment aux séminaristes, puisque, depuis Trente, les clercs appelés par Dieu au ministère sacré reçoivent leur formation dans des instituts appropriés ; ceci explique le choix du terme *sepositi*, "mis à part" »[36]. Voilà qui peut surprendre, car, avons-nous précisé plus haut, c'est l'ordination diaconale qui fait entrer dans l'état clérical. Sans doute, dans le cas présent, l'insertion des séminaristes au rang des clercs s'explique par le fait que la promulgation de *Lumen gentium* précède les nouvelles dispositions énoncées dans *Ministeria quaedam* en 1972. De la sorte, la Constitution reflète encore la procédure en vigueur avant le Concile[37]. Quoi qu'il en soit, retenons que les candidats à l'ordination ne doivent pas être inclus *stricto sensu* dans l'ordre des clercs dont ils ne partagent pas encore l'état.

Finalement, le paragraphe étudié se termine en disant qu'il « faut ajouter [*accedunt*] les laïcs choisis par Dieu qui, pour se livrer pleinement aux travaux de l'apostolat [*ut plene se dedant apostolicis operibus*], sont appelés par l'évêque et travaillent sur le champ du Seigneur, en y faisant beaucoup de fruits » (*LG* 41d)[38]. Si, d'un côté, il est clair que les laïques ne forment pas le clergé, d'un autre côté, existerait-il une exception à cette règle de droit dans le cas d'un certain type de laïques ? Ne sont-ils pas, dans le paragraphe que nous étudions, insérés au troisième rang des « *inferioris ordinis ministri* » ? Les explications de Gérard Philips apportent des éclaircissements sur l'identité de ces laïques et sur la nature de leur état[39]. D'abord, Philips précise que la « dernière partie de l'alinéa ne concerne plus le clergé, mais les laïcs, du moins certains laïcs », qui entrent dans « la catégorie non-hiérarchique des laïcs collaborant par vocation spéciale et de façon permanente à l'apostolat ». Sur ce plan, poursuit-il, « [p]lusieurs Pères se sont posé la question de quelle

---

36 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 91.

37 *Cf.* Paul DE CLERCK, « Ordination. Ordre »…, col. 178. 197-199, sur les critères d'entrée dans la cléricature.

38 Cette phrase est assortie d'une note infrapaginale (n^o 10) renvoyant au discours de Pie XII aux représentants des états de perfection participant au II^e congrès général : « Pie XII, all. *Sous la maternelle protection*, 9 décembre 1957 : AAS 50 (1958), p. 36 ». *Cf.* PIE XII, « Discours du Saint-Père aux membres du II^e Congrès général des états de perfection (9 décembre 1957) », dans *La Documentation catholique*, t. LV, n^o 1268, 5 janvier 1958, col. 17-26. Ce texte fournit une clef de lecture utile pour comprendre ce passage. Gérard Philips y renvoie dans l'explication fournie ci-dessous.

39 Les citations qui suivent sont toutes tirées de Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 92-93.

catégorie il s'agissait ici, vu qu'ils ne connaissaient personne répondant au signalement donné ». Les laïques dont il est question s'adonnent à une « forme inédite d'apostolat » et mènent un « nouveau genre de vie » en s'adonnant à un « apostolat intégral » ou, pour reprendre les mots de la Constitution, ils se livrent « pleinement aux travaux de l'apostolat ». Quatre traits caractérisent leur vie et leur engagement : le choix de Dieu, l'appel de l'évêque, un don total d'eux-mêmes en vue de l'apostolat – dont les modalités demeurent indéterminées – et le fait que « ces laïcs ne dépendent d'aucune autre autorité que celle que leurs frères chrétiens reconnaissent en leurs évêques ». Enfin, souligne Philips, « [l]e texte reconnaît pleinement le caractère purement laïque de ces chrétiens », lesquels ne sont pas à confondre non plus avec les membres d'instituts séculiers (*cf. PC* 11)[40]. Au mieux, croyons-nous, cette catégorie de laïques, dont le statut ecclésial ne sera pas non plus défini dans le *Code de droit canonique* ultérieur au Concile – mis à part, peut-être, les canons 748 et 785 sur les laïques engagés dans l'œuvre missionnaire de l'Église et qui sont qualifés de la sorte –, peuvent être rapprochés des laïques engagés dans l'apostolat de l'Église en vertu de leur baptême, appelés, dans certains cas, à coopérer plus immédiatement avec l'apostolat de la hiérarchie (*cf. LG* 33c. 35d ; *AA* 20. 22. 32 ; *AG* 15i et 41a) et pouvant même, le cas échéant, s'adonner à la pratique des conseils évangéliques à titre privé (*cf. LG* 39).

En somme, l'expression « *inferioris ordinis ministri* », placée au début du paragraphe 41d de *Lumen gentium*, doit être comprise en un sens plus large que les trois ordres qui définissent la hiérarchie ecclésiastique dans l'Église. Seuls les diacres y appartiennent par état et font partie de l'ordre des clercs. Les clercs-séminaristes y sont apparentés, mais sans

---

[40] Pour dissiper la confusion entre les laïques livrés aux travaux de l'apostolat et les membres des instituts séculiers – qui, lorsqu'ils sont laïques, le demeurent et ne relèvent pas de l'état religieux *stricto sensu* –, il vaut la peine de rapporter intégralement les propos de Philips : « Selon le Pape Pie XII, ces "laïcs consacrés" ne ressortissent pas, au point de vue juridique de l'état de perfection défini par le Droit canonique [note 41 : Pie XII, Allocution *Sous la maternelle protection*, 9 décembre 1957 : AAS 50, 1958, p. 36). Ils ne sont donc pas à confondre avec les membres d'Instituts séculiers, dont même le pape, dans sa célèbre Constitution *Provida Mater*, affirmait l'appartenance à cet état [note 42 : Pie XII, *Provida Mater*, 2 février 1947 : AAS 39, 1947, p. 114 ss.]. Mais il faut lire la suite de l'allocution citée plus haut : ces hommes et ces femmes que n'encadre aucun institut n'en possèdent pas moins tous les éléments constitutifs de la perfection (spirituelle) à laquelle ils tendent. L'appel que l'évêque leur adresse suppose de leur part un abandon total à l'amour divin, allant jusqu'à l'observation de la continence religieuse et d'un style de vie intégralement évangélique. Ceci cependant n'enlève absolument rien à leur qualité de laïcs » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 93).

encore en faire partie. Et les laïques voués aux travaux de l'apostolat demeurent clairement dans l'état laïque.

2. RÉPARTITION DES SEXES

Comment sont répartis les sexes au sein du clergé ? Le sujet n'est pas explicitement abordé dans les textes conciliaires. Certains passages, par contre, indiquent la position tenue par le Concile sur ce point. Dans *OT* 2c, par exemple, il est dit que la Providence divine « choisit certains hommes [*hominibus*][41] pour les faire participer au sacerdoce hiérarchique du Christ ». Tandis que dans *LG* 10b, le sacerdoce ministériel, et implicitement son accès, est inscrit dans l'axe de la représentation symbolique du Christ. Les ministres ordonnés, prêtres et évêques, exercent leur fonction au nom et « dans le rôle du Christ [*in persona Christi*] »[42], particulièrement au moment de la synaxe eucharistique. Peu importe la ligne argumentative adoptée, le Concile reflète la pratique séculaire de l'Église dans ce domaine, laquelle consiste à n'ordonner que des hommes, *viri probati*, c'est-à-dire à la foi éprouvée et d'âge mûr[43]. Certes, on peut évoquer le précédent historique des diaconesses[44], mais

---

41 Le terme « *homo* » désigne l'être humain, homme aussi bien que femme. Le terme « *vir* », de son côté, peut, suivant un usage archaïque ou post-classique, désigner l'être humain dans sa globalité, mais de façon générale il est réservé aux individus de sexe masculin. Les femmes, quant à elles, portent le nom de « *femina* » ou de « *mulier* ». *Cf.* Henri BORNECQUE et Fernand CAUËT, *Le dictionnaire latin-français du baccalauréat,* Paris, Librairie classique Eugène Belin, 1963, p. viii, 222 et 543-544. Dans l'extrait cité, le contexte immédiat et la tradition qui lui est sous-jacente, invitent à interpréter le mot « *hominibus* » au sens masculin du terme.

42 Employée neuf fois dans les textes de Vatican II, la formule « *in persona Christi* » « signifie l'attribution au Christ de certains actes posés par le prêtre au titre de son ministère » (Hervé LEGRAND, « Ministère […] B. Théologie historique et systématique », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 884). Pour une appréciation théologique de l'argumentaire basé sur la représentation symbolique *in persona Christi* dans le cas d'une chrétienne ordonnée, nous verrons Hervé LEGRAND, « *Traditio perpetuo servata* ? La non-ordination des femmes : tradition ou simple fait historique ? », dans Paul DE CLERCK et Éric PALAZZO (dir.), *Rituels. Mélanges offerts à Pierre-Marie Guy, o.p.*, Paris, Cerf, 1990, p. 410-412. Il est à noter, avec Gilles Routhier, que si « certains, à Vatican II, proposaient de définir le prêtre à partir de l'expression "*alter Christus*", le Décret *Presbyterorum ordinis* ne retint pas l'expression pour parler du prêtre. Il est significatif, écrit-il, que, à l'article 12 du décret, la citation de l'encyclique "Ad Catholici Sacerdotii" de Pie XI s'interrompe juste avant l'expression "*alter Christus*" que l'on trouve dans le texte de Pie XI » (Gilles ROUTHIER, « L'écho de l'enseignement de Vatican II sur le presbytérat dans la situation actuelle [Partie I] »…, p. 90, note 6).

43 Cette position est notamment présentée au numéro 1577 du *CÉC* expliquant les raisons pour lesquelles « l'ordination des femmes n'est pas possible ». Sur le plan œcuménique, Hervé Legrand note que « [l]'ordination des femmes, désormais pratiquée par toutes les Églises de la Réforme depuis le milieu

l'ordination de femmes, même à ce titre, n'appartient ni à la préoccupation immédiate des Pères conciliaires ni à l'ordre du jour du Concile.

3. ORIGINE

Quels sont les traits caractéristiques de l'état des clercs – ou plutôt les états cléricaux, puisque ceux-ci sont multiples, suivant la tripartition évêques-prêtres-diacres – du point de vue de leur origine ? En ce qui regarde l'origine historique des différents ministères ecclésiaux et des appellations catégorielles qui s'y rapportent, nous en avons déjà traité plus haut et cette dimension se trouve également abordée en filigrane du développement qui va suivre. C'est la raison pour laquelle nous n'en traitons pas dans une section spécifiquement consacrée à cet item, contrairement à ce que nous ferons dans le cadre de notre analyse de l'origine de l'état des laïques et de celui des religieux. Nous allons plutôt centrer notre attention sur l'origine de l'état des clercs envisagée du point de vue théologique. Sur ce plan, nous allons prendre en compte deux aspects : le premier regarde les notions d'« institution divine » et le « droit divin » (3.1), tandis que le second concerne la notion de « vocation » (3.2).

---

des années 1990, reste un objet de discussion entre elles et l'Église catholique (et orthodoxe) » (Hervé LEGRAND, « Ordination / Ordre », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 999). Sur les différents arguments invoqués autour de l'ordination possible ou non de femmes, nous verrons : Hervé LEGRAND, « *Traditio perpetuo servata* ?... », p. 393-416 ; Hervé LEGRAND, « II. La réalisation de l'Église en un lieu »…, p. 260-265 (« 5. L'ordination des femmes au presbytérat ») ; Maurice CARREZ, « Ministère […] A. Théologie biblique », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 882 ; Yves CONGAR, « "Jus divinum" »…, p. 117.

44 Sur le diaconat féminin, nous verrons : COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, « Le diaconat : évolution et perspectives (2003) »…, p. 342-350 ; Hervé LEGRAND, « II. La réalisation de l'Église en un lieu »…, p. 264-265 ; Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. I, p. 149. 377. 389 ; Yves CONGAR, « Diaconesses », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme : hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 3, 1954, col. 719-721. [Article mis à jour dans Gérard MATHON, *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Tables. Compléments et mises à jour*, Paris, Letouzey et Ané, 2005, fascicule 76-77, col. 520] ; Aimé Georges MARTIMORT, *Les diaconesses : essai historique*, Rome, Edizioni Liturgiche, coll. « Bibliotheca *Ephermerides liturgicae* Subsidia », n° 24, C.L.V., 1982, 277 p. ; Janine HOURCADE, *Les diaconesses dans l'Église d'hier… et de demain ?*, Saint-Maurice, Éd. Saint-Augustin, 2001, 181 p. ; Roger GRYSON, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Gembloux, Ed. J. Duculot, coll. « Recherches et synthèses. Section histoire », n° 4, 1972, 203 p. ; Pierre-Marie GY, « Diaconesses », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 384.

3.1 L'INSTITUTION DIVINE ET LE DROIT DIVIN

L'étude de l'origine de l'état clérical commande, dans un premier temps, de recourir aux notions d'« institution divine » et de « droit divin » et de les expliquer (3.1.1). Dans un second temps, nous traiterons des applications des notions usitées et, en particulier, nous verrons comment elles éclairent la question de l'origine des états cléricaux (3.1.2).

3.1.1 Explications relatives aux notions d'« institution divine » et de « droit divin »

La recherche de l'origine et, ainsi, du fondement de l'état clérical, requiert que nous nous intéressions à la hiérarchie ecclésiastique et aux trois ordres qui la composent sous l'angle de l'institution divine (*ex divina institutione*) et du droit divin (*ius divinum*), concepts qui ont pour vis-à-vis l'institution ecclésiastique (*ex ecclesiastica institutione*) et le droit ecclésiastique (*ius ecclesiasticum*). D'entrée de jeu, avec Yves Congar, soulignons qu'« [i]l est malaisé de dire tant ce qui est "de droit divin" que ce qu'est exactement le droit divin[45] ». Pour le dominicain, tout comme pour le jésuite Rahner, le concept peut, à certains égards, poser « problème »[46]. Afin de ne pas nous perdre indûment dans les multiples

---

45 Yves CONGAR, « "Jus divinum" »…, p. 108.

46 Karl RAHNER, « Sur le concept du *jus divinum* dans la conception catholique », dans Karl RAHNER, *Écrits théologiques*, t. VI, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Textes et études théologiques », 1966, p. 9 – l'édition originale de cet article fut publiée en 1962 sous le titre : « "Jus divinum" in katholischen Verständnis », dans *Existenz und Ordnung. Festschrift E. Wolf*, Frankfurt a.M., p. 62-86. Une édition plus récente de ce même texte a été produite dans Karl RAHNER, *L'Église face aux défis de notre temps. Études sur l'ecclésiologie et l'existence chrétienne*, sous la direction de Christoph Theobald et préface de Gilles Routhier, Paris, Cerf, coll. « Œuvres », nº 10, édition critique autorisée, 2017, p. 849-877. Rahner, au début de son écrit, présente une définition succincte du concept de droit divin. Cette définition, qui se lit comme suit, se termine avec l'énoncé du problème qu'il entend éclairer dans son article : « Pour le droit de l'Église catholique, la signification du concept de "droit divin" est connue : en bien des points, le droit constitutionnel et le droit sacramentaire de l'Église catholique déclarent qu'une certaine norme est de droit divin positif, et la considèrent comme immuable sans qu'elle résulte du droit naturel, ni d'une simple décision positive de l'Église elle-même : ainsi la papauté, la constitution épiscopale et monarchique de l'Église, le nombre de sept sacrements, l'obligation de soumettre les péchés graves du baptisé au pouvoir des clés de l'Église. Ces dispositions juridiques et ces devoirs, et d'autres semblables, très variés, qu'on retrouve dans l'Église, sont déclarés de droit divin et ramenés à une institution positive du Fondateur de l'Église. Et, parce qu'ils proviennent de Lui, ils sont déclarés par le fait même pour toujours scellés dans l'Église, sans que même la plus haute instance de l'Église puisse les abolir. En lui-même, ce concept de droit divin n'a rien de bien difficile. La difficulté commence, comme on le sait, quand ce concept est déclaré réalisé dans une certaine disposition de l'Église. Elle apparaît quand on se demande s'il est possible de prouver historiquement la position de ce "droit divin" déterminé » (p. 9-10). Dans cette même ligne, mais appliqué à la question

questions et considérations impliquées dans la définition et les usages des différents concepts mentionnés, nous nous limiterons à puiser aux deux auteurs prénommés et y renvoyons pour des développements plus approfondis. Pour servir notre propos, nous adoptons les définitions suivantes pour chacune des notions étudiées.

L'institution divine et, dans sa foulée, le droit divin, font référence à des réalités (structures, institutions, pratiques, etc.) de l'Église qui tirent leur origine de paroles et/ou de gestes instituants de la part de Jésus, des apôtres ou encore de l'Église primitive[47], dont les Écritures gardent trace[48] et qui se déploient, avec l'assistance de l'Esprit Saint, dans la

---

du *status* théologique des conférences épiscopales dans l'Église, nous verrons également les propos de A. Antón qui note qu'il est souvent difficile, voire « impossible, théologiquement parlant, de distinguer concrètement le *ius divinum* du *ius ecclesiasticum* dans la constitution de l'Église » (A. ANTÓN, « Le "status" théologique des conférences épiscopales », dans Hervé LEGRAND, Julio MANZANARES et Antonio GARCÍA GARCÍA (dir.), *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir. Actes du Colloque international de Salamanque (3-8 janvier 1988)*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », nº 149, 1988, p. 257). Une discussion similaire est introduite, dans le champ de l'ecclésiologie, par Joseph A. Komonchak, à propos de l'origine des ministères. Ce qui est de droit divin, écrit-il, ne se trouve jamais dans l'histoire sous une forme pure. La réalité est toujours composite, à la fois un « *ius humanum vel ecclesiasticum* » (Joseph A. KOMONCHAK, « Church and Ministry », *The Jurist*, vol. XLIII, nº 2, 1983, p. 275-276 : « There is a fair measure of agreement that *ius divinum* is never found in some pure form, that is, that it is always also a *ius humanum vel ecclesiasticum* »). « C'est également ce qu'affirme la *Relation luthéro-catholique romaine*, dans le document de Malte de 1972, de rapporter Pié-Ninot : "Le *ius divinum*, y lit-on, ne se distingue jamais tout à fait du *ius humanum*. Nous ne possédons le *ius divinum* que dans la médiation de formes qui portent toujours le sceau de l'histoire. Ces formes de médiation, il ne faut pas les considérer comme un pur produit du processus sociologique de développement : on peut les percevoir comme un fruit de l'Esprit en raison de la nature pneumatique de l'Église" (nº 31) » (Salvador PIÉ-NINOT, « L'Église […] B. Jésus et l'Église », dans René LATOURELLE et Rino FISICHELLA (dir.), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal, Bellarmin / Paris, Cerf, 1992, p. 324).

47 Suivant la thèse de Rahner, la détermination, par institution divine, des composantes essentielles de l'Église ne se limiterait pas uniquement à Jésus et aux apôtres, ou à l'âge apostolique, mais devrait également comprendre jusqu'au dernier des auteurs du Nouveau Testament. C'est ce temps qu'il appelle, en un sens théologique, le temps de l'Église primitive, un espace qui est encore tout entier sous le couvert de la révélation. *Cf.* Karl RAHNER, « Sur le concept du jus divinum… », p. 23-26 ; Congar se réfère à la thèse de Rahner dans son article « "Jus divinum" »… p. 120-121. Par ailleurs, rappellons, à titre informatif, que le décret du Saint-Office, *Lamentabili*, confirmé par Pie X le 3 juillet 1907, en pleine crise moderniste, se prononça sur la détermination de l'espace historique de la Révélation chrétienne en stipulant que la Révélation, qui est l'objet de la foi catholique, a été achevée par les apôtres (*cf.* Heinrich DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris, Cerf, coll. « Magistère de l'Église », 1996, p. 746 ou nº 3421). Ce Décret, commente Theobald, « explicitait le versant historique de la notion classique de "ius divinum" » (Christoph THEOBALD, « Éditorial. Revisiter les origines chrétiennes (Suite) : l'apostolicité », *Recherches de Science Religieuse*, t. 103, nº 2, avril-juin 2015, p. 162).

48 Sur le rapport interprétatif aux Écritures comme fondement du droit divin, nous verrons Yves CONGAR, « "Jus divinum" »…, p. 118-119, ainsi que Yves M.-J. CONGAR, *La Tradition et les traditions I. Essai historique*, Paris, Librairie Arthème Fayard, coll. « Les grandes études religieuses – Le Signe », 1960, p. 76-91 et 112-121.

Tradition vivante[49] de l'Église au gré de l'histoire[50]. Ces réalités, prenant historiquement corps, déterminent l'Église dans certaines de ses composantes fondamentales ou essentielles qui ne sauraient lui être soustraites sans qu'il en découle une forme de dénaturation. Pour le dire autrement, ces réalités sont constitutives de l'Église et réputées définitives et immuables. Il est question de droit divin, par exemple, au sujet de la papauté (ministère et primauté), de la constitution épiscopale et hiérarchique de l'Église, ainsi que

---

[49] La notion de « Tradition vivante » se retrouve dans *DV* 12c où nous lisons : « […] puisque la Sainte Écriture doit être lue et interprétée à la lumière du même Esprit que celui qui la fit rédiger, il ne faut pas, pour découvrir exactement le sens des textes sacrés, porter une moindre attention au contenu et à l'unité de toute l'Écriture, eu égard à la Tradition vivante de toute l'Église [*vivae totius Ecclesiae Traditionis*] et à l'analogie de la foi ». Quant à la notion plus générale de « tradition » – dont la compréhension s'avère, au demeurant, complexe et sujette à de multiples interprétations, raisons pour lesquelles nous ne l'abordons ni de front ni de façon approfondie –, outre l'ouvrage de Congar rapporté plus haut, nous verrons, entre autres, les textes suivants : Yves CONGAR, *La tradition et la vie de l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Traditions chrétiennes », nº 18, 1984 (2e éd.), 130 p. ; Pierre GRELOT, *Qu'est-ce que la tradition ?*, Paris, Vie chrétienne [Supplément à Vie chrétienne], nº 237, 1989, 74 p. ; Hermann J. POTTMEYER « Tradition », dans René LATOURELLE et Rino FISICHELLA (dir.), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal / Paris, Bellarmin / Cerf, 1992, p. 1429-1437 ; Gilles ROUTHIER, « La Tradition pour transmettre aujourd'hui », *Esprit & Vie*, nº 241, novembre 2011, p. 2-11 ; Bernard SESBOÜÉ, « Tradition et traditions », *Nouvelle revue théologique*, t. 112, nº 4, 1990, p. 570-585 ; Jean-Louis SOULETIE, « Repères théologiques. Qu'est-ce que la Tradition ? », *Questions actuelles [Revue internationale de réflexion chrétienne]*, nº 33, juillet-août 2003, p. 38-40 ; Jared WICKS, « Tradition », dans Gérard MATHON et Gérard-Henri BAUDRY (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 15, 2000, col. 185-200 ; Max THURIAN, « Le renouveau du problème *Écriture et Tradition* à la lumière de Vatican II et de la Conférence œcuménique de 1963 », dans Laurence K. SHOOK et Guy-M. BERTRAND (dir.), *La théologie du renouveau*, Montréal / Fides, Paris / Cerf, t. 1, 1968, p. 47-60.

[50] Suivant l'énoncé de la problématique de Rahner, formulée dans le texte cité plus haut, ce qui pose problème dans l'usage de la notion de droit divin ce sont, d'une part, les sources historiques permettant d'établir clairement l'origine divine positive ou immédiate d'une réalité ecclésiale se rattachant à une parole ou à un geste instituant de la part de Jésus, des apôtres ou de l'Église primitive et, d'autre part, de comprendre la continuité de ce principe à travers les diverses formes historiques que prennent ces réalités au gré du temps et des contextes. L'historicité des formes de droit divin et leur rattachement à une institution par le Christ scripturairement attestée, comportent également pour Congar des difficultés particulières et des ambiguïtés au regard de la compréhension de la notion de droit divin (Yves CONGAR, « "Jus divinum" »…, p. 116. 121). Néanmoins, les deux théologiens se rejoignent sur une chose : « [l]e *jus divinum* ne se laisse jamais "représenter" que dans sa forme historique », dit Rahner (Karl RAHNER, « Sur le concept du jus divinum… », p. 13), tandis que Congar, à la suite de Thomas d'Aquin, rappelle que « le *ius divinum* n'abolit pas le *ius humanum* » (p. 112) et que le « droit divin existe dans un énoncé ou une réalisation historique » (p. 121) – ailleurs encore, Congar écrit que « [l]e droit divin, on le sait, ne se concrétise historiquement que dans des réalisations de droit positif humain » (Yves CONGAR, *Église et papauté. Regards historiques*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », nº 184, 1994, p. 39). La résolution et la thèse de Rahner sont qu'en dépit des aléas de l'histoire « il y a identité d'essence sous le changement de forme » (p. 13). Ainsi, écrit-il, « on ne comprendra le phénomène de l'Église et de sa vie historique que si on est capable de penser simultanément l'identité de l'essence à travers la multiplicité historique de sa forme et la différence de forme en dépit de l'identité d'essence (de droit divin) » (p. 13), ce qui, par ailleurs, ouvre à la question : « comment peut-on penser ce changement de forme qui laisse intacte l'essence et qui pourtant doit être pensé réellement tel que nous le montre le témoignage de l'histoire » (p. 13) ? C'est, conclut Rahner, précisément l'objet de son article (p. 13).

des sacrements. Par ailleurs, sans parler *stricto sensu* d'institution divine, Vatican II englobe également dans cette même sphère, mais *lato sensu*, certaines autres réalités ecclésiales. C'est le cas, notamment, pour les regroupements d'Églises locales qui, suivant *LG* 23d, sont établis suivant une disposition de la « divine Providence [*Divina Providentia*] »[51].

En plus du droit divin, nous retrouvons les concepts d'institution et de droit ecclésiastique. Ces derniers font, eux aussi, appel à des paroles ou à des gestes instituants, mais qui ont plutôt pour origine une autorité ecclésiastique reconnue. Les réalités ainsi instituées, tout en étant, elles aussi, mues par l'Esprit Saint, comportent des degrés d'adhésion et des obligations différentes et inférieures au cas précédent. Elles peuvent fluctuer, disparaître et renaître dans le cours de l'histoire sans que l'identité foncière de l'Église soit nécessairement touchée[52]. Le célibat ecclésiastique, comme nous le verrons plus loin, ou

---

[51] Sur ce sujet, nous verrons les propos éclairants et nuancés – Legrand parle d'une « herméneutique complexe du droit divin » (p. 180) – de Hubert Müller. L'auteur s'interroge sur le statut théologique des regroupements d'Églises particulières : ont-elles un fondement dans le droit divin ou n'ont-elles d'autre fondement que le droit ecclésiastique ? Dans le cadre de ce développement, Müller distingue trois niveaux ou registres « dans ce que l'on considère comme ne pouvant pas être abandonné » (p. 163) en raison du rattachement de certaines réalités au *ius divinum* établi par la volonté du Christ : « a) des processus essentiels et fondamentaux qui se réfèrent sans équivoque à la volonté de Jésus-Christ ; b) des concrétisations qui ne résultent que d'une décision irréversible de l'Église apostolique ; c) des concrétisations de la substance intime de l'Église sans lesquelles, à un moment donné, elle ne pourrait pas se réaliser selon ce qu'elle est, mais auxquelles, en d'autres circonstances, elle devrait sans doute renoncer si elle ne veut pas trahir sa mission et son être même » (p. 163). Se penchant sur la question étudiée, Müller écrit : « La place des instances intermédiaires dans la Constitution de l'Église ne relève certainement pas du droit divin ni au premier ni même au second sens. G. Greshake entend cependant les considérer comme de droit divin au troisième sens que nous avons indiqué ; il se réfère pour cela […] surtout à l'enseignement de Vatican II qui, dans la Constitution sur l'Église, réfère à la Providence divine la réunion d'Églises locales en communion organiquement liées qui s'est produite dans l'histoire [note 38 : *Cf. LG* 23] et qui, de ce fait, confère à cette structure une qualité qui n'est pas simplement de "droit humain" » (p. 163). L'intérêt de ce propos en regard de notre étude est qu'il permet voir qu'il existe des réalités ecclésiales, comme la vie religieuse par exemple (*cf. PC* 1b), qui sans pouvoir être considérées *stricto sensu* de droit divin peuvent néanmoins y être rattachées mais à un registre différencié. *Cf.* Hubert MÜLLER, « La conférence épiscopale et l'évêque diocésain », dans Hervé LEGRAND, Julio MANZANARES et Antonio GARCÍA Y GARCÍA, *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir*, Actes du Colloque international de Salamanque (3-8 janvier 1988), Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », nº 149, 1988, p. 155-177, et, dans ce même ouvrage, Hervé LEGRAND, « La conférence épiscopale et l'évêque diocésain. Réponse par Hervé Legrand. Institut catholique de Paris », p. 179-183.

[52] Pour A. Antón, cité plus haut, outre le fait qu'il soit parfois difficile de distinguer concrètement ce qui relève du droit divin et du droit ecclésiastique, il n'en demeure pas moins que les deux formes du droit et les réalités qui en relèvent en vertu de leurs origines, sont nécessaires à la vie de l'Église. L'auteur, après avoir défini le concept, qu'il nomme « classique », de droit divin dans l'Église, en tant que « seuls éléments qui remontent à la volonté de son fondateur selon le témoignage de l'Écriture Sainte et de la

encore l'ordre de se voiler ou de se couvrir pour assister au culte divin, comme il était parfois d'usage avant Vatican II, font partie, par exemple, des réalités relevant du droit ecclésiastique.

Alors que l'emploi du concept de droit divin a régulièrement prévalu dans les conciles passés[53], que nous le retrouvons également dans le *Code de droit canonique* qui précédait le dernier concile[54], de même que dans celui qui sera promulgué après Vatican II[55], cette notion n'est guère employée dans les textes du Concile que nous étudions. En effet, note Congar, « [i]l est notable que Vatican II ne parle jamais de *ius divinum*, alors que le *Code*x et certains schémas des Commissions préparatoires du concile en faisaient usage[56] ». Le Concile, poursuit-il, use plutôt des notions telles que « *ex divina institutione* », « *Christus instituit* » ou encore « *divinitus institutum* »[57]. Par là, conclut Congar, « le Concile est,

---

tradition apostolique qui nous parvient par ses organes fidèles de transmission », ajoute cependant que « le *ius divinum* ne doit pas être réduit aux seules structures hiérarchiques reconnues par le témoignage explicite de l'Écriture. Fondée dans la foi et mue par l'Esprit, l'Église crée au cours de son histoire des structures qui, tout en étant de droit ecclésiastique, sont nécessaires pour que les structures de droit divin puissent s'exercer, si bien que les premières sont aussi, d'une certaine manière, indispensables à la vie de l'Église » (A. ANTÓN, « Le "status" théologique des conférences épiscopales »…, p. 257).

53 Par exemple, au premier concile du Vatican, dans la constitution *Pastor aeternus*, au chapitre II, nous lisons : « Si donc quelqu'un dit que ce n'est pas par l'institution du Christ ou de droit divin [*non esse ex ipsius Christi domini institutione seu iure divino*] que saint Pierre a, et pour toujours, des successeurs dans sa primauté sur l'Église universelle, ou que le pontife romain n'est pas successeur de saint Pierre : qu'il soit anathème » (« Vatican I (1869-1870) », dans Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Les Conciles œcuméniques. Tome II-2. Les décrets. Trente à Vatican II,* Paris, Cerf, coll. « Le Magistère de l'Église », 1994, p. 1653).

54 L'expression est employée, par exemple, au canons 109 et 219 du *CIC*/1917 sur le pouvoir du pape, aux canons 1016 et 1038 à propos du mariage des baptisés, ou encore au canon 2364 sur l'administration des sacrements « en vertu soit du droit divin soit du droit ecclésiastique [*iure sive divino sive ecclesiastico*] ».

55 Nous retrouvons cette notion, par exemple, au canon 24 du *CIC*/1983 traitant des coutumes qui seraient contraires au droit divin, au canon 1075, § 1, sur l'exercice de l'autorité de l'Église relatif aux motifs de droit divin empêchant ou dirimant le mariage, ou encore au canon 1059, traitant également du mariage et expliquant que le mariage des catholiques « est régi non seulement par le droit divin, mais aussi par le droit canonique [*regitur iure non solum divino, sed etiam canonico*] ».

56 Yves CONGAR, « "Jus divinum" »…, p. 121. Cela est vrai, à l'exception d'une note infrapaginale (nº 30) que nous retrouvons rattachée au paragraphe 25 de *OE*, au sujet des clercs orientaux qui viennent à l'unité catholique et qui ont la faculté d'exercer l'ordre qui leur est propre selon les règles établies par l'autorité compétente. La note dit : « Obligation conciliaire en ce qui concerne les frères orientaux séparés et pour tous les ordres de tous les degrés, de droit divin et ecclésiastique [*gradus tum iuris divini tum ecclesiastici*] ».

57 Dans la suite du Concile, cette terminologie se reflète notamment dans le *CIC*/1983, comme au canon 207, § 1, par exemple, où nous lisons : « Par institution divine [*ex divina institutione*], il y a dans

comme en tant de domaines, revenu à une tradition plus ancienne où le mot *institutio* avait le sens actif de l'acte du fondateur, dans le cas de Dieu ou le Christ […][58] ». Averti de ce fait, nous sommes invités à user avec prudence des différents concepts employés dans l'Église en général et à Vatican II en particulier. Pour notre part, nous nous permettrons de faire usage de la notion de « droit divin (*ius divinum*) », en référence à l'enseignement conciliaire, concurremment à l'expression « institution divine (*ex divina institutione*) », privilégiée par ce même Concile.

3.1.2 Les applications des notions usitées et l'éclairage porté sur l'origine des états cléricaux

Au fait des définitions – et aussi des difficultés et des sources potentielles de confusion – relatives aux notions d'« institution divine », de « droit divin », ainsi que des notions qui leur sont apparentées, nous sommes maintenant à même de porter un éclairage sur la question de l'origine des états cléricaux. Pour cela, il faut envisager la question sous trois plans consécutifs. Le premier plan regarde l'origine de l'Église (3.1.2.1), le second concerne la constitution hiérarchique de l'Église et, en particulier, l'origine de la hiérarchie sacrée ou ecclésiastique (3.1.2.2), enfin, le troisième nous conduira à traiter de l'origine de chacun des états cléricaux (3.1.2.3).

3.1.2.1 L'ORIGINE DE L'ÉGLISE

Le premier plan regarde l'Église elle-même en tant qu'elle est d'institution divine. L'Église n'est pas née d'un vouloir d'homme, mais découle du vouloir même du Père, à travers l'oeuvre du Fils et avec le concours de l'Esprit Saint. C'est en substance ce que nous retrouvons à l'intérieur des textes conciliaires, particulièrement au début du premier chapitre de *Lumen gentium* (*LG* 2-4) ainsi que dans la première partie du décret *Ad gentes* (*AG* 2-4). « Le mystère de l'Église sainte, lit-on dans *LG* 5a, se manifeste en sa fondation.

---

l'Église, parmi les fidèles, les ministres sacrés qui en droit sont aussi appelés clercs, et les autres qui sont appelés laïcs ».

[58] Yves CONGAR, « "Jus divinum" »…, p. 121-122.

En effet, poursuit le document, le Seigneur Jésus posa le commencement de son Église en prêchant l'heureuse nouvelle […] ». Bien que « [l]'accord n'existe pas parmi les théologiens sur le véritable moment initial de l'existence de celle-ci[59] », d'affirmer Philips, « la fondation divine de l'Église[60] » est supposée acquise, écrit-il ailleurs. La référence à Jésus comme « fondateur [*Fundatoris*] » de l'Église est plusieurs fois attestée dans les textes du Concile, par exemple dans *LG* 5b, 8c et 14a, dans *GS* 3, 1 ou encore dans *AG* 1a, pour ne retenir que ces passages. De même, Jésus est aussi présenté comme le « fondement [*fundamentum*] » de la construction de Dieu qu'est l'Église (*LG* 6d). Par ailleurs, l'œuvre du Fils ne se conçoit pas sans l'action de l'Esprit Saint, envoyé le jour de Pentecôte pour « sanctifier l'Église [*Ecclesiam… sanctificaret*] » (*LG* 4a), la pourvoir « des dons hiérarchiques et charismatiques [*donis hierarchicis et charismaticis*] » (*LG* 4a) et la pousser « à s'étendre [*dilatationem moveret*] » (*AG* 4).

3.1.2.2 L'ORIGINE DE LA HIÉRARCHIE SACRÉE OU ECCLÉSIASTIQUE

Le second plan concerne l'organisation visible de l'Église ou, pour reprendre les termes qui chapeautent le troisième chapitre de *Lumen gentium*, sa « constitution hiérarchique », *De constitutione hierarchica Ecclesiae*. En effet, comme l'affirme Gérard Philips, l'Église « n'est pas seulement un courant d'idées, mais une société organisée[61] ». Les textes conciliaires, eux, parlent d'une « société organisée hiérarchiquement » (*LG* 8a), d'une « société constituée et organisée en ce monde » (*LG* 8b; *cf. GS* 40, 2), de « l'unité visible et sociale » de l'Église (*LG* 9c; *cf. GS* 40, 2; 44, 3), d'une « société hiérarchiquement ordonnée » (*LG* 20a), etc. Si nous voulons résumer, l'Église est à la fois un mystère – au sens théologique du terme[62] –, un événement inscrit dans l'histoire[63] et une institution

---

59 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. I, p. 94.

60 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 126.

61 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. I, p. 221.

62 L'Église comme mystère, ainsi que le nomme l'intitulé du chapitre premier de *Lumen gentium,* « Le Mystère de l'Église [*De Ecclesiae Mysterio*] », invite à dépasser le seul aspect visible et sociétal de l'organisation ecclésiale. L'Église, née du vouloir et de l'initiative de Dieu, constitue, « dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain » (*LG* 1). Philips écrit : « L'Église comme mystère est réellement apparue sur cette terre sous une forme concrète et tangible et elle y reste présente, sans quoi nous ne pourrions parler d'un "mystère". Car le mystère, selon le Nouveau Testament, est le plan de salut de

structurée en un mode hiérarchique. La constitution hiérarchique de l'Église n'est donc pas fortuite. Elle est plutôt née de la volonté du Christ[64]. « En vertu de son institution divine [*ex divina institutione*], peut-on lire dans *LG* 32a, l'Église sainte est organisée et régie dans une admirable variété (Winling) ». Cette constitution hiérarchique de l'Église distingue, d'une part les ministres sacrés, les pasteurs ou la hiérarchie ecclésiastique, ceux que nous nommons du point de vue canonique les clercs, et d'autre part le reste du peuple de Dieu ou les autres fidèles, ceux qui dans les termes du droit sont appelés les laïques[65]. La différence mise « entre les ministres sacrés et le reste du peuple de Dieu », indique *LG* 32c, est un fait établi par « le Seigneur [*quam Dominus*] », texte qui, par ailleurs, parle aussi de l'égalité foncière entre tous les membres de l'Église[66].

3.1.2.3 L'ORIGINE DES ÉTATS CLÉRICAUX

Le dernier plan regarde l'origine de la hiérarchie ecclésiastique en tant que telle et plus spécifiquement de l'ordre ternaire des évêques, des prêtres et des diacres.

Dieu tel qu'il l'a révélé dans ce monde sous des voiles transparents » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican…,* t. I, p. 115). Les voiles transparents dont parle Philips renvoient à la double dimension mystérique et sociétale de l'Église. Selon *LG* 8a, elle est à la fois une « société organisée hiérarchiquement » et le « corps mystique » du Christ, deux dimensions d'un « même tout social qu'est l'Église » qui « ne doivent pas être considérées comme deux choses », mais qui « constituent au contraire une seule réalité complexe, faite d'un double élément, humain et divin ». *SC* 2, pour sa part, reprend la même idée en affirmant qu'il appartient en propre à l'Église « d'être à la fois humaine et divine ». Enfin, dans *GE* 3c, il est rappelé que l'Église est une « société également humaine » qui a surtout « pour fonction d'annoncer aux hommes la voie du salut, de communiquer aux croyants la vie du Christ et de les aider par une attention constante à attendre le plein épanouissement de cette vie du Christ ».

63 L'historicité de l'Église, comprenant le développement de ses institutions et de ses pratiques, est une donnée majeure qui doit impérativement être intégrée à la réflexion ecclésiologique. C'est un aspect explicitement abordé et développé dans la pensée des Congar, Rahner, Antón et Komonchak nommés plus haut au sujet de l'institution divine de l'Église.

64 Gérard Philips affirme que « la structure de l'Église est d'origine divine, et non humaine, étant déterminée par la volonté même de son Fondateur » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican…,* t. I, p. 221).

65 Les termes clercs et laïques, nous l'avons dit, n'appartiennent pas au langage du Nouveau Testament. Ce n'est donc pas à partir de ces mots qu'il faut lire les textes néotestamentaires en vue d'y discerner la distinction clerc-laïque.

66 Dans des termes différents, mais reflétant ces mêmes idées, y compris l'institution divine, le canon 207, § 1 du *CIC* dit : « Par institution divine, il y a dans l'Église, parmi les fidèles, les ministres sacrés qui en droit sont aussi appelés clercs, et les autres qui sont aussi appelés laïcs ».

Considéré globalement, le ministère ecclésiastique dont sont chargés les fidèles ayant reçu le sacrement de l'Ordre[67] est directement rattaché au Christ. Dans *LG* 18a, nous lisons : « Le Christ Seigneur [*Christus Dominus*], pour assurer au peuple de Dieu des pasteurs et les moyens de sa croissance, a institué dans son Église divers ministères [*varia ministeria instituit*] qui tendent au bien de tout le corps ». Tandis que dans *LG* 32c il est indiqué que c'est « par la volonté du Christ [*ex voluntate Christi*] » que certains fidèles « sont institués [*constituuntur*] docteurs, dispensateurs des mystères et pasteurs pour le bien des autres ». Plus largement, la « forme établie par le Christ Seigneur [*constitutam a Christo Domino*] pour le gouvernement de l'Église » est présentée comme « étant indéfectiblement assurée par l'Esprit Saint » (*LG* 27c; *cf. LG* 14b). Voilà posé, dans sa globalité, le principe de l'institution divine du ministère ecclésiastique, de ses ministres et plus largement de la forme de gouvernement propre à l'Église[68].

---

67 Le *CIC*, au canon 1008, présente le sacrement de l'Ordre comme une « institution divine [*ex divina institutione*] ». À ce propos, cependant, il est pertinent de noter, avec le commentateur, que lors de la session du 6 au 10 février 1978, la Commission de révision du *Code* a décidé qu'au lieu d'« ex Christi institutione » – tel que rédigé initialement – on dirait « ex divina institutione », étant donné que le Christ n'a pas institué directement ni le presbytérat ni le diaconat. Le Concile de Trente (Sess. VII, c. 1, D 1601), poursuit-il, a défini que Jésus-Christ a institué tous les sacrements de la nouvelle loi. Par contre, il n'a pas voulu définir si la distinction entre l'épiscopat et le presbytérat, en raison de l'ordre, est de droit divin ou non ; il n'a pas voulu non plus définir si l'institution est divine de manière immédiate ou si elle est ecclésiastique de manière immédiate et divine de façon médiate, du fait que l'Église a introduit cette distinction en vertu d'une faculté reçue du Christ. Il faut se reporter, dans ce cas, aux discussions antérieures à la session du 15 juillet 1563 (Sess. XXIII, c. 6, D 1776) dans laquelle il est dit que la hiérarchie ecclésiastique comporte, par disposition divine, des évêques, des prêtres et des ministres (José María González DEL VALLE, commentaire du canon 1008, dans *Code de droit canonique. Bilingue et annoté…*, p. 876 – cette partie du canon n'a pas été touchée par les modifications apportées au *Code*, en 2009, par Benoît XVI dans le motu proprio *Omnium in mentem*). Ces explications illustrent le caractère difficile ou, en tout cas, subtil de la pensée théologique et des dispositions canoniques qui s'y rapportent.

68 Cette conception des choses, il va de soi, est celle de l'Église catholique. Elle n'est pas nécessairement partagée par toutes les confessions chrétiennes. Certaines d'entre elles, note Philips, ne voient dans l'ordonnancement du ministère « qu'un principe humain d'ordre et de discipline, sans référence aucune à la personne du Christ, et lui dénient donc le caractère d'institution divine. N'oublions pas, poursuit l'auteur, que l'Église catholique reconnaît elle aussi, que bon nombre de grades ou de compétences hiérarchiques secondaires sont de droit purement ecclésiastique » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican…,* t. I, p. 225).

Qu'en est-il maintenant de chacun des ordres constitutifs de la hiérarchie sacrée ? Nous allons considérer, tour à tour, l'origine de l'épiscopat (*A*), du presbytérat (*B*) et enfin, du diaconat (*C*) [69].

A) L'origine de l'épiscopat

Les évêques forment le premier ordre de la hiérarchie ecclésiastique. Ils sont à la base de la structure hiérarchique de l'Église. Le chapitre III de *Lumen gentium* lie, en ce sens, ces deux éléments en intitulant cette partie : « La constitution hiérarchique de l'Église et spécialement l'épiscopat [*De constitutione hierarchica Ecclesiae et in specie de Episcopatu*] ». L'épiscopat est à la fois au fondement et au sommet de l'ordre interne de la hiérarchie ecclésiastique. Le chapitre III de *Lumen gentium*, encore une fois, l'indique en traitant d'abord – et beaucoup plus longuement que les autres ordres d'ailleurs – de l'épiscopat (n^os^ 18-27), ensuite des prêtres (n^o^ 28) et enfin des diacres (n^o^ 29).

L'institution divine de l'épiscopat, quant à elle, est maintes fois soulignée dans les textes conciliaires. Cet ordre se rattache, en premier lieu, à l'institution des « douze », par le Seigneur Jésus, « pour en faire ses compagnons et les envoyer prêcher le royaume de Dieu (*cf. Mc* 3, 13-19 ; *Mt* 10, 1-42) ; à cette institution des apôtres (*cf. Lc* 6, 13), il donna la forme d'un collège, c'est-à-dire d'un groupe stable, et mit à leur tête Pierre, choisi parmi eux (*cf. Jn* 21, 15-17) » (*LG* 19). En second lieu, l'épiscopat est relié à la succession apostolique : « La mission divine confiée par le Christ aux apôtres, affirme *LG* 20a, est destinée à durer jusqu'à la fin des siècles (*cf.* Mt 28, 20) […]. C'est pourquoi les apôtres

---

[69] La tripartition ministérielle, telle que nous la connaissons aujourd'hui, bien que présente aux origines, a connu un développement progressif dans l'histoire. Sur ce plan, écrit Hervé Legrand, « dès le milieu du II^e^ siècle les ministères chrétiens principaux constituent une trilogie ferme : évêque, prêtre, diacre » (Hervé LEGRAND, « C. Sacerdoce ministériel »…, p. 1249). Quant à l'origine divine de cette répartition, il est affirmé dans *LG* 28a que « le ministère ecclésiastique, institué par Dieu [*divinitus institutum*], est exercé dans la diversité des ordres par ceux que déjà depuis l'Antiquité on appelle évêques, prêtres, diacres ». Par ailleurs, note Philips, « [n]ul part le texte [de la Constitution, c.-à-d. *LG*] ne prétend que l'Écriture aurait indiqué explicitement la division classique en trois degrés, l'épiscopat, le presbytérat et le diaconat » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican…,* t. I, p. 360). Congar va dans ce même sens, en soulignant que Vatican II « attribue à Dieu l'institution d'un ministère d'Église relié aux Apôtres et présente la distinction des trois ministères classiques seulement comme un fait remontant à l'Église antique » (Yves CONGAR, « "Jus divinum" »…, p. 117 – ce qui est aussi noté par Hervé LEGRAND, « Ordination / Ordre »…, p. 998).

prirent soin d'instituer, dans cette société hiérarchiquement ordonnée, des successeurs »[70]. Le même document, au paragraphe suivant, poursuit :

> En effet, ils n'eurent pas seulement pour leur ministère des auxiliaires divers, mais, pour que la mission qui leur avait été confiée pût se continuer après leur mort, ils donnèrent mandat, comme par testament, à leurs coopérateurs immédiats d'achever leur tâche et d'affermir l'œuvre commencée par eux, leur recommandant de prendre garde à tout le troupeau dans lequel l'Esprit saint les avait institués pour paître l'Église de Dieu (*cf. Ac* 20, 28). Ils instituèrent donc des hommes, de ce genre, leur donnant pour la suite charge d'ordonner qu'après leur mort des hommes éprouvés recueillent leur ministère. Parmi les différents ministères qui s'exercent dans l'Église depuis les premiers temps, la première place, au témoignage de la Tradition, appartient à la fonction de ceux qui, établis dans l'épiscopat, dont la ligne se continue depuis les origines, sont les instruments de transmission de la semence apostolique. Ainsi, selon le témoignage de saint Irénée, c'est la Tradition apostolique qui se manifeste et se conserve dans le monde entier par ceux que les Apôtres ont faits évêques et par leurs successeurs jusqu'à nous. (*LG* 20b)

Enfin, pour bien marquer l'origine divine de l'épiscopat, il est dit : « C'est pourquoi le saint Concile enseigne que les évêques, en vertu de l'institution divine [*ex divina institutione*], succèdent aux apôtres […] » (*LG* 20c). En dernier lieu, à l'intérieur du collège apostolique, soulignent les textes, Pierre occupe une place et une fonction primatiale. Ce primat de Pierre, et de ses successeurs sur le siège épiscopal de Rome, est lui aussi rattaché à l'institution divine, ce qui est dit de multiples manières à travers les textes du Concile (*cf. LG* 18b, 19a, 20c, 22a, etc.) et de manière plus explicite au second numéro de *Christus Dominus* : « Dans cette Église du Christ, le Pontife romain, comme successeur de Pierre, […], jouit, par institution divine [*ex divina institutione*], du pouvoir suprême, plénier, immédiat, universel pour la charge des âmes ».

---

[70] Gérard Philips note à ce sujet : « La fondation de l'épiscopat comme Collège n'est pas attribuée explicitement à Jésus ; cette affirmation, en effet, ne se retrouve pas comme telle dans le Nouveau Testament. Seul le principe de l'existence de successeurs est hors de conteste » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican…,* t. I, p. 284).

B) L'origine du presbytérat

Les prêtres constituent le second ordre de la hiérarchie ecclésiastique. Qu'en est-il de leur origine ? Jean Rigal décrit ce qui en est. Nous nous limiterons à son propos :

> Trente enseignait, dans sa XXII[e] session, que le Christ, à la dernière Cène, a constitué ou institué les Apôtres prêtres du Nouveau Testament. Le concile n'affirme pas toutefois que le Christ, en cette occasion, a institué le sacrement de l'Ordre, une affirmation qu'on trouvera dans des écrits postérieurs. Vatican II évite soigneusement le problème de l'institution des presbytres par le Christ lui-même : il affirme seulement que « les évêques ont légitimement transmis à divers membres de l'Église, et suivant des degrés divers, la charge de leur ministère » (*LG* 28)[71].

C) L'origine du diaconat

Enfin, que dire du dernier ordre de la hiérarchie ecclésiastique, le diaconat ? Le sujet est traité, entre autres, au numéro 29a de *Lumen gentium*, dont la première phrase est succincte : « Au degré inférieur de la hiérarchie se trouvent les diacres auxquels on a imposé les mains "non en vue du sacerdoce, mais en vue du ministère" ». Jean Rigal, sur cette base, souligne que « [l]e concile s'abstient de donner une interprétation des sources scripturaires : il ne veut pas, notamment, invoquer le récit des Actes des Apôtres (6, 1-6) sur l'institution des Sept[72] ». Pour leur part, les fondements théologiques de l'ordre et du ministère diaconal se trouvent traités ailleurs, nommément dans *SC* 86, *LG* 20c, 28a, 29 et 41d, *OE* 17, *CD* 15a, *DV* 25a, ainsi que dans *AG* 15i et 16a. Nulle part cependant nous ne retrouvons explicitement affirmée l'institution divine du diaconat[73]. Ce qui n'empêche pas de considérer que « sans le diaconat, la hiérarchie ecclésiale est incomplète[74] ».

---

71 Jean RIGAL, *Découvrir les ministères*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001, p. 114-115.

72 Jean RIGAL, *Découvrir les ministères*…, p. 122.

73 La question fut cependant abordée au Concile par le biais de la sacramentalité du diaconat (*cf. LG* 29a et *AG* 16f). À ce sujet, nous verrons les commentaires de la COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, « Le diaconat : évolution et perspectives (2003) »…, p. 366-369.

74 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II[e] concile du Vatican*…, t. I, 375. Un écrit datant du tournant du second siècle l'affirme clairement : « Que tous révèrent les diacres comme Jésus-Christ, comme aussi l'évêque, qui est l'image du Père, et les presbytres comme le sénat de Dieu et comme l'assemblée des apôtres : sans eux on ne peut parler d'Église » (Ignace d'Antioche, Trall. 3, 1, cité dans le *CÉC* n[o] 1554).

*
**

Mis à part l'épiscopat, doit-on conclure que les ordres inférieurs qui lui sont rattachés, nommément le presbytérat et le diaconat, ne sont pas d'institution divine ni de droit divin ? Sans entrer plus avant dans cette question, notons simplement que l'un et l'autre des ordres découlent, chacun à leur manière, de l'ordre épiscopal et du sacrement qui le constitue. Ils lui sont également hiérarchiquement subordonnés. Ajoutons encore que la triade des ordres constituant la hiérarchie ecclésiastique est antique et qu'elle est, au titre du ministère dont ses tenants ont charge, rattachée à une volonté divine (*cf. LG* 28a), sans pour autant que la tripartition classique ne puisse être explicitement basée sur les Écritures. C'est donc en prenant en considération l'ensemble des données que nous avons rapportées qu'il est possible d'attribuer à la hiérarchie ecclésiastique, c'est-à-dire aux évêques, aux prêtres et aux diacres, les qualités d'institution divine et de droit divin, avec toutes les nuances qui s'imposent.

3.2 LA VOCATION

Au thème des origines et des fondements des ordres sacrés, nous devons ajouter une considération supplémentaire qui regarde la notion de « vocation »[75]. En effet, cette notion

---

Néanmoins, l'institution divine du diaconat fut mise en doute dans certains milieux théologiques, avant tout comme durant le Concile (*cf.* COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, « Le diaconat : évolution et perspectives (2003) »…, p. 366-369). En témoigne cette remarque de Karl Rahner, dans l'écrit déjà cité, dont la publication originelle remonte à la période d'avant-Concile : « […] on ne peut pas sérieusement affirmer que toutes les prescriptions de Jésus ou d'un seul apôtre prétendent constituer un droit obligatoire pour tous les temps. […] La manière dont les pleins pouvoirs appartenant essentiellement à l'Église sont répartis précisément dans les ordres, tels qu'ils existent maintenant, n'est assurément pas à considérer comme simplement obligatoire pour tous les temps, même si cette répartition remonte à l'âge apostolique. Par exemple, l'Église pourrait-elle supprimer le diaconat comme degré sacramentel de la hiérarchie *juris divini* ? Si on croit devoir contester cela purement et simplement, on pourrait demander si l'Église n'a pas déjà depuis longtemps entrepris cette suppression, en ce qui concerne non le titre et la fiction juridique, mais la chose, même si elle pense peut-être aujourd'hui de nouveau (dans l'Église latine) à réintroduire le diaconat comme fonction réelle » (Karl RAHNER, « Sur le concept du jus divinum… », p. 16).

75 Sur le concept même de « vocation », à travers ses composantes biblique, historique, théologique, sociologique et psychologique, nous verrons : Carlo CASTAGNETTI, « Vocation », dans Stefano DE FIORES et Tullo GOFFI (dir.), *Dictionnaire de la vie spirituelle,* Paris, Cerf, 1983, p. 1171-1181 ; Gérard LEFEUVRE, « Vocation », dans Gérard MATHON *et al.* (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 15, 1999, col. 1253-1286 ; Simon LÉGASSE, Michel SAUVAGE et André

parle, elle aussi, de l'origine du ministère ordonné et les textes conciliaires[76], en maints endroits et de diverses manières[77], en traitent. Nous allons considérer les trois ordres de la hiérarchie comme un tout, la notion de « vocation » les concernant tous. Nous centrerons notre intérêt sur quatre aspects devant être pris en compte dans l'attribution du concept de « vocation » aux différents grades du ministère ordonné : la vocation ecclésiastique suppose une initiative divine (3.2.1), elle est à situer dans le mystère de l'Église (3.2.2), elle concilie une dimension objective et une dimension subjective (3.2.3), et, enfin, elle se pense à partir et en vue de l'activité missionnaire de l'Église (3.2.4).

3.2.1 La vocation ecclésiastique suppose une initiative divine

Premièrement, la vocation (*vocatio*) au ministère ordonné procède d'une « initiative de Dieu[78] », elle suppose une initiative divine. C'est Lui qui appelle (*vocare*). Cette conception de la vocation, très biblique dans son inspiration, occupe une place centrale dans la pensée conciliaire. Dans *Optatam totius*, par exemple, nous lisons que l'« action concertée de tout

---

GODIN, « Vocation », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. XVI, 1994, col. 1081-1167.

[76] Nous trouvons une présentation sommaire de la notion de « vocation » dans le cadre du concile Vatican II dans Gérard LEFEUVRE, « Vocation »…, col. 1275-1281 (« IV. Le second concile du Vatican »), ainsi que dans Michel SAUVAGE, « Vocation », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. XVI, 1994, col. 1095-1123 (« A. Vatican II et son contexte »). Pour une étude plus élaborée, nous renvoyons à Gérard LEFEUVRE, *La vocation sacerdotale dans le second concile du Vatican*, Paris, Téqui, 1978, 302 p.

[77] La notion de « vocation » possède un large spectre de significations et de désignations. Le terme « *vocatio* », rapporte Lefeuvre, « est employé 116 fois dans l'ensemble des textes conciliaires, avec la répartition suivante : vocation du peuple élu : 2 ; vocation chrétienne : 34 ; vocation sacerdotale : 42 ; vocation religieuse : 30 ; vocation missionnaire : 9 ; vocation humaine : 29 (dans plusieurs textes *vocation* qualifie à la fois la vocation chrétienne, sacerdotale et religieuse). […] On fait les mêmes constatations, poursuit-il, avec le verbe "appeler" : *vocare* [ou *voco*] est employé 113 fois, dont 33 fois pour indiquer une simple dénomination. Autrement, l'appel concerne : le peuple d'Israël (1), l'humanité (12), les baptisés (51), les prêtres, religieux ou missionnaires (28) » (Gérard LEFEUVRE, « Vocation »…, col. 1278). *Cf.* Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II. Concordance, index, listes de fréquence, tables comparatives*, Louvain, Publications du CETEDOC - Université Catholique de Louvain, 1974, p. 711-713.

[78] Gérard LEFEUVRE, « Vocation »…, col. 1253. Traitant plus spécifiquement des vocations au ministère sacerdotal dans *Optatam totius* et *Presbyterorum ordinis*, Gérard Lefeuvre note que « [l]a vocation sacerdotale correspond à une *action particulière* de Dieu. Cela est indiqué par la reprise des notions de "vocation divine" (*vocatio divina* 7 fois auxquelles il faut ajouter 2 fois *vocatio Dei*, 1 fois *in quam vocationem a Deo vocatus est*, 2 fois *divinitus*) et de *germe de vocation* (2 fois) » (Gérard LEFEUVRE, « Vocation »…, col. 1277).

le peuple de Dieu pour cultiver les vocations [*vocationes*] répond à l'action de la Providence divine. C'est cette dernière, poursuit le document, qui choisit [*divinitus electis*] certains hommes pour les faire participer au sacerdoce hiérarchique du Christ et qui leur accorde les dons nécessaires et les aide de sa grâce » (*OT* 2c). *Presbyterorum ordinis* s'inscrit dans cette même ligne en décrivant l'appel du « futur prêtre [*futuri Presbyteri*] » en se référant au récit de l'élection d'Isaïe :

> Les parents, les maîtres et les différents éducateurs doivent faire en sorte que les enfants et les jeunes soient conscients de la sollicitude du Seigneur pour son troupeau, avertis des besoins de l'Église et prêts, si le Seigneur les appelle [*Domino vocanti*], à répondre généreusement avec le prophète : « Me voici, envoie-moi » (*Is* 6, 8). Mais cette voix du Seigneur qui appelle [*vox Domini vocantis*], il ne faut pas s'attendre à ce qu'elle arrive aux oreilles du futur prêtre d'une manière extraordinaire. Il s'agit bien plutôt de la découvrir, de la discerner à travers les signes qui, chaque jour, font connaître la volonté de Dieu aux chrétiens qui savent écouter : c'est à ces signes que les prêtres doivent donner toute leur attention. (*PO* 11b)

La « vocation divine [*vocationem divinam*] » (*OT* 2a), à la façon des « germes [*germina*] » (*OT* 3a et b), demande à être cultivée, afin que les appelés – les textes insistent particulièrement sur les jeunes, tout en n'oubliant pas « ceux qui répondent à la vocation divine parvenus à un âge plus avancé » (*OT* 3b) – puissent la « percevoir [*percipere*] et y répondre de grand cœur » (*OT* 2a).

Contrairement à certains courants issus de la Réforme[79], l'Église catholique situe l'origine du ministère ecclésiastique en amont des conditionnements sociologiques qui, par ailleurs, le déterminent également. Pour reprendre les termes de Gérard Philips,

> [l]'essentiel réside dans le fait que le ministère est un don d'en haut et ne monte pas d'en bas ; au concret, cela signifie que les ministres ne sont pas délégués par le peuple, mais assumés par Jésus dans la mission propre. La communauté, il est vrai, peut intervenir dans le choix et la recommandation d'un candidat,

---

[79] À ce propos, nous verrons la présentation des positions de Luther et de Calvin décrites par Gérard LEFEUVRE, « Vocation »…, col. 1262-1264. Traitant plus spécifiquement de l'insistance de Luther sur le sacerdoce universel de tous les chrétiens, Lefeuvre écrit : « Luther estime, dans son livre *De la captivité babylonienne*, que la distinction entre sacerdoce ministériel et sacerdoce des laïcs est sans fondement. Être croyant, c'est être prêtre du peuple de Dieu ; le prêtre n'est rien d'autre qu'un croyant et le pasteur auquel la communauté confie le ministère de la prédication n'est pas constitué par l'ordination dans un état distinct de celui du laïc. Il ne peut donc y avoir de vocation sacerdotale » (col. 1263).

> mais sa fonction et sa puissance, le ministre les reçoit du Seigneur seul, au profit du peuple, et non par la grâce du peuple (si pareille expression peut se transposer en théologie)[80].

Cette conception des choses influera, comme nous le verrons plus loin, sur la théologie sacramentelle du ministère ordonné. Retenons pour le moment que du point de vue théologique, la primauté de l'appel revient à Dieu[81]. Sans cela il n'y aurait pas lieu de parler, au sens fort du terme, de vocation.

3.2.2 La vocation ecclésiastique demande à être située dans le mystère de l'Église

Deuxièmement, la vocation des clercs demande à être située dans le mystère de l'Église. En effet, il serait erroné de considérer la « vocation divine [*vocationem divinam*] » (*OT* 2c) ou la « vocation sacrée [*vocationem sacram*] » (*LG* 11b)[82] comme un en-soi, indépendant de l'Église. « Cette question, écrit Michel Sauvage, doit être abordée et située en fonction d'un approfondissement ecclésiologique. C'est seulement dans une théologie renouvelée de

---

80 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. I, p. 360.

81 C'est en substance ce qu'affirmaient les travaux de la commission préparatoire au Concile : « La commission décida très vite, écrit Lefeuvre, qu'il fallait s'abstenir de toute définition de la vocation et se borner à une simple description, avec une insistance sur le primat de l'action divine : l'appel d'en haut est antérieur à toute initiative humaine ; l'action de l'Église ne peut qu'aider à sa manifestation (*cf. Prép.* III, II, p. 72-73, n° 4) » (Gérard LEFEUVRE, « Vocation »…, col. 1276).

82 Dans les textes conciliaires, ces deux expressions, ou encore simplement le terme « vocations » – saisi de manière restrictive cependant –, sont souvent employés en référence implicite ou explicite au ministère ordonné ou à la vie religieuse. Il n'est pas toujours indiqué clairement de quelle vocation il s'agit. Dans *OT* 2, par exemple, l'intitulé du numéro indique qu'il est question des « vocations sacerdotales ». Par contre, dans *OT* 2a, à la note n° 30, il est fait référence au problème « des vocations ecclésiastiques et religieuses ». De même, dans *LG* 11b, il est dit que les parents doivent être « pour leurs enfants les premiers hérauts de la foi, au service de la vocation propre de chacun et tout spécialement de la vocation sacrée [*sacram*] ». Gérard Philips, commentant ce passage, dit que « la famille croyante demeure la pépinière la plus riche des vocations humaines généreuses et, plus en particulier, de la vocation au sacerdoce ou à la voie religieuse » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. I, p. 165-166). Plus généralement, à propos de l'usage de la notion de vocation dans les textes conciliaires, nous pouvons observer deux choses. D'une part, même si cette notion est employée de façon large et inclusive pour tous les fidèles, notamment les laïques, elle tend néanmoins à être utilisée et comprise pour désigner plus particulièrement les vocations au ministère ordonné et à la vie religieuse. D'autre part, en raison d'une indistinction dans le vocabulaire ainsi que de présomptions implicites de compréhension, l'interprétation précise du terme « vocation » et la réalité à laquelle il réfère peut parfois être absconse. La clarté requerrait de parler de manière plus précise de vocation au ministère ordonné ou à la vie religieuse ou, le cas échéant, des deux ensemble.

l'Église que les diverses vocations spéciales pourront être situées[83] ». Déjà, les passages que nous avons rapportés plus haut montrent que les textes conciliaires lient inextricablement l'origine divine de la vocation ecclésiastique et le mystère de l'Église dans sa double composante humano-divine. C'est également dans cette optique que nous lisons, dans *Optatam totius*, que « [l]e devoir de cultiver les vocations revient à la communauté chrétienne tout entière, qui s'en acquitte avant tout par une vie pleinement chrétienne » (*OT* 2b). Ce même texte décline ensuite les différents milieux et acteurs qui sont invités à cultiver l'éclosion des vocations sacerdotales : les familles, les paroisses, les maîtres éducateurs, les prêtres et enfin les évêques auxquels il appartient en particulier « d'inciter leur troupeau à promouvoir les vocations » (*OT* 2b). Dans *Presbyterorum ordinis*, il en est même fait un devoir qui, pour les prêtres, « découle de la mission sacerdotale elle-même » (*PO* 11b). Bref, pas plus qu'il ne soit possible de parler, au sens fort, de vocation sans une initiative particulière de Dieu, il n'est pas possible non plus de traiter des vocations au ministère ordonné en dehors du mystère de l'Église.

3.2.3 La vocation ecclésiastique concilie une dimension objective et une dimension subjective

Troisièmement, il ressort des différentes considérations relatives à la notion de « vocation » que cette dernière conjugue deux dimensions : une dimension objective et une autre subjective. L'appel au ministère ecclésiastique procède-t-il de Dieu ou de l'Église, ou encore des deux ensemble ? Il s'agit d'une question complexe qui dans les débats théologiques antérieurs au Concile a donné lieu à des positions variables et parfois polarisées. D'un côté, il y a ceux qui soutiennent que l'appel au ministère ordonné naît du dedans de la personne qui se « sent » appelée par Dieu, au moyen d'une forme

---

[83] Michel SAUVAGE, « Vocation »…, col. 1112. Décrivant la genèse de la doctrine conciliaire sur la vocation, Gérard Lefeuvre écrit : « L'élaboration des textes à présenter à l'assemblée conciliaire s'était faite d'abord en étudiant chaque question pour elle-même, en fonction de la problématique antérieure. La dynamique des travaux conciliaires conduisit, surtout à partir de la deuxième session en 1963, à situer l'ensemble des travaux par rapport au *mystère de l'Église*, en fonction des développements de la constitution *Lumen gentium*. En ce qui concerne la vocation sacerdotale et religieuse on peut donc distinguer, dans les décrets *Presbyterorum ordinis* […], *Optatam totius* […] et *Perfectae caritatis* […], a) une mise au point des conceptions antérieures et b) une mise en perspective dans le mystère de l'Église » (Gérard LEFEUVRE, « Vocation »…, col. 1276-1277).

d'« illumination intérieure[84] », à accomplir ce service dans l'Église[85]. De l'autre côté, il y a ceux qui insistent sur le fait que l'appel aux ordres sacrés provient d'abord et avant tout de l'Église[86]. L'équilibre et la vérité théologique se situent sans doute entre ces positions extrêmes, qui, du reste, ne s'excluent pas nécessairement. De ce point de vue, en suivant la réflexion de Gérard Lefeuvre, nous retrouvons, d'une part, l'épître aux Hébreux, où nous lisons : « Nul ne s'arroge à soi-même cet honneur [du sacerdoce], on y est appelé par Dieu, absolument comme Aaron » (*He* 5, 4). « Ce texte, dit Lefeuvre, deviendra le lieu théologique de la nécessité de la vocation divine pour l'accès à la prêtrise[87] ». D'autre part, il faut penser cette question à partir de la liturgie de l'Église, lieu théologique d'importance,

---

84 Gérard LEFEUVRE, « Vocation »…, col. 1258.

85 Au fil de l'histoire, l'aspect subjectif de la vocation apparaît en filigrane dans les récits personnels et dans les discours théologiques élaborés autour de l'appel au ministère ordonné. À certains moments, toutefois, comme à l'époque moderne, à partir du XVI^e^ siècle, des courants spirituels et théologiques vont accentuer cet aspect. Ignace de Loyola, en léguant ses *Exercices spirituels*, qui insistent entre autres sur la recherche personnelle de sa vocation, laissera non seulement à la Compagnie de Jésus, mais aussi à l'ensemble de l'Église un héritage dont les siècles suivants continueront à porter l'empreinte. *Cf.* Gérard LEFEUVRE, « Vocation »…, col. 1264-1267. À cette même époque et dans la même ligne, sous l'impulsion du concile de Trente ainsi que de l'École française des Bérulle, Olier, Eudes, etc., se développera une conception de la vocation, nommément sacerdotale, impliquant la dimension subjective de l'attrait. « L'attrait, écrit Lefeuvre, apparaît donc d'abord, en tant que désir de vivre dans l'état sacerdotal, comme une marque de vocation sérieuse. La vocation sacerdotale est nettement conçue comme une réalité spirituelle spécifique, la plus haute de toutes les vocations. […] Cette conception de la vocation intérieure, poursuit l'auteur, marque toute la théologie de la vocation dans la grande tradition des séminaires des XVIII^e^ et XIX^e^ s. mais en composant l'examen de l'authenticité de l'attrait avec la considération de l'idonéité et de l'intention droite. Après la Révolution, la restauration des séminaires se fit en France dans la ligne du XVIII^e^ s. et sous influence de la Compagnie de Saint-Sulpice ; la théologie de l'attrait devint peu à peu prépondérante. L'insistance sur la notion d'un attrait perçu à l'intime de l'âme fit que ce dernier finit par être considéré comme le signe principal et presque unique de l'appel divin » (col. 1270). Même si le concile Vatican II, écrit Lefeuvre, a explicitement abandonné l'expression *signes de vocation*, « expression trop obscure pour plusieurs Pères » (col. 1278), si nous la retrouvons néanmoins employée à une occasion, dans *PO* 11b (*signis* et *signa*), passage que nous avons rapporté plus haut.

86 L'un des représentants modernes de ce courant est le chanoine français Joseph Lahitton, réputé pour ses divergences d'opinion avec un autre chanoine, Louis Branchereau, tous deux auteurs d'ouvrages aux titres homonymes, *La vocation sacerdotale* (1896 et 1909). Lahitton, dans sa publication de 1909, attaquait directement ce que Lefeuvre qualifie de « théologie de l'attrait » (col. 1270). Lahitton « affirmait que "la vocation sacerdotale n'existe dans un sujet qu'après qu'elle y a été apportée du dehors par l'appel des légitimes pasteurs de l'Église". Plus tard, dans une édition plus élaborée, il reprenait intégralement ses premières affirmations : "La vocation vient de Dieu par l'évêque, pas d'appel divin à chercher dans le sujet… La vocation en actes, ou l'appel divin, c'est l'évêque qui la défère, qui la donne, qui la crée" » (Gérard LEFEUVRE, « Vocation »…, col. 1273). Sur ce dossier, nous verrons également : Gérard LEFEUVRE, « Un débat sur la vocation sacerdotale. La querelle Lahitton-Branchereau (1909-1912) », dans *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, n^o^ 116-3, 2009, p. 63-78.

87 Gérard LEFEUVRE, « Vocation »…, col. 1256. Le *CÉC*, au numéro 1578, reprend ce passage et souligne que l'accès au ministère ordonné n'est jamais un droit, mais qu'il consiste plutôt en un appel de Dieu, discerné par l'Église, à qui revient la responsabilité et le droit d'appeler quelqu'un à recevoir les ordres.

où les deux aspects, subjectif et objectif, se trouvent intimement liés. En témoigne un passage datant du début du III[e] siècle, par Hippolyte de Rome, rapporté et commenté par Lefeuvre : « "Qu'on ordonne comme évêque celui qui a été choisi par tout le peuple", mais ce sont les évêques qui imposent les mains à celui que le Père lui-même a choisi (Hippolyte de Rome, *La Tradition apostolique, S.C.* 11bis, p. 41 et 43). Il y a correspondance entre le choix du Père et l'élection faite par la communauté[88] ». Nous retrouvons la même idée dans la suite du passage de *OT* 2c que nous avons reproduit plus haut et qui disait, pour commencer, que la culture des vocations répondait à l'action de la Providence divine et que cette dernière choisissait certains hommes pour les faire participer au sacerdoce hiérarchique du Christ. Par la suite, nous pouvons lire : « C'est elle [Providence divine] aussi qui confie aux ministres légitimes de l'Église [c.-à-d. les évêques] la mission, après avoir reconnu leur idonéité, d'appeler et de consacrer au culte de Dieu et au service de l'Église, par le sceau de l'Esprit, les candidats éprouvés qui auront demandé une si grande charge avec intention droite et pleine liberté » (*OT* 2c)[89]. En somme, la dimension subjective de l'appel au ministère ordonné, quoi qu'il en soit de sa nature et de sa

---

88 Gérard LEFEUVRE, « Vocation »…, col. 1257. La *Tradition apostolique*, travail liturgique du prêtre romain Hippolyte, vers 215, est le premier rituel qui nous soit parvenu. Il représente en ses structures fondamentales la forme la plus classique de l'ordination chrétienne. Il a en outre servi de modèle à la réforme liturgique des ordinations après Vatican II. *Cf.* Pontifical de 1968, révisé en 1990 : *Pontifical romain. L'ordination de l'évêque, des prêtres, des diacres* [1990], Paris, Desclée / Mame, 1996, 278 p. ou *Pontificale Romanum. De ordinatione episcopi, presbyterorum et diaconorum. Editio typica altera*, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis / Libreria Editrice Vaticana, 1990, 242 p. Les Legrand et De Clerck se servent de ce document ancien pour présenter la structure et les composantes de l'ordination. *Cf.* Hervé LEGRAND, « Ordination / Ordre »…, p. 996-998 et Paul DE CLERCK, « Ordination. Ordre »…, col. 166-171. Legrand écrit, en outre : « La vocation au ministère ordonné est un appel de Dieu médiatisé par les chrétiens et ceux qui président à l'Église » (Hervé LEGRAND, « Ordination / Ordre »…, p. 997).

89 Nous pouvons encore ajouter une citation de Paul VI, retranscrite en note infrapaginale (n° 66) dans *PO* 11c : « La voix de Dieu qui appelle s'exprime de deux façons différentes, merveilleuses et convergentes ; l'une est intérieure, c'est celle de la grâce, celle de l'Esprit Saint, de l'ineffable attrait intérieur que la voix silencieuse et puissante du Seigneur exerce dans les insondables profondeurs de l'âme humaine ; l'autre est extérieure, humaine, sensible, sociale, juridique, concrète, c'est celle du ministre qualifié de la Parole de Dieu, celle de l'apôtre, celle de la hiérarchie, instrument indispensable, institué et voulu par le Christ comme un véhicule permettant de traduire en langage tombant sous l'expérience le message du Verbe et du précepte divin. C'est ce qu'avec saint Paul enseigne la doctrine catholique : "Comment entendre sans personne qui prêche ?... La foi vient de ce qu'on entend" (Paul VI, Alloc. du 5 mai 1965 : *L'Osservatore Romano*, 6 mai 1965, p. 1) ». Gérard Lefeuvre conclut, à partir de ce passage : « Ainsi est éliminé ce qu'il y avait de manifestement erroné dans les affirmations du chanoine Lahitton » (Gérard LEFEUVRE, « Vocation »…, col. 1278).

préséance, requiert à tout le moins l'acceptation libre et donc subjective de l'ordinand[90]. La dimension objective, quant à elle, demeure une donnée incontournable de la tradition de l'Église, liturgiquement attestée et théologiquement ancrée[91].

3.2.4 La vocation ecclésiastique se pense à partir et en vue de l'activité missionnaire de l'Église

Quatrièmement, la vocation ecclésiastique se pense à partir et en vue de l'activité missionnaire de l'Église. L'adéquation entre vocation et mission est une constante dans les récits bibliques, qu'il s'agisse de vocations collectives ou de vocations individuelles[92]. Il

---

90 La liberté des ordinands est soulignée à plusieurs reprises dans les textes conciliaires. Dans *PO* 11b, par exemple, à propos de la promotion des vocations presbytérales par les prêtres eux-mêmes, il est dit : « Et si, après mûre réflexion, ils [les prêtres] jugent certains jeunes ou déjà adultes, capables de remplir ce grand ministère, ils les aideront, sans craindre les efforts ni les difficultés, à se préparer comme il convient jusqu'au jour où, dans le respect total de leur liberté extérieure et intérieure, ils pourront être appelés par les évêques ». Par ailleurs, le passage de *OT* 2c que nous avons cité plus haut pose problème au théologien. En effet, les ordinands peuvent-ils être considérés comme des « candidats [*candidatos*] », ainsi qu'il est écrit ? Et peuvent-ils, théologiquement parlant, « demander » l'ordination ? C'est en 1930 qu'une instruction de la Congrégation des sacrements prescrivit aux ordinands majeurs « de signer une déclaration attestant de la complète liberté de leur démarche : "Au moment de recevoir l'ordination et après y avoir réfléchi en présence de Dieu, j'atteste sous serment que je demande à recevoir cet ordre de mon plein gré ; sans y être poussé par une quelconque pression, violence ou crainte, mais que je le veux d'une liberté pleine et entière, ayant éprouvé avec certitude que j'étais vraiment appelé par Dieu" » (Gérard LEFEUVRE, « Vocation »…, col. 1274). Hervé Legrand pose ainsi la question : « La vocation au ministère : régime de la candidature ou du consentement ? » (p. 884). Le théologien note que « dans l'Église ancienne, la vocation au ministère, considérée comme venant de Dieu, coïncidait avec l'élection par l'Église. Le régime actuel de la candidature était inconnu et l'on ordonnait légitimement prêtres et évêques contre leur gré (Congar 1966). […] Le vocabulaire courant ("avoir la vocation", "se faire prêtre"), tout comme le vocabulaire du *CIC*, qui désigne régulièrement les ordinands comme candidats, témoigne ainsi d'une subjectivation peu traditionnelle – médiévale et surtout moderne – de la vocation au ministère ordonné » (Hervé LEGRAND, « Ministère […] B. Théologie historique et systématique », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 884-885). Sur cette question nous verrons également : Hervé LEGRAND, « La théologie de la vocation aux ministères ordonnés : vocation ou appel ? », dans *La vie spirituelle*, t. 152, n° 729, décembre 1998, p. 621-640, ainsi que Hervé LEGRAND, « II. La réalisation de l'Église en un lieu », dans Bernard LAURET et François REFOULÉ, *Initiation à la pratique de la théologie,* t. III : Dogmatique 2, Paris, Cerf, 1983, p. 246-250 (« 2. La vocation au ministère ordonné »).

91 Du point de vue de la liturgie, il est clair qu'il n'y a pas de candidature, mais plutôt un choix ou une élection qui s'exprime notamment lors du rite de présentation du « prêtre choisi pour l'épiscopat », aussi appelé « ordinand », « évêque élu » ou simplement « l'élu » (*Pontifical romain*…, nos 31-37, p. 28-29), ainsi que dans la présentation des « candidats » – le terme est employé, aux côtés de celui d'« ordinands » – à l'ordination presbytérale et diaconale (*Pontifical romain*…, nos 146-149, p. 111-113 et nos 221-226, p. 164-166).

92 Sur ce plan, nous verrons : Simon LÉGASSE, « Vocation […] I. Écriture Sainte », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne,

n'y a point d'appel, souligne Lefeuvre, si ce n'est pour une mission[93]. Il n'en est pas autrement pour les vocations ministérielles dans les textes du Concile. De ce point de vue, affirme Gilles Routhier, traitant plus particulièrement de la vocation au presbytérat, « Vatican II nous donne des indications sûres[94] ». Le théologien attire notamment l'attention sur les termes choisis dans l'intitulé du chapitre I du décret *Presbyterorum ordinis*, libellé « Le presbytérat dans la mission de l'Église [*Presbyteratus in missione Ecclesiae*] », et la place que ce chapitre occupe dans l'ensemble de la structure du décret, avant de traiter du ministère (chapitre II) et de la vie (chapitre III) des prêtres. Nous rapportons *in extenso* les propos de Routhier :

> Cette mise en avant de la mission de l'*Ecclesia*, au moment où l'on commence à traiter du presbytérat représente bien un renversement de perspective – certes moins important que l'insertion du *De populo Dei* au début de *Lumen gentium* – mais un renversement de perspective, conséquent au mûrissement des idées au cours des travaux conciliaires, dont il nous faut prendre acte. On n'est pas là en présence de coïncidences fortuites, mais de décisions conscientes.
>
> Un premier schéma, intitulé *Schema decreti de clericis* abordait la question de manière absolue, en ne situant pas le prêtre, son ministère et sa vie, en prenant pour point de départ la mission de l'Église. Le point de départ était plutôt, comme l'indiquait le titre du premier chapitre, *De vitae sacerdotalis perfectione*, le sacerdoce conçu comme un état de perfection pour le prêtre. Dans le cas de *Presbyterorum ordinis*, après quelques discussions, dont l'une à propos de la perspective d'ensemble du schéma et dans laquelle il faut ranger l'intervention de Mgr Sartre critiquant les documents antérieurs, leur reprochant de ne pas marquer le lien entre l'*Ecclesia* et les presbytres, on propose une refonte qui doit « prendre comme point de départ la mission de toute l'Église » (*Documentation catholique* 1436 (1964), col. 1491).
>
> En réponse au *modus* d'un Père qui ne voulait pas adopter cette nouvelle perspective, la commission compétente, explicite sa position en ces termes : « Le plan restera ce qu'il est. S'il est exact que les fonctions des prêtres doivent être comprises dans la mission de l'Église, ce qu'il faut dire et ce qui est dit de la vie des prêtres, ne se comprend également que dans la mission de l'Église ; c'est pourquoi, avant de pouvoir traiter des fonctions et du ministère, puis de la vie

---

t. XVI, 1994, col. 1081-1092 ; Gérard LEFEUVRE, « Vocation »…, col. 1253-1257 (« I. Données scripturaires »).

93 Gérard LEFEUVRE, « Vocation »…, col. 1254.

94 Gilles ROUTHIER, « Pour un renouveau de la mission, relancer l'interpellation vocationnelle », dans *Jeunes et vocations*, nº 108, février 2003, p. 127.

> des prêtres, le décret traite de la nature du presbytérat, c'est-à-dire du presbytérat dans la mission de l'Église » (Commission, VII, *modus* 3, cité par R. Wasselynck, *Les prêtres : élaboration du décret de Vatican II. Histoire et genèse des textes conciliaires*, Paris, Desclée et Cie, 1968, p. 38). On le voit, à la lumière des débats et des discussions en assemblée et en commission, l'option de penser le presbytérat dans la mission de l'Église n'est pas un énoncé accidentel. On est donc fondé d'en tirer ici un enseignement[95].

Ce qui est dit là au sujet du presbytérat vaut également, sinon plus même pour l'épiscopat, de même que pour le diaconat. Il n'y a pas, affirme Routhier, « de vocation absolue, détachée de l'Église, de ses défis et de son développement. [...] On n'appelle donc pas *in abstracto*, mais en fonction des défis ecclésiaux et des interpellations d'une société[96] ».

---

[95] Gilles ROUTHIER, « Pour un renouveau de la mission… », p. 127-128. Les propos développés par l'auteur sont substantiellement repris et développés dans son article : Gilles ROUTHIER, « L'écho de l'enseignement de Vatican II sur le presbytérat dans la situation actuelle [Partie I] »…, p. 86-112 et Gilles ROUTHIER, « L'écho de l'enseignement de Vatican II sur le presbytérat dans la situation actuelle [Partie II] », *Revue théologique de Louvain*, t. 41, fasc. 2 (avril-juin), 2010, p. 161-179.

[96] Gilles ROUTHIER, « Pour un renouveau de la mission… », p. 130. Cette question touche, entre autres, aux ordinations dites « absolues », c'est-à-dire d'ordination d'évêques non destinés à occuper un siège. Proscrites au concile de Chalcédoine, en 451, qui avait frappé de nullité toute ordination de prêtre ou de diacre qui ne serait pas faite pour une Église concrète (can. 6), cette pratique fut graduellement restaurée à partir à partir du XIII^e^ siècle (Innoncent III, en 1198, sera le premier à contrevenir à cette disposition ignorée durant tout le premier millénaire). « Le sens de cette disposition, explique Legrand, est clair : l'ordination concerne d'abord l'Église et non la personne ordonnée ; le pouvoir reçu n'est pas personnel mais lié à la charge reçue, même si l'une des fins de l'épiclèse est de rendre la personne apte à cette charge » (Hervé LEGRAND, « Ordination / Ordre »…, p. 997). Cette pratique est encore courante de nos jours, comme en témoigne le canon 376 du *CIC* : « Sont appelés *diocésains* les Évêques auxquels est confiée la charge d'un diocèse ; *titulaires* les autres évêques ». *Cf.* Hervé LEGRAND, « Ordination / Ordre »…, p. 997 et 999 ; Hervé LEGRAND, « Ministère […] B. Théologie historique et systématique »…, p. 885 ; Yves CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale*, Paris, Cerf, coll. « Théologies sans frontières », n^o^ 23, 1971, p. 123-140 ; Henri BOURGEOIS, Bernard SESBOÜÉ et Paul TIHON, *Les signes du salut (XII^e^-XX^e^ siècle). Sacrements et Église, Vierge Marie*, Paris, Desclée, coll. « Histoire des dogmes », t. III, 1995, p. 185-186 ; Gilles ROUTHIER, « L'écho de l'enseignement de Vatican II sur le presbytérat dans la situation actuelle [Partie I] »…, p. 88, 99 et 100 – ce dernier mentionne également les ordinations « *ad missam* ». « L'Église n'ordonne que pour le ministère effectif de l'Évangile, commente Borras ; autrement dit, une ordination n'a de sens que pour l'exercice du ministère auquel elle habilite. L'Église, en principe, n'ordonne pas ses enfants pour leur sanctification personnelle – le baptême suffit largement à cet effet ! –, mais pour la sanctification de toute l'Église qui prend corps en ce monde dans l'attente de sa pleine réalisation eschatologique » (Alphonse BORRAS, « Ordre et juridiction : les enjeux actuels de l'histoire d'une distinction. À propos d'un ouvrage récent [L. Villemin, *Pouvoir d'ordre…*] », *Revue théologique de Louvain*, n^o^ 35, 2004, p. 507-508).

4. NATURE

Dans notre description de l'état des clercs, nous allons maintenant porter notre attention sur la nature de cet état. Deux aspects seront considérés : d'abord, l'aspect théologique, nommément la base sacramentelle qui est sous-jacente à l'état clérical (4.1), ensuite, l'aspect canonique, c'est-à-dire la forme juridique qu'il revêt, cadre dans lequel nous présenterons les quatre grandes marques canoniques caractérisant l'état clérical tout comme, du reste, l'ensemble des états dans l'Église (4.2).

4.1 ASPECT THÉOLOGIQUE

La dimension théologique de l'état clérical repose principalement sur le sacrement de l'Ordre qui institue les fidèles concernés dans l'ordre des diacres, des presbytres et des épiscopes. De ce point de vue, quatre éléments doivent être pris en compte et exposés. Pour commencer, nous dirons un mot sur le sacrement de l'Ordre (4.1.1), ensuite, nous en viendrons à présenter une série de trois traits relatifs à l'état clérical envisagé du point de vue de l'ordination sacramentelle : le sacrement de l'Ordre est constitué de trois degrés (4.1.2), il confère des charges, des offices ou des fonctions propres aux trois ordres du ministère ecclésiastique (4.1.3), et enfin, il donne une grâce et comporte un pouvoir pour qui le reçoit (4.1.4).

4.1.1 Le sacrement de l'Ordre

L'état des clercs comporte, à sa base, un sacrement spécifique, le sacrement de l'Ordre (*Sacramentum Ordinis*)[97]. À son origine, dans l'antiquité romaine, le terme « *ordo* » désignait un corps constitué au sens civil, surtout le corps de ceux qui gouvernent. Dans ce cadre, le terme « *ordinatio* » désignait l'intégration dans un « *ordo* ». Le concept civil d'« *ordo* » a ensuite été repris par l'Église au sein de laquelle nous retrouvons des

---

[97] Sur le sacrement de l'Ordre, la liturgie d'ordination ainsi que sur l'ordre des clercs, nous renvoyons à Hervé LEGRAND, « Ordination / Ordre »…, p. 996-999, à Paul DE CLERCK, « Ordination. Ordre »…, col. 162-206 ainsi qu'au *Pontifical romain. L'ordination de l'évêque, des prêtres, des diacres…,* 278 p.

> corps constitués que la Tradition […] appelle dès les temps anciens du nom de *taxeis* (en grec), d'*ordines* : ainsi la liturgie parle de l'*ordo episcoporum*, de l'*ordo presbyterorum*, de l'*ordo diaconorum*. D'autres groupes reçoivent aussi ce nom d'*ordo* : les catéchumènes, les vierges, les époux, les veuves… L'intégration dans un de ces corps de l'Église se faisait par un rite appelé *ordinatio*, acte religieux et liturgique, qui était une consécration, une bénédiction ou un sacrement. Aujourd'hui, le mot *ordinatio* est réservé à l'acte sacramentel qui intègre dans l'ordre des évêques, des presbytres et des diacres […][98].

Le sacrement de l'Ordre, pour les trois ordres réunis, comporte deux rites essentiels et centraux : l'imposition des mains, formant la matière du sacrement, et les paroles consécratoires, portant aussi le nom de prière d'ordination, en constituant la forme[99]. Ces gestes anciens, dont témoigne la *Tradition apostolique* d'Hippolyte de Rome, sont toujours en usage dans les rites d'ordination que nous retrouvons dans le Pontifical romain subséquent au concile Vatican II. Dans le cas des évêques,

> selon l'usage transmis depuis l'antiquité, l'évêque célébrant principal s'adjoindra au moins deux autres évêques pour célébrer l'ordination. Il convient hautement que tous les évêques présents prennent part à l'élévation d'un nouvel élu au ministère du sacerdoce suprême (*cf. LG* 22) en lui imposant les mains, en prononçant la partie de la prière d'ordination qui leur revient et en le saluant par un baiser fraternel. De cette façon, le caractère collégial de l'ordre épiscopal est signifié dans l'ordination même de chaque évêque[100].

Dans le cas de l'ordination des prêtres, « [c]'est l'évêque qui est le ministre de l'ordination (*cf. LG* 26). […] Les prêtres qui sont présents à la célébration de l'ordination imposent les mains aux candidats avec l'évêque "en raison de l'esprit commun et semblable du

---

98 *CÉC*, n° 1537-1538. Au sujet du vocabulaire employé, Paul De Clerck écrit : « Quant aux termes *ordinare*, *consecrare*, *benedicere*, l'usage ancien ne faisait guère de différence entre eux. Les Sacramentaires romains utilisent *consecratio* et *benedictio* pour désigner la prière d'ordination […]. Mais à la longue, *ordinare* et *ordinatio* vont éliminer leurs synonymes et devenir les termes techniques de l'*ordo* sacramentel. Dans les siècles récents, on parlait habituellement de l'ordination d'un prêtre et d'un diacre, mais de la consécration d'un évêque. Le Pontifical de 1968 porte *De ordinatione diaconi, presbyteri et episcopi* ; le vocable "ordination" a été retenu pour souligner la cohérence théologique du sacrement de l'"ordre" ; de plus, l'identité du vocabulaire, utilisé pour les trois ordres, en manifeste l'unité profonde » (Paul DE CLERCK, « Ordination. Ordre »…, col. 165). L'expression « sacre épiscopal » se rencontre également (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. I, p. 260).

99 *Cf. LG* 21b ; *Pontifical romain*…, n° 6-7, p. 16.

100 *Pontifical romain*…, n° 16, p. 24.

presbyterium" (Hippolyte de Rome, *Tradition apostolique*, 8)[101] ». Tandis que pour les diacres, « [c]'est l'évêque qui est le ministre de l'ordination. […] Des diacres interviennent dans la célébration de l'ordination en revêtant les ordonnés des vêtements diaconaux. […] Les diacres ou au moins quelques-uns d'entre eux saluent par un baiser fraternel les nouveaux ordonnés, en signe de leur accueil dans le diaconat[102] ». L'Ordre institue donc sacramentellement l'ordonné dans son ordre respectif. À partir de l'ordination diaconale, il reçoit le statut canonique et le titre de clerc. Tout clerc est également incardiné soit dans une Église particulière (diocèse ou équivalent), soit au sein d'une prélature, d'un institut ou d'une société canonique, du moment de sa première ordination[103].

4.1.2 Les trois degrés du sacrement de l'Ordre

L'état clérical, basé sur la réception du sacrement de l'Ordre, comporte une série de traits qu'il importe de mettre en relief. Le premier des trois traits annoncés regarde les trois degrés du sacrement de l'Ordre. En effet, tout en demeurant un sacrement unique, il est constitué de « degrés » qui correspondent à chacun des trois ordres de la hiérarchie ecclésiastique. C'est ce que nous trouvons exprimé dans *LG* 28a :

> Le Christ, que le Père a consacré et envoyé dans le monde (*Jn* 10, 36), a fait les évêques successeurs des Apôtres et, par ces Apôtres eux-mêmes, participants de sa consécration et de sa mission. À leur tour, les évêques ont transmis

---

101 *Pontifical romain…*, n° 105, p. 82.

102 *Pontifical romain…*, n° 180, p. 136.

103 *Pontifical romain…*, n° 176, p. 135 : « Par l'ordination diaconale, on acquiert le statut de clerc et l'incardination dans un diocèse ou une prélature personnelle ». Les implications pastorales rattachées à l'incardination des clercs sont énoncées dans *CD* 6 et 28-29, ainsi que *PO* 10. Tandis que les principes canoniques encadrant l'incardination se trouvent énoncés aux canons 265-272 du *CIC*. Les deux premiers canons de ce chapitre sont particulièrement éclairants sur ce thème : « Tout clerc doit être incardiné dans une Église particulière ou à une prélature personnelle, à un institut de vie consacrée ou une société qui possède cette faculté, de sorte qu'il n'y ait absolument pas de clercs acéphales ou sans rattachement » (can. 256) et « § 1. Par la réception du diaconat quelqu'un devient clerc et est incardiné dans l'Église particulière ou à la prélature personnelle pour le service de laquelle il est ordonné. § 2. Le membre profès de vœux perpétuels dans un institut religieux ou celui qui est incorporé définitivement dans une société de vie apostolique cléricale est incardiné comme clerc dans cet institut ou cette société par la réception du diaconat, à moins qu'en ce qui regarde les sociétés les constitutions n'en décident autrement. § 3. Le membre d'un institut séculier est incardiné dans l'Église particulière pour le service de laquelle il est ordonné par la réception du diaconat, à moins que, en vertu d'une concession du Siège Apostolique, il ne soit incardiné à l'institut lui-même » (can. 266).

> légitimement dans l'Église la charge de leur ministère selon divers degrés [*vario gradu*] à divers sujets. C'est ainsi que le ministère ecclésiastique, institué par Dieu, est exercé dans la diversité des ordres par ceux que déjà depuis l'Antiquité on appelle évêques, prêtres, diacres.

Ce passage nous rend attentif à une conception centrale du sacrement de l'Ordre et conséquemment du ministère ecclésiastique. Chronologiquement, la séquence normale des ordinations consiste à entrer dans la cléricature par l'ordination au diaconat, puis à passer du diaconat au presbytérat, puis du presbytérat à l'épiscopat[104]. Une telle séquence pourrait faire croire, ou même donner lieu, à une ascension promotionnelle au sein de la hiérarchie ecclésiastique. Or, théologiquement, la logique est inversée : elle suit un ordre descendant. En effet, alors que dans le projet primitif de *Lumen gentium*, en 1962, il était encore question « De l'épiscopat comme degré suprême du sacrement de l'ordre et du sacerdoce[105] », cette terminologie va graduellement faire place à une formulation différente. Au numéro 21 de *Lumen gentium*, où est posé le principe de la sacramentalité de l'épiscopat comme ordre distinct du presbytérat[106], nous lisons : « Le saint Concile enseigne que, par la consécration épiscopale, est conférée la plénitude du sacrement de l'Ordre [*plenitudinem conferri sacramenti Ordinis*], que la coutume liturgique de l'Église et la voix des saints Pères désignent en effet sous le nom de sacerdoce suprême, la réalité totale du ministère sacré » (*LG* 21a). Il est noter que dans le chapitre III de *Lumen gentium*, traitant de la constitution hiérarchique de l'Église et spécialement de l'épiscopat, les numéros 18 à 27 parlent prioritairement des évêques. Par la suite, il est question des prêtres, au numéro 28, puis des diacres, au numéro 29. Gérard Philips commente cela :

---

104 À ce propos, Gérard Philips note que l'histoire « connaît tout une série de fidèles non encore prêtres, ayant reçu directement le sacre épiscopal. […] À Rome, explique-t-il, on connaît plusieurs papes ayant accédé de plain-pied du diaconat à la charge suprême. Dans les interrogatoires à faire subir au candidat, les livres liturgiques du X^e^ siècle lui demandent s'il est diacre ou prêtre et depuis quand il exerce ces ordres. On est en possession de la liste complète des ordres reçus par Jean XIII (965-972) et on peut y constater que du diaconat il passe directement à l'épiscopat. Un siècle après, le presbytérat n'est plus jamais omis » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican…,* t. I, p. 254).

105 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican*…, t. I, p. 14.

106 Sur ce thème, nous renvoyons au commentaire d'époque de Joseph LÉCUYER, « L'épiscopat comme sacrement », dans Guilherme BARAÚNA et Yves M.-J. CONGAR (dir.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », n^o^ 51c, tome III, 1966, p. 740-762.

> Cet ordre illustre parfaitement la ligne maîtresse de la doctrine proclamée. Il ne faut pas voir dans l'épiscopat l'échelon suprême auquel les clercs inférieurs essaient de s'élever par degrés, mais bien plutôt le sacrement plénier auquel le Seigneur, par le truchement de son Église, associe partiellement les autres ministres, assurant ainsi aux évêques une collaboration précieuse. Une fois de plus, l'inversion se justifie : c'est de là-haut que tout descend, comme c'est le cas de la Jérusalem céleste (Apoc. 21, 2), la libre Jérusalem d'en haut (Gal. 4, 26), ou de tout autre mystère[107].

C'est dans cette perspective qu'il faut considérer les degrés du sacrement de l'Ordre ainsi que l'ordre hiérarchique établi entre les évêques, les prêtres et les diacres. Sur ce plan, dans *LG* 20b, il est précisé que « [p]armi les différents ministères qui s'exercent dans l'Église depuis les premiers temps, la première place [*praecipuum locum*], au témoignage de la Tradition, appartient à la fonction de ceux qui, établis dans l'épiscopat, dont la ligne se continue depuis les origines, sont les instruments de transmission de la semence apostolique ». C'est dans un second temps, à partir et sur la base de l'épiscopat, que doivent être situés les deux autres ordres donnés à l'évêque pour l'aider dans l'exercice du « ministère de la communauté » (*LG* 20c). Les prêtres, considérés comme « second ordre[108] », « [t]out en n'ayant pas la charge suprême du pontificat et tout en dépendant des évêques dans l'exercice de leurs pouvoirs » sont unis à ces derniers « dans la dignité sacerdotale » (*LG* 28a). Ils participent, « à leur niveau de ministère [*in suo gradu ministerii*], de la charge de l'unique Médiateur qui est le Christ (1 *Tm* 2, 5) » (*LG* 28a). Ils sont aussi présentés comme les « [c]oopérateurs avisés de l'ordre épiscopal [*ordinis Episcopalis providi cooperatores*] dont ils sont l'aide et l'instrument [*adiutorium et organum*] » (*LG* 28b) et « [e]n raison de cette participation au sacerdoce et à la mission de leur évêque, les prêtres doivent reconnaître en lui leur père et lui obéir respectueusement » (*LG* 28b). Les diacres, pour leur part, sont situés au « degré inférieur [*gradu inferiori*] de la hiérarchie » (*LG* 29a), ils sont ordonnés « "non pas en vue du sacerdoce, mais en vue du

---

107 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. I, p. 223.

108 Le terme « second ordre » est employé dans la note infrapaginale afférente au chapitre 28a de *LG* : « *Cf.* Innocent I^er, *Epist. ad Decentium* : PL 20, 554 A ; Mansi 3, 1029 ; Denz. 98 (215) : "Tout en appartenant au sacerdoce au titre du second ordre, les prêtres n'ont pas la charge suprême du pontificat" – Saint Cyprien, Épître 61, 3 : CSEL (Hartel), p. 696 ».

ministère" » (*LG* 29a), et, recevant de l'évêque seul l'imposition des mains[109], ils en deviennent les aides (*LG* 20c) et « servent le peuple de Dieu en communion avec l'évêque et son presbyterium » (*CD* 15a ; *cf*. *LG* 29a).

4.1.3 L'ordination confère des charges, des offices ou des fonctions propres aux trois ordres du ministère ecclésiastique

Le second trait caractérisant l'état clérical se rattache au fait que l'ordination, pour chacun des degrés, confère des charges (*munera*), des offices (*officia*) ou des fonctions (*munera)* assumés différemment selon les trois ordres du ministère ecclésiastique (*ministerium ecclesiasticum*)[110]. Le point de départ et le fondement des différentes fonctions exercées par

---

[109] L'imposition des mains par l'évêque seul signifie que le diacre est spécialement rattaché à ce dernier dans les tâches de sa « diaconie » (*CÉC*, nº 1569). À ce propos, souligne Legrand, « [l]e diacre semble plus directement choisi par l'évêque, parce qu'il est un collaborateur encore plus proche que le prêtre. La *Tradition apostolique* (8) prescrit que seul l'évêque lui impose les mains "parce qu'il n'est pas ordonné au sacerdoce mais au service de l'évêque pour faire ce que celui-ci indique", et encore qu'"il ne fait pas partie du conseil du clergé, mais signale à l'évêque ce qui est nécessaire" » (Hervé LEGRAND, « Ordination / ordre »…, p. 998). Le théologien précise encore : « Le ministère des diacres, qui a son propre fondement, fait d'eux les collaborateurs-nés des évêques, puisqu'en termes doctrinaux ils ne sont pas les auxiliaires des prêtres » (Hervé LEGRAND, « Diacre »…, p. 385 ; *cf.* Hervé LEGRAND, « II. La réalisation de l'Église en un lieu »…, p. 233-234). Ce qui ne les empêche pas – au contraire – d'assurer une collaboration fraternelle avec les prêtres (*cf. LG* 20 et 29).

[110] Les significations des termes « *munus* » et « *officium* » se recoupent. « *Munus* » désigne un devoir, une obligation, une charge, un travail, une occupation, un service, un office ou encore une fonction publique (Eugène BENOIST et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français,* nouvelle éd. [11e éd.] entièrement refondue et revue, Paris, Librairie Garnier Frères, 1934 [?], p. 938 ; Henri BORNECQUE et Fernand CAUËT, *Le dictionnaire latin-français*…, p. 310). « *Officium* », pour sa part, désigne un travail, un office, un service, un devoir, une charge, un rôle, une obligation ou une fonction (Eugène BENOIST et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français*…, p. 1003 ; Henri BORNECQUE et Fernand CAUËT, *Le dictionnaire latin-français*…, p. 329). Au sein des textes conciliaires, nous retrouvons variablement employés ces deux termes. Ils sont traduits en français, souvent de manière interchangeable, par les termes charge, office et fonction. Tenter de définir et de distinguer entre elles ces notions s'avère un exercice difficile. Dans l'ouvrage de Jean WERCKMEISTER, *Petit dictionnaire de droit canonique,* Paris, Cerf, 1993, le terme « charge (*munus*) » (p. 53) renvoie directement au terme « fonction (*munus*) » (p. 105), à propos duquel il est écrit : « Le mot *munus*, qu'on traduit par "fonction", par "charge", ou parfois par "mission", désigne une responsabilité publique de l'Église (mission que l'Église assume dans le monde) ou dans l'Église (fonction que les chrétiens assument dans l'Église). […] Les *munera* stables s'appellent des offices » (p. 105), tandis que l'« office ecclésiastique (*officium ecclesiasticum*) » (p. 146) est à son tour défini comme une « charge (*munus*) constituée dans l'Église de façon stable en vue d'une fin spirituelle (can. 145) » (p. 146). Pour ce qui est de la notion de « ministère (*ministerium*) », Werckmeister la définit en tant que « [f]onction exercée dans l'Église, et dont la capacité à l'exercer provient soit du baptême et de la confirmation (ministères communs ou laïques), soit de l'ordre (ministères ordonnés ou sacrés) ». Par ailleurs, ajoute-t-il, « [l]es mots "ministère", "fonction", "charge" sont mal définis : une commission a été créée pour clarifier ces notions (*Christifideles laici*, 23) » (p. 138-139). Sur la notion de « ministère », on se reportera à Maurice CARREZ et Hervé LEGRAND,

les ministres sacrés se rattachent aux trois fonctions (*tria munera*) du Christ : fonction sacerdotale (*munus sanctificandi*), prophétique (*munus docendi*) et royale (*munus regendi*)[111]. Considérons brièvement la charge confiée aux évêques (4.1.3.1), celle qui revient aux prêtres (4.1.3.2) et enfin, la charge propre aux diacres (4.1.3.3).

4.1.3.1 LA CHARGE DES ÉVÊQUES

Dans le cas des évêques[112], il est dit, dans *LG* 21b, que « [l]a consécration épiscopale, en même temps que la charge de sanctification [*sanctificandi*], confère aussi les charges d'enseigner [*docendi*] et de gouverner [*regendi*] ». En raison de leur consécration, est-il écrit plus loin, « les évêques, d'une façon éminente et patente, tiennent la place du Christ lui-même, Maître [*Magistri*], Pasteur [*Pastoris*] et Pontife [*Pontificis*] » (*LG* 21b). Cela dit, il est spécifié dans *LG* 25a, que « [p]armi les charges principales des évêques, la prédication de l'Évangile est première ». Ce même numéro précise qu'au titre de leur consécration, les évêques sont « les hérauts de la foi, amenant au Christ de nouveaux disciples » et qu'ils sont « les docteurs authentiques, c'est-à-dire pourvus de l'autorité du Christ, prêchant au peuple qui leur est confié la foi qui doit régler leur pensée et leur conduite, […] attentifs à écarter toutes les erreurs qui menacent leur troupeau (*cf.* 2 Tm 4, 1-4) ». À cette fonction première d'enseignement, s'ajoute la fonction de sanctification des évêques, qui, dans *LG* 26a, est ainsi présentée : « L'évêque, revêtu de la plénitude du sacrement de l'Ordre, porte "la responsabilité de dispenser la grâce du suprême sacerdoce", en particulier dans l'Eucharistie […] ». Dans cette même ligne, dans *LG* 26c, la fonction épiscopale comprend également, outre le ministère de la Parole, celui des sacrements : le baptême, dont ils règlent la célébration, la confirmation, dont ils sont les ministres originaires, les saints ordres, qu'ils sont habilités à donner, la pénitence, dont ils règlent la discipline et la liturgie, surtout l'eucharistie, dont il était question au début de ce numéro.

« Ministère », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 881-886.

111 *Cf. LG* 31a ; *CIC* can. 204, § 1.

112 Sur ce thème, nous verrons les commentaires d'époque de Joseph LÉCUYER, « La triple charge de l'évêque », dans Guilherme BARAÚNA et Yves M.-J. CONGAR (dir.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 51c, tome III, 1966, p. 891-914.

Enfin, les évêques ont pour troisième fonction le gouvernement des « Églises particulières qui leur sont confiées » et qu'ils sont chargés de diriger « comme vicaires et légats du Christ » (*LG* 27a).

4.1.3.2 LA CHARGE DES PRÊTRES

Les prêtres, quant à eux, exercent une « charge participée[113] » par rapport aux évêques, qui détiennent la plénitude du sacrement de l'Ordre, et ils leur sont subordonnés dans l'exercice des fonctions qui leur sont imparties (*cf. LG* 28b, 41c ; *CD* 15a). Au degré second qui est le leur, la tâche des prêtres est analogue à celle des évêques : « tout en dépendant des évêques dans l'exercice de leurs pouvoirs, les prêtres leur sont cependant unis dans la dignité sacerdotale ; et par la vertu du sacrement de l'Ordre, à l'image du Christ prêtre suprême et éternel (He 5, 1-10 ; 7, 24 ; 9, 11-28), ils sont consacrés pour prêcher l'Évangile et pour être les pasteurs des fidèles et célébrer le culte divin en vrais prêtres du Nouveau Testament » (*LG* 28a). À l'instar des évêques, la prédication de l'Évangile occupe la première place. Au chapitre II du décret *Presbyterorum ordinis*, sur le ministère des prêtres (*Presbyterorum Ministerium*) et plus spécifiquement sur leurs fonctions (*Presbyterorum munera*), les prêtres sont d'abord présentés comme les ministres de la Parole de Dieu qui, « comme coopérateurs des évêques, ont pour premier devoir d'annoncer l'Évangile à tous les hommes » (*PO* 4a). La tâche de gouverner vient immédiatement après, du moins dans l'extrait rapporté ci-haut[114]. *Presbyterorum ordinis* reporte cette fonction en troisième place, présentant les prêtres comme chefs du Peuple de Dieu : « Exerçant, pour la part d'autorité qui est la leur, la charge du Christ Tête et Pasteur, les prêtres, au nom de l'évêque, rassemblent la famille de Dieu, fraternité qui n'a qu'une âme, et par le Christ dans

---

113 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. I, p. 267.

114 Philips souligne que l'ordre d'énumération des fonctions que nous retrouvons dans l'extrait cité de *LG* 28a peut étonner. « Cette disposition peu ordinaire, écrit-il semble en relation avec la description des missions sacerdotales dans le Nouveau Testament. Les Épîtres pastorales, en effet, parlent d'abondance d'enseignement et de gouvernement : et nous devons en conclure que les ministres sacrés ont également la direction de la célébration du culte. Toutefois, conclut Philips, n'attachons pas trop d'importance à l'ordre de l'énumération » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican…,* t. I, p. 365). De fait, les textes conciliaires connaissent des variantes. *LG* 28a, par exemple, dans la foulée de l'extrait rapporté ci-dessus, poursuit en décrivant d'abord la fonction sacramentelle et liturgique des prêtres, ensuite il est question de leur fonction pastorale et, enfin, on revient sur leur fonction d'enseignants.

l'Esprit, ils la conduisent à Dieu le Père » (*PO* 6a). Enfin, toujours suivant l'ordre d'énumération de *LG* 28a, est nommée la fonction cultuelle ou liturgique des prêtres. Dans cet aspect de leur fonction, présenté en second lieu dans *Presbyterorum ordinis*, les prêtres sont les ministres des sacrements (baptême, pénitence, onction des malades) et en particulier de l'Eucharistie (*cf. PO* 5a ; *LG* 28a).

4.1.3.3 LA CHARGE DES DIACRES

Enfin, en ce qui concerne les diacres, ceux-ci participent d'une façon spéciale à la mission et à la grâce du Christ, Souverain Prêtre (*LG* 41d). Ils sont sacramentellement et hiérarchiquement rattachés à l'évêque et dépendent de lui « dans l'exercice de leur pouvoir » (*CD* 15a). Leur fonction n'est cependant pas de nature sacerdotale, c'est-à-dire médiatrice[115] et pastorale – au sens propre du pastorat exercé par les évêques et les prêtres – , mais elle est essentiellement orientée vers la diaconie, c'est-à-dire le service de la communauté. On leur a imposé les mains, dit *LG* 29a, « "non pas en vue du sacerdoce, mais en vue du ministère" »[116]. Ce ministère, appelé « diaconie [*diaconia*]" », suivant l'étymologie grecque du terme, comporte trois sphères : la diaconie de la liturgie, la diaconie de la parole et, enfin, la diaconie de la charité[117]. Sur le plan de la liturgie et la parole, « il appartient aux diacres d'administrer solennellement le baptême, de conserver et

---

115 Traitant de l'origine vétérotestamentaire de la notion de « sacerdoce », Yves Simoens écrit : « Les fonctions sacerdotales en Israël ont donc revêtu des formes diverses dans l'histoire. Mais cet ensemble (*Dt* 33, 8-11) peut être unifié sous un seul qualificatif : *médiateur*, le prêtre l'est "par état" (de Vaux 1960, 210-211) et à titre héréditaire » (Yves SIMOENS, « Sacerdoce […] A. Théologie biblique », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 1245-1256). Sur la reprise de la notion de sacerdoce dans le Nouveau Testament nous verrons la suite de l'article de Simoens, de même que certaines parties de l'article de Jean-Marie Roger TILLARD, « Sacerdoce »…, p. 1-11 ; Gérard MATHON, « Sacerdoce »…, col. 250-255 ; Michael ROOT, « Sacerdoce […] B. Sacerdoce universel »…, p. 1247 ; ainsi que l'article « Sacerdoce », dans Xavier LÉON-DUFOUR *et al.* (dir), *Vocabulaire de théologie biblique*, deuxième édition révisée et augmentée, Paris, Cerf, 1971, col. 1159-1163.

116 *Cf. CD* 15a. Sur l'origine de cet énoncé, nous verrons : Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican…,* t. I, p. 377 et Hervé LEGRAND, « Sacerdoce […] C. Sacerdoce ministériel »…, p. 1249.

117 « L'ordre mis par Vatican II entre ces trois services n'est pas constant », de souligner Hervé Legrand. « L'hésitation dans l'ordre à mettre entre parole, charité et liturgie ne doit pas être interprétée comme une hésitation sur le contenu du ministère diaconal mais comme le signe que ces trois aspects ne peuvent être dissociés » (Hervé LEGRAND, « II. La réalisation de l'Église en un lieu »…, p. 234).

de distribuer l'Eucharistie, d'assister, au nom de l'Église, au mariage et de le bénir, de porter le viatique aux mourants, de donner lecture aux fidèles de la Sainte Écriture, d'instruire et exhorter le peuple, de présider au culte et à la prière des fidèles, d'être ministres des sacramentaux, de présider aux rites funèbres et à la sépulture » (*LG* 29a). Tandis que sur le plan de la charité, il est dit des diacres qu'ils sont « [c]onsacrés aux offices de charité et d'administration » (*LG* 29a). À cette liste, *AG* 16f ajoute la gouvernance « au nom du curé et de l'évêque » des communautés chrétiennes éloignées[118].

Pour terminer, ajoutons, s'il en est besoin, que la charge du ministère ecclésiastique est toujours conçue comme un service et non une domination de pouvoir sur le Peuple de Dieu : « L'ordre ecclésial, écrit Magnus Löhrer à propos de la hiérarchie, n'est bien compris qu'au sens de service à accomplir[119] ». Le « ministère sacré », ainsi qu'il est affirmé dans *LG* 13c, est exercé par certains « pour le bien de leurs frères », tandis qu'en *LG* 18a il est dit que « les ministres qui disposent du pouvoir sacré sont au service de leurs frères, pour que tous ceux qui appartiennent au peuple de Dieu […] puissent parvenir au

---

[118] À cette présentation, nous ajoutons une note regardant le *motu proprio* de Benoît XVI, *Omnium in mentem*, de 2009, dans lequel le Souverain Pontife modifie deux articles du *CIC* concernant le sacrement de l'Ordre et plus particulièrement le statut du diaconat. Dans la foulée de son prédécesseur, Jean-Paul II, qui modifia les numéros 875 ainsi que 1581 du *CÉC* afin de réaffirmer plus adéquatement la doctrine sur les diacres contenu dans *LG* 29, Benoît XVI modifia les canons 1008 et 1009. Dans le premier cas, le canon antérieur statuait que par le sacrement de l'Ordre les ministres sacrés (évêques, prêtres, diacres) « sont consacrés et députés pour être pasteurs du peuple de Dieu, chacun selon son degré, en remplissant en la personne du Christ Chef [*in persona Christi Capitis*] les fonctions d'enseignement, de sanctification et de gouvernement ». Le défaut attribué à ce canon est de ne pas distinguer clairement les spécificités du diaconat et du sacerdoce comme le faisait le concile Vatican II. L'incise « *in persona Christi Capitis* » est une note caractéristique du sacerdoce ministériel, c'est-à-dire celui des évêques et des prêtres, et non des diacres qui, partageant le sacerdoce commun des fidèles, sont particulièrement configurés au Christ serviteur, mais non Pasteur (*cf.* COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, « Le diaconat : évolution et perspectives (2003) »…, p. 375). La nouvelle mouture du canon 1008 se lit désormais comme suit : « Par le sacrement de l'Ordre, d'institution divine, certains fidèles sont constitués ministres sacrés ; ils sont consacrés et députés pour servir, chacun selon son rang, à un titre nouveau et particulier, le Peuple de Dieu ». Conséquemment à cette manière plus générique de décrire l'Ordre, le canon 1009, inchangé dans ses deux premières composantes, se trouve augmentée d'un paragraphe supplémentaire (§ 3) précisant les fonctions réservées, d'une part, aux évêques et aux prêtres et, d'autre part, aux diacres : « Ceux qui sont constitués dans l'Ordre de l'épiscopat ou du presbytérat reçoivent la mission et la faculté d'agir en la personne de Christ Chef, les diacres en revanche deviennent habilités à servir le Peuple de Dieu dans la diaconie de la liturgie, de la Parole et de la charité ». *Cf.* BENOÎT XVI, « Lettre apostolique en forme de Motu proprio, *Omnium in mentem* [26 octobre 2009] », dans *La Documentation catholique*, t. CVII, nº 2444, 18 avril 2010, p. 362-363.

[119] Magnus LÖHRER, « La hiérarchie au service du peuple Chrétien », dans Guilherme BARAÚNA et Yves M.-J. CONGAR (dir.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 51c, tome III, 1966, p. 723.

salut […] » (*LG* 18a). Dans le cas des évêques, pour ne retenir que cet exemple, il est dit : « Cette charge, confiée par le Seigneur aux pasteurs de son peuple, est un véritable service : dans la Sainte Écriture, il est appelé expressément "diakonia" ou ministère […] » (*LG* 24a). Il n'en est pas autrement pour les deux autres ordres.

4.1.4 Le sacrement de l'Ordre donne une grâce et comporte un pouvoir

Le troisième trait caractérisant l'état clérical se rapporte au fait que le sacrement de l'Ordre donne une grâce et comporte un pouvoir pour celui qui le reçoit. Considérons, dans un premier temps, la question de la grâce que confère le sacrement de l'Ordre (4.1.4.1). Dans un second temps, nous traiterons du pouvoir qui se rattache à la réception du sacrement en cause (4.1.4.2).

4.1.4.1 LE SACREMENT DE L'ORDRE DONNE UNE GRÂCE

Sur le plan de la grâce, la visée et l'effet du sacrement de l'Ordre sont essentiellement de rendre l'ordonné apte à accomplir la mission qui lui est confiée par l'Église grâce à l'imposition des mains et par la prière consécratoire prononcée par l'évêque[120]. Le sacrement de l'Ordre n'est donc pas d'abord donné pour le profit de l'ordonné, en soi, indépendamment de sa mission ou de sa charge, même si la grâce du sacrement donné contribue sans nul doute aussi à la sainteté du ministre et conséquemment à la réalisation fructueuse de son ministère (*cf. LG* 41b ; *PO* 12d)[121]. Dans les textes conciliaires, nous pouvons lire que Dieu accorde à son Église, « parmi les fidèles de tous ordres », des

---

120 *Cf. Pontifical romain*…, nº 47, p. 39-40, nº 159, p. 120-122 et nº 235, p. 174-175.

121 Gérard Philips commente cet aspect en référence à l'ordre des évêques et à la sainteté de ses ministres dont il est question dans *LG* 41b. Philips souligne trois aspects. D'abord, en référence à la théologie d'Augustin sur les conditions de validité des sacrements, il rappelle que « même un prêtre en état de péché répand, par le rite sacramentel, la grâce chez les croyants bien disposés. Ce n'est évidemment pas *sa* grâce qu'il distribue, mais par son ministère, c'est le Christ qui communique ses bienfaits. Quel que soit celui qui célèbre le rite, écrit saint Augustin, c'est le Christ qui baptise ! » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au IIe concile du Vatican…,* t. I, p. 81 ; *cf. CÉC*, nº 1584). Ensuite, Philips souligne que « [c]e serait cependant une grave erreur de déduire de là que la vertu du ministre n'a aucune importance » (p. 81). Enfin, écrit-il, « [s]i l'épiscopat est un sacrement, et non en premier lieu un poste de pouvoir, il ne peut être qu'une source de grâce, d'abord et avant tout pour celui qui le reçoit. On a parfois qualifié l'Ordre de "sacrement social", parce qu'il s'oriente vers le salut de la communauté. Mais il n'en résulte pas que l'ordonné lui-même ne retire du rite d'ordination aucun profit spirituel » (p. 82).

« grâces spéciales [*gratias speciales*] qui rendent apte et disponible pour assumer les diverses charges et offices [*opera vel officia*] utiles au renouvellement et au développement de l'Église » ; ces grâces sont « avant tout ajustées aux nécessités de l'Église et destinées à y répondre » (*LG* 12b). Ce qui est affirmé là à propos de l'ensemble des fidèles vaut *a fortiori* pour ceux d'entre eux qui sont appelés à exercer le ministère ordonné. À propos des évêques, il est dit, dans *LG* 41b, que ceux-ci sont « [c]hoisis pour recevoir la plénitude du sacerdoce » et qu'« ils bénéficient de la grâce sacramentelle [*sacramentali gratia*] pour exercer en perfection la charge de la charité pastorale […] ». L'ordination presbytérale, à son niveau propre, s'inscrit dans la même ligne, sans que cela ne soit écrit ou exprimé explicitement. Tandis que les diacres, « auxquels on a imposé les mains », reçoivent eux aussi, la « grâce sacramentelle [*gratia sacramentali*] » qui « leur donne la force nécessaire pour servir le peuple de Dieu […] » (*LG* 29a ; *cf*. *AG* 16f).

Toujours dans la ligne de la grâce, il faut également noter qu'à l'instar des sacrements du baptême et de la confirmation, le sacrement de l'Ordre imprime chez celui qui le reçoit un caractère indélébile, c'est-à-dire qu'il ne peut être retiré, ni réitéré, ni conféré temporairement (*ad tempus*)[122]. D'une part, la charge ministérielle elle-même est conçue comme permanente. C'est ce qui est exprimé, à propos de la charge épiscopale, dans *LG* 20c : « […] la charge confiée personnellement par le Seigneur à Pierre, le premier des apôtres, et destinée à être transmise à ses successeurs, constitue une charge permanente [*permanet munus*], permanente est également la charge confiée aux apôtres d'être les pasteurs de l'Église, charge à exercer sans interruption par l'ordre sacré des évêques ». D'autre part, en raison de la nature sacramentelle du ministère ordonné, le ministre est marqué de manière inamissible par la grâce de son ordination. Dans *LG* 21b, au sujet des évêques, il est dit que « par l'imposition des mains et les paroles de la consécration, la grâce de l'Esprit Saint est donnée et le caractère sacré imprimé [*sacrum characterem ita imprimi*] ». Il en est de même pour les prêtres. Leur sacerdoce, peut-on lire dans *PO* 2c, est « conféré au moyen d'un sacrement particulier qui, par l'onction du Saint-Esprit, les

---

122 *Cf. CÉC*, nº 1582 : « Cf. Cc. Trente : DS 1767 ; LG 21 ; 28 ; 29 ; PO 2 ». « Sur le caractère du sacrement de l'ordre, écrit Gilles Routhier, la meilleure étude demeure celle de J. Galot, *La nature du caractère sacramentel. Étude de théologie médiévale*, Paris, Desclée de Brouwer, 1956 » (Gilles ROUTHIER, « L'écho de l'enseignement de Vatican II sur le presbytérat dans la situation actuelle [Partie I] »…, p. 90, note 5).

marque d'un caractère spécial [*speciali charactere*] ». L'ordination diaconale s'inscrit dans cette même veine. Ce qui signifie, au demeurant, qu'« un sujet validement ordonné peut, certes, pour de graves motifs, être déchargé des obligations et des fonctions liées à l'ordination ou être interdit de les exercer, mais il ne peut plus redevenir laïc au sens strict car le caractère imprimé par l'ordination l'est pour toujours. La vocation et la mission reçues au jour de son ordination le marquent d'une façon permanente[123] ».

4.1.4.2 LE SACREMENT DE L'ORDRE COMPORTE UN POUVOIR

Si l'ordination impose une charge et confère une grâce, elle comporte également un pouvoir (*potestas*). La distinction classique entre le pouvoir d'ordre (*potestas ordinis*) et le pouvoir de juridiction (*potestas iurisdictionis*), notions qui datent du XII^e^ siècle et qui, à partir de ce moment, vont acquérir un rôle prévalent dans l'organisation et le fonctionnement de l'Église, est un sujet vaste et débattu, encore aujourd'hui. Comme le souligne Laurent Villemin, dans un ouvrage fondamental consacré à cette question, l'histoire complexe de la bipartition entre ordre et juridiction forme une trame qui ne peut être considérée « comme univoque et linéaire[124] ». Même s'il nous apparaît délicat d'ouvrir un dossier aussi complexe, la simple mention du terme « *potestas* », et surtout l'emploi de l'expression « *potestas sacra* », dans les textes du Concile ne nous permettent pas d'occulter cet item dans la description de l'état des clercs.

De quoi s'agit-il ? Sur un premier plan, il est enseigné que le sacrement de l'Ordre confère aux ministres ordonnés un pouvoir sacramentel qui est appelé à être exercé en pleine

---

123 *CÉC*, n° 1583. Sur cette question, nous verrons également : Hervé LEGRAND, « II. La réalisation de l'Église en un lieu »…, p. 241-243, 250-254 ; Hervé LEGRAND, « Ministère […] B. Théologie historique et systématique »…, p. 885 ; Hervé LEGRAND, « Ordination / Ordre »…, p. 999.

124 Laurent VILLEMIN, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », n° 228, 2003, p. 15. Dans cet ouvrage, Laurent Villemin procède à « une histoire théologique de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction » (p. 16). Au terme d'un long examen, et à la lumière de l'enseignement du concile Vatican II, l'auteur propose de ne plus user du binôme *potestas ordinis* et *potestas jurisdictionis* (p. 448-450), voyant dans l'usage de la distinction, le risque d'une scission au sein du mystère de l'Église. Pour Villemin, écrit Patrick Valdrini, elle sépare le domaine sacramentel du domaine juridictionnel (préface, p. 8). Nous verrons également le compte-rendu et les commentaires d'Alphonse BORRAS, « Ordre et juridiction : les enjeux actuels de l'histoire d'une distinction. À propos d'un ouvrage récent [L. Villemin, *Pouvoir d'ordre*...] », *Revue théologique de Louvain*, n° 35, 2004, p. 495-509.

légitimité et avec l'efficience entendue. À propos du presbytérat, par exemple, nous pouvons lire dans *PO* 2b, que le Seigneur, « voulant faire des chrétiens un seul corps, […] a établi parmi eux des ministres qui, dans la communauté des chrétiens, seraient investis par l'Ordre du pouvoir sacré [*sacra Ordinis potestate*] d'offrir le Sacrifice et de remettre les péchés, et y exerceraient publiquement pour les hommes au nom du Christ la fonction sacerdotale[125] ». Sur un autre plan, la notion de « *potestas* » reçoit une acception seconde : le pouvoir sacré (*potestas sacra*) est compris comme le pouvoir de gouvernement dans l'Église, lequel découle de la réception du sacrement de l'Ordre[126].

S'agit-il de deux pouvoirs ontologiquement distincts ou, au contraire, d'un seul pouvoir à la fois sacramentel et juridique ? Durant plusieurs siècles, dans l'Église, l'option première a prévalu. Dans cette optique, le pouvoir d'ordre, « est acquis dans l'ordination et donne compétence pour poser des actes sacramentels[127] ». Le pouvoir de juridiction, pour sa part, « est donné dans la mission canonique et autorise à exercer le pouvoir de régir ainsi que celui d'enseigner, notamment de poser des actes magistériels, ces derniers étant appréhendés dans leur dimension juridictionnelle, laquelle permet d'imposer à des fidèles une doctrine à croire ou à suivre. La distinction des deux pouvoirs, écrit Patrick Valdini, se retrouve comme telle dans le *Code de droit canonique* de 1917[128] ».

Le concile Vatican II cherche à dépasser la dualité entre ordre et juridiction, d'une part, en consacrant un mode de présentation des fonctions de l'Église à partir de la triple répartition des fonctions du Christ : « le Christ prêtre, prophète et roi donne mission à l'Église d'exercer des charges d'enseignement, de sanctification et de gouvernement[129] », et d'autre part, en introduisant la notion de « *sacra potestas* », pour tenter de redonner une unité au

---

125 La notion de « *sacra potestas* » se rencontre à trois autres reprises dans les textes conciliaires, tous dans *Lumen gentium* : 10b (« Celui qui a reçu le sacerdoce ministériel jouit d'un pouvoir sacré [*potestate sacra*] », 18a (« Les ministres qui disposent d'un pouvoir sacré [*sacra potestate*] » et 27a (« Chargés des Églises particulières qui leur sont confiées, les évêques les dirigent […] par leur autorité et par l'exercice du pouvoir sacré [*sacra potestate*] ».

126 Jean WERCKMEISTER, « Pouvoir (*potestas*) », dans Jean WERCKMEISTER, *Petit dictionnaire de droit canonique,* Paris, Cerf, 1993, p. 161.

127 Patrick VALDRINI, « Juridiction », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 740.

128 Patrick VALDRINI, « Juridiction »…, p. 740.

129 Patrick VALDRINI, « Juridiction »…, p. 740.

pouvoir ecclésiastique à partir du sacrement de l'Ordre et plus spécifiquement de la consécration épiscopale[130]. Nous laissons de côté les discussions et les divergences d'opinions relatives à l'interprétation de l'enseignement conciliaire sur ce point[131], pour nous tourner plus directement vers la formulation retenue dans le *Code de droit canonique* subséquent au Concile. Nous lisons, au canon 129, § 1 : « Au pouvoir de gouvernement [*Potestatis regiminis*] qui dans l'Église est vraiment d'institution divine et est encore appelé pouvoir de juridiction [*potestas iurisdictionis*], sont aptes, selon les dispositions du droit, ceux qui ont reçu l'ordre sacré [*ordine sacro*] ». Le canon 274, § 1 va dans le même sens : « Seuls les clercs peuvent recevoir des offices dont l'exercice requiert le pouvoir d'ordre [*potestas ordinis*] ou le pouvoir de gouvernement ecclésiastique [*potestas regiminis ecclesiastici*] ». Sans les séparer ni les opposer, commente Villemin, le *Code* de 1983 va avaliser la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction, tout en faisant explicitement équivaloir la *postestas regiminis* à la *postestas iurisdictionis*[132]. Cette position du *Code* va notamment affecter les rapports entre les clercs et les laïques. Au sujet de ces derniers, nous lisons au canon 129, § 2 : « À l'exercice de ce pouvoir [*potestatis*], les fidèles laïcs peuvent coopérer selon le droit »[133]. Ce passage fait écho à *LG* 33c, que nous mentionnerons à nouveau plus tard, qui affirme que « les laïcs peuvent […] être appelés à coopérer plus immédiatement avec l'apostolat de la hiérarchie » et qu'« ils ont en eux une aptitude à être assumés par la hiérarchie en vue de certaines fonctions ecclésiastiques à but spirituel ». Cela dit, résume Valdrini, « même si l'organisation de l'Église se présente

---

130 Patrick VALDRINI, « Juridiction »…, p. 740 ; Laurent VILLEMIN, *Pouvoir d'ordre*..., p. 338. « Le passage le plus significatif et le plus décisif, quant à l'origine de cette *sacra potestas*, écrit Laurent Villemin, est sans doute le numéro 21b de *Lumen gentium*. […] Ce passage, lu à la lumière de la *Nota explicativa praevia* [nº 2], qui veut en préciser le sens, pouvait laisser supposer que la distinction entre le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction était abolie au profit d'un unique pouvoir ecclésiastique tout entier sacramentel et qui trouvait son origine dans la consécration épiscopale. […] Mais les débats qui suivirent le concile montrent que l'interprétation de ces phrases laisse ouverte nombre de prises de position possibles et que la distinction qui nous occupe est loin d'avoir disparu » (p. 338-339). Sur cette question, nous verrons également les explications de Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican…,* t. I, p. 254-257.

131 On se reportera pour cela à Patrick VALDRINI, « Juridiction »…, p. 740 et à Laurent VILLEMIN, *Pouvoir d'ordre*…, p. 339-343.

132 Laurent VILLEMIN, *Pouvoir d'ordre*…, p. 346.

133 *Cf*. Ann JACOBS, « La participation des laïcs à la mission de l'Église dans le Code de droit canonique », *Revue théologique de Louvain*, nº 3, 1987, p. 317-336 ; François MOOG, *La participation des laïcs à la charge pastorale. Une évaluation théologique du canon 517 § 2*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Théologie à l'Université », nº 14, 2010, 489 p.

comme une structuration de charges qui peuvent être confiées à des fidèles clercs ou laïcs, certaines de celles-ci reviennent aux ministres ordonnés et, dans les cas où y est attachée une compétence comportant le pouvoir de juridiction, sont réservées à ceux qui ont reçu l'ordre sacré, évêques et prêtres[134] ».

4.2 ASPECT CANONIQUE

Si l'état des clercs possède, en premier lieu, une base sacramentelle, il revêt, en second lieu, une forme canonique. Plus encore, la notion d'« état » est elle-même un concept de nature juridique. La prise en considération de la dimension canonique des états n'est pas sans lien avec l'enseignement du Concile. Dans le texte promulguant le *Code de droit canonique* de 1983, Jean-Paul II écrit : « Cet instrument qu'est le *Code*, correspond pleinement à la nature de l'Église, spécialement comme la décrit le magistère du Concile Vatican II en général, et en particulier dans son enseignement ecclésiologique[135] ». Situant en regard les deux réalités, il est à comprendre que le *Code* doit être vu comme une interprétation qui se veut fidèle au Concile, tout en ajoutant que c'est l'enseignement conciliaire qui est le principe interprétatif du *Code* et non le contraire. C'est dans cette perspective que nous présentons l'état clérical sous son aspect canonique.

Dans plusieurs canons et sections du *Code*, il est traité des « clercs [*clericis*] » (Titre III, can. 232-293), de l'« état clérical [*status clericalis*] » (Chapitre IV, can. 290-293) et, bien sûr, de l'« Ordre [*ordine*] » (Titre VI, can. 1008-1054). Nous y retrouvons plusieurs des grands traits, que nous nommons ici marques canoniques, contenus dans les textes du

---

134 Patrick VALDRINI, « Juridiction »…, p. 740-741. « Certains offices, rappelle Laurent Villemin, comportent la pleine charge d'âmes, c'est ce qu'on appelle la *cura pastoralis*. Pour remplir ce genre d'office, il faut être ordonné prêtre. D'autres offices ne comportent pas cette pleine charge d'âmes et ne nécessitent pas l'ordination » (Laurent VILLEMIN, *Discernement ecclésiologique sur les ministères confiés aux laïcs*, conférence donnée lors de la session sur les ministères à Trois-Rivières le 4 mars 2009, p. 9 [texte disponible sur le site du Diaconat permanent du Québec : http://www.diaconat.org/pdf/villemin_031209.pdf, consulté le 3 janvier 2019]).

135 JEAN-PAUL II, « La promulgation du nouveau droit canonique. Constitution apostolique "*Sacrae Disciplinae Leges*" [25 janvier 1983] », *La Documentation catholique*, t. LXXX, nº 5, 6 mars 1983, p. 246. *Cf.* JEAN-PAUL II, « La place du droit dans la vie de l'Église. Discours pour la présentation solennelle du *Code de droit canonique* [3 février 1983] », *La Documentation catholique*, t. LXXX, nº 5, 6 mars 1983, p. 247-250.

Concile ou encore dans la liturgie, une source traditionnelle du droit de l'Église[136]. Parmi ces marques, nous en soulignons quatre, enchâssés dans le droit et partagés, comme nous le verrons, par l'ensemble des états dans l'Église. Il s'agit de la liberté (4.2.1), de la connaissance (4.2.2), de la reconnaissance (4.2.3) et enfin, de la stabilité et de la permanence de l'état en cause (4.2.4).

4.2.1 Liberté

Premièrement, l'entrée dans l'état clérical – comme il en est, du reste, pour l'ensemble des fidèles (*cf.* can. 219[137]) – implique de la part du sujet une volonté ou un acquiescement libres. Nous avons déjà souligné cela plus haut (*cf. OT* 2c, 3a; *PO* 11b). Sur le plan canonique, ce même principe est souligné, notamment au canon 1026 qui affirme que « [p]our que quelqu'un soit ordonné, il faut qu'il jouisse de la liberté absolue ». L'absence de liberté devient même, le cas échéant, un motif de nullité, entraînant conséquemment la perte de l'état clérical (*cf.* can. 290, 1°; 1708-1712).

4.2.2 Connaissance

Deuxièmement, l'ordination revêt une dimension publique, c'est-à-dire connue de l'ensemble, ou tout au moins d'une partie, de la communauté ecclésiale. Cette dimension est signifiée de diverses façons, notamment dans les célébrations d'ordinations et dans l'encadrement canonique qui leur est assuré. Le caractère public des ordinations et, de ce fait, de l'état clérical, est implicitement présent dans le geste même qui confère l'ordination. Personne ne s'ordonne soi-même. Il est nécessaire pour cela que l'imposition des mains soit conférée par une autre personne, ce qui assure *de facto* à l'ordination un caractère public[138]. Le même caractère se retrouve dans les célébrations publiques des ordinations. Le *Pontifical romain*, pour les trois degrés de l'Ordre, recommande que les

---

136 Laurent VILLEMIN, *Pouvoir d'ordre…*, p. 20.

137 « Tous les fidèles jouissent du droit de n'être soumis à aucune contrainte dans le choix de leur état de vie [*statu vitae*] » (*CIC* can. 219).

138 *Cf. Pontifical romain…*, n^os^ 44-48, p. 39-41 ; 80-84, p. 64-66 ; 129-131, p. 95-103 ; 157-159, p. 119-122 ; 205-213, p. 151-157 ; 233-235, p. 174-175 ; 275-277, p. 207-208.

fidèles « soient le plus nombreux possible »[139] à y assister (*cf*. can. 1011, § 2). Le même document, corroboré par le droit, indique qu'il est nécessaire que l'ordination soit présidée par un ministre autorisé, en l'occurrence un « évêque consacré » (can. 1012; *cf*. *LG* 26). Il est seul dans le cas des ordinations diaconales et presbytérales[140], tandis qu'il est adjoint d'au moins « deux autres évêques consacrants » (can. 1014) dans le cas d'une consécration épiscopale[141]. Dans cette même perspective, les ordinations diaconales et presbytérales requièrent l'émission de lettres dimissoriales (can. 1015-1023) ; les consécrations épiscopales nécessitent un mandat pontifical (can. 1013), habituellement lu au début de la célébration de l'ordination[142] ; et, enfin, dans tous les cas, le lieu et le jour de l'ordination doivent être notés dans les registres convenus (can. 1053-1054). Voilà qui suffit pour montrer le caractère public ou connu de l'ordination sacrée et de l'état clérical auquel elle conduit.

4.2.3 Reconnaissance

Troisièmement, l'état clérical, de par son statut canonique (*statum clericalem*)[143], est un état reconnu par l'Église. La sanction ecclésiale, par laquelle l'ordonné est canoniquement intégré à l'un des trois ordres de la hiérarchie ecclésiastique, est une composante essentielle de la cléricature. Les canons et les sections du *Code de droit canonique* traitant des clercs, et qui ont déjà été identifiés plus haut, attestent ce caractère.

4.2.4 Stabilité et permanence

Quatrièmement, l'état clérical comporte un caractère stable, permanent ou irrévocable. Cette permanence regarde, d'une part, l'assomption des charges du ministère

---

139 *Cf. Pontifical romain*…, n° 15, p. 24 ; n° 104, p. 82 ; n° 179, p. 136.

140 *Cf. Pontifical romain*…, n°s 105, p. 82 et 180, p. 136.

141 *Cf. Pontifical romain*…, n° 16, p. 24.

142 *Cf. Pontifical romain*…, n° 36, p. 29.

143 JEAN-PAUL II, « Constitution apostolique "Pastor Bonus" [28 juin 1988]. La réforme de la Curie romaine [I] », *La Documentation catholique*, n° 1969, 2 octobre 1988, p. 911 ou n° 96 : « statut clérical [*statum clericalem*] ».

ecclésiastique. Au canon 145, § 1, nous lisons : « Un office ecclésiastique est toute charge constituée de façon stable par disposition divine ou ecclésiastique pour être exercée en vue d'une fin spirituelle ». D'autre part, la stabilité de l'état clérical repose sur la nature sacramentelle de l'ordination, laquelle imprime un caractère (can. 845, § 1 et 1008). En ce sens, le canon 290 rapporte que « [l]'ordination sacrée, une fois validement reçue, n'est jamais annulée ». « Du fait qu'il imprime un caractère, indique Tomás Rincón, le sacrement de l'ordre ne peut être ni répété ni annulé : ses effets durent de façon indélébile. Cela veut dire que l'on ne perd jamais la *condition sacerdotale*. L'on peut cependant perdre exceptionnellement l'état clérical ou la *condition juridique de clerc*, c'est-à-dire les droits et les devoirs propres à la condition de ministre sacré[144] ». Soulignons encore, à l'instar d'Alain Faubert, que la possibilité d'un ministère *ad tempus* est d'office écartée[145].

5. FONCTION DANS L'ACTIVITÉ MISSIONNAIRE DE L'ÉGLISE

Nous abordons ici la fonction des clercs dans l'activité missionnaire de l'Église. Sur ce plan, deux traits relatifs à l'état des clercs seront mis en relief. D'une part, la cléricature consiste en une fonction au service de la mission de l'Église ou de son activité missionnaire (5.1), d'autre part, le ministère ecclésiastique possède une double orientation ou visée (5.2).

---

144 Tomás RINCÓN, « Chapitre IV. La perte de l'état clérical », dans *Code de droit canonique. Bilingue et annoté*…, 2011, p. 272. Cf. CIC can. 290-293.

145 Alain FAUBERT, *« Tous », « un », « quelques-uns ». La présidence, expression de l'interdépendance entre pasteurs et Ecclesia*, thèse de doctorat en théologie (Ph. D.), Québec, Université Laval / Paris, Institut catholique de Paris, 2010, 3 vol., p. 10. L'auteur fait notamment allusion aux « positions d'Edward Schillebeeckx, favorables à un ministère *ad tempus* » (p. 10 – *Cf.* Edward SCHILLEBEECKX, *Le ministère dans l'Église. Service de présidence de la communauté de Jésus-Christ*, Paris, Cerf, 1981, 211 p.). Cette question sera notamment reprise dans la controversée plaquette réalisée par les Dominicains néerlandais : BESTUUR VAN DE NEDERLANDSE DOMINICANEN, *Kerk & Ambt. Onderweg naar een kerk met toekomst*, Berg en Dal, Valkhof Pers, 2007, p. 24, et commentée, à la demande du Maître de l'Ordre des Prêcheurs, par Hervé LEGRAND, *Le rapport de la province dominicaine des Pays-Bas sur* Ministères ordonnés et eucharistie, Province dominicaine de France, janvier 2008, 15 p. (http://www.kerit.be/pdf/doms.pdf [consulté le 3 janvier 2019]).

5.1 UNE FONCTION AU SERVICE DE LA MISSION DE L'ÉGLISE OU DE SON ACTIVITÉ MISSIONNAIRE

Quelle est la fonction des clercs dans l'Église ? Plus spécifiquement encore, quel est leur rôle à l'intérieur de la « mission de l'Église »[146], pour reprendre les termes de l'intitulé du premier chapitre de *Presbyterorum ordinis*[147] , ou encore leur fonction dans « l'activité missionnaire de l'Église », suivant l'intitulé du décret *Ad gentes*[148] ? Ce sujet a déjà été abordé plus haut, dans la section portant sur la nature de l'état clérical. Cette manière de disposer nos données n'est pas fortuite. Elle reflète plutôt une conception primordiale de l'état clérical. Ce dernier n'est pas un état en soi, c'est-à-dire destiné au bonheur et à la sanctification de ses protagonistes. En vertu du sacrement de l'Ordre qui le constitue, l'état clérical est par nature orienté vers l'activité missionnaire de l'Église, mission au sein de laquelle les clercs assument des charges, remplissent des offices, exercent des fonctions. Comme nous l'avons vu précédemment, ces fonctions se répartissent en triade, reflétant et prolongeant sur le plan ministériel la mission même du Christ (*AG* 5c) à travers ses fonctions sacerdotale, prophétique et royale (*LG* 31a ; *AA* 2b).

---

146 La notion de « mission », dans les textes conciliaires, se trouve définie en deux principaux lieux. D'abord, dans le premier chapitre de *Lumen gentium*, en particulier les paragraphes 2, 3 et 4 traitant respectivement du dessein universel de salut du Père éternel, de la mission et de l'œuvre du Fils, et enfin, de la sanctification de l'Église par le Saint-Esprit. De cette mission divine découle la vocation missionnaire ou apostolique de l'Église, ce dont traitent les paragraphes suivants. Le second lieu, qui se réfère, en note infrapaginale (nº 1), au précédent, se trouve au chapitre premier du décret *Ad gentes*, dont les premiers mots sont : « Par nature, l'Église, durant son pèlerinage sur terre, est missionnaire, puisqu'elle titre son origine de la mission du Fils et de la mission du Saint-Esprit, selon le desssein de Dieu le Père » (*AG* 2a ; *cf. AG* 6f et *AA* 2a). Le prolongement de la mission divine par l'activité missionnaire de l'Église se trouve traité dans les paragraphes suivants de ce même chapitre.

147 Le titre complet est : « Le presbytérat dans la mission de l'Église [*Presbyteratus in missione Ecclesiae*] ». Ce texte s'intéresse, en premier lieu, à la nature du presbytérat (*PO* 2), laquelle est explicitement rattachée à la fonction sacerdotale ou ministérielle des prêtres.

148 Outre les appellations « mission de l'Église [*missio Ecclesiae*] » (*LG* 36d) et « activité missionnaire de l'Église [*missionali activitate Ecclesiae*] » (*AG* 6d), les textes conciliaires recourent également à l'expression « mission apostolique de l'Église [*missione apostolica Ecclesiae*] » (*LG* 65).

5.2 LA DOUBLE ORIENTATION OU VISÉE DU MINISTÈRE ECCLÉSIASTIQUE

À ce que nous avons déjà dit, nous pouvons ajouter que le ministère des clercs connaît une double orientation ou visée, à la fois *ad extra Ecclesiam* (5.2.1) et *ad intra Ecclesiam* (5.2.2)[149].

5.2.1 *Ad extra Ecclesiam*

D'une part, le ministère clérical est orienté vers l'au-delà des frontières visibles ou formelles de l'Église. C'est la mission *ad extra* ou *ad gentes*, c'est-à-dire vers ceux qui ne connaissent pas encore le Christ et qui ne font pas encore partie de l'Église. Les évêques, sur ce plan, occupent une place première. La propagation de la foi et du salut apportés par le Christ, lit-on dans *AG* 5a, constitue un devoir « en vertu du mandat exprès qu'a hérité des apôtres l'ordre des évêques ». En cela, poursuit le texte, l'ordre épiscopal est « assisté par les prêtres en union avec le successeur de Pierre, pasteur suprême de l'Église ». Cette fonction évangélisatrice des évêques et des prêtres est spécialement rattachée à la première des charges qui leur est attribuée : la prédication de l'Évangile (*LG* 25a, *PO* 4a), en vue d'amener au Christ de nouveaux disciples (*LG* 25a, *AG* 20b) et, par cela, constituer l'Église (*LG* 7e, *AG* 7c). Le ministère des diacres, à son niveau, s'inscrit dans cette même perspective (*AG* 16f).

5.2.2 *Ad intra Ecclesiam*

D'autre part, le ministère des clercs possède aussi une visée *ad intra*, c'est-à-dire de service à l'intérieur de l'Église. Bien que les membres de l'ordre sacré puissent se trouver engagés

---

[149] En présentant ainsi les fonctions cléricales, nous prenons d'emblée le contre-pied d'une vision dualiste des choses qui situe, d'un côté, les clercs voués à un travail *ad intra*, c'est-à-dire consacrés à l'ecclésial, sinon au spirituel et, d'un autre côté, les laïques voués aux œuvres temporelles ou *ad extra*. La réalité, dans les deux cas, est plus complexe. *Cf.* Giovanni MAGNANI, « La théologie du laïcat a-t-elle un statut théologique ? », dans René LATOURELLE (dir.), *Vatican II. Bilan et perspectives vingt-cinq ans après (1962-1987),* Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, coll. « Recherches - Nouvelle série », nº 15, t. 1, 1988, p. 578-579. Congar est clair sur ce point : jamais il n'a admis « la formule ridiculement simpliste : "Au prêtre le spirituel, au laïc le temporel" » (Yves M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*…, p. 648).

dans les choses du siècle, et même exercer une profession séculière ou profane – ce qui est régulier dans le cas des diacres, plus exceptionnel dans celui des prêtres[150], et exclu pour les évêques –, ils restent, « en raison de leur vocation particulière, principalement et expressément ordonnés au ministère sacré » (*LG* 31b). Sur ce plan, la notion déjà évoquée de « sacerdoce »[151] constitue le socle commun à partir duquel se répartissent les fonctions imparties à tous, puis à quelques-uns[152]. En effet, l'Église tout entière, en chacun de ses membres, participe à l'unique sacerdoce du Christ. Le sacerdoce des fidèles, nommé « sacerdoce commun [*sacerdotium commune*] » (*LG* 10b), « universel », « baptismal » ou « sacerdoce de tous les croyants »[153], reprend les textes vétérotestamentaires, où il était promis de faire d'Israël un royaume de prêtres (*Ex* 19, 6 ; *Is* 61, 6). Ces titres s'appliquent à l'Église, en particulier dans 1 *P* 2, 9 : « Vous êtes une race élue, un sacerdoce royal » et dans *Ap* 1, 6 : « Il [le Christ] a fait de nous une Royauté de prêtres ». Dans l'enseignement

---

150 Gérard Philips, commentant le ministère des prêtres, souligne que dans les rangs du clergé, dont la plupart sont engagés dans l'apostolat, « certains sont obligés de se consacrer à d'autres tâches, qui n'ont avec l'apostolat qu'un lien plutôt lâche. Pour la vie de l'Église dans son ensemble ces tâches sont plus d'une fois d'une grande importance, qu'il s'agisse de prêtres professeurs d'université ou de prêtres travaillant dans les usines ou dans les ateliers, pour ne citer que ces deux exemples ». Par ailleurs, ajoute-t-il, « en tant que prêtres ils ne sont pas "envoyés" en vue du bien-être temporel, mais en vue des valeurs surnaturelles. […] L'ecclésiastique qui entreprend une tâche profane au service de l'Église et de la société, ce qui ne peut être la règle générale mais seulement une exception plus ou moins fréquente, doit rester prêtre et s'acquitter de sa mission profane en toute honnêteté » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican*…, t. I, p. 374 ; l'auteur traite du même sujet au t. II, p. 16-17). Dans *PO* 8a, par exemple, nous lisons : « C'est pour coopérer à la même œuvre que tous les prêtres sont envoyés, ceux qui exercent un ministère paroissial ou supraparoissial comme ceux qui se consacrent à un travail scientifique de recherche ou d'enseignement, ceux-là mêmes qui travaillent manuellement et partagent la condition ouvrière – là où, avec l'approbation de l'autorité compétente, ce ministère est jugé opportun – comme ceux qui accomplissent d'autres tâches apostoliques ou ordonnées à l'apostolat ». Cette question n'est pas sans rappeler le dossier, fort discuté durant les décennies précédant la tenue du concile Vatican II, des dits « prêtres-ouvriers ». Sur ce sujet, nous verrons Émile POULAT, *Les prêtres-ouvriers. Naissance et fin*, Paris, Cerf, coll. « Histoire », 1999 [éd. augmentée de l'éd. de 1965 publiée sous le titre : *Naissance des prêtres-ouvriers*], 647 p.

151 Parmi les études portant sur la notion générale et particulière de « sacerdoce » dans la tradition séculaire de l'Église, incluant Vatican II, nous renvoyons aux ouvrages suivants : Jean-Marie Roger TILLARD, « Sacerdoce »…, p. 11-37 ; Gérard MATHON, « Sacerdoce »…, col. 255-260 ; Michael ROOT, « Sacerdoce […] B. Sacerdoce universel »…., p. 1247-1249 ; Hervé LEGRAND, « Sacerdoce […] C. Sacerdoce ministériel »…, p. 1249-1251.

152 Sur la complexe articulation entre la responsabilité de « tous » et le rôle particulier de « quelques-uns » placés à la tête de l'Église, nous renvoyons à l'étude de Alain FAUBERT, *« Tous », « un », « quelques-uns »…,* 885 p.

153 Sur la variété des appellations, nous verrons Michael ROOT, « Sacerdoce […] B. Sacerdoce universel »…., p. 1247-1249. Ce dernier souligne que les textes conciliaires en général parlent plutôt de « sacerdoce commun » que de sacerdoce universel (p. 1248).

conciliaire, particulièrement dans *LG* 10, numéro entièrement consacré à ce sujet, le sacerdoce commun des fidèles est distingué du « sacerdoce ministériel ou hiérarchique [*sacerdotium ministeriale seu hierarchicum*] ». Entre eux, affirme le texte, il existe « une différence essentielle et non seulement de degré [*licet essentia et non gradu tantum differant*] ». Enfin, il est souligné, toujours dans *LG* 10, que l'un et l'autre sacerdoce « sont cependant ordonnés l'un à l'autre : l'un et l'autre, en effet, chacun selon son mode propre, participent de l'unique sacerdoce du Christ ». Le sacerdoce ministériel – ici différencié du ministère sacerdotal[154] – exercé par les évêques et les prêtres, mais non par les diacres, met ainsi en œuvre la triple fonction d'enseigner, de sanctifier et de gouverner au nom du Christ et avec son pouvoir (*AA* 2b). Ces ministres représentent le Christ en tant que Tête du corps ecclésial, « *in persona Christi Capitis* » (*LG* 10b, *cf. PO* 2c), dans une fonction qui les ordonne entièrement au service du sacerdoce commun de l'ensemble des fidèles[155]. Avec *LG* 32c, nous pouvons conclure qu'au sein de l'Église « il règne entre tous une véritable égalité » et que

> la différence même que le Seigneur a mise entre les ministres sacrés et le reste du peuple de Dieu comporte en soi union, étant donné que les pasteurs et les autres fidèles se trouvent liés les uns aux autres par une communauté de rapports, les pasteurs de l'Église qui suivent l'exemple du Seigneur étant au service les uns des autres et au service des autres fidèles, lesquels apportent de leur côté aux pasteurs et aux docteurs le concours joyeux de leur aide.

---

154 L'expression « sacerdoce ministériel » n'est employée qu'une seule fois dans les textes conciliaires, dans *LG* 10a. En revanche, l'expression « ministère sacerdotal » est d'usage fréquent (*cf. LG* 22a, *PO* 8a, par exemple). À propos de l'une et de l'autre des expressions, Hervé Legrand dit « ministère sacerdotal » est une expression « dogmatiquement plus heureuse que l'hapax "sacerdoce ministériel" (*LG* 10), car "sacerdotal" est ici un attribut du ministère, puisqu'il ne peut s'agir que d'une activité instrumentale référée au Christ seul prêtre […]. "Ministère sacerdotal" est cependant moins adéquat que "ministère pastoral" (des prêtres et des évêques), ou "presbytéral" » (Hervé LEGRAND, « Sacerdoce […] C. Sacerdoce ministériel »…, p. 1251). Gérard Mathon, à l'inverse, affirme que l'expression « sacerdoce ministériel », souvent retournée en « ministère sacerdotal », « la rend inexacte parce que les ministères ordonnés ne sont pas réservés aux seuls prêtres. S'il vaut mieux parler de ministères ordonnés, le "sacerdoce" devient donc une expression réservée, en théologie catholique, au seul sacerdoce commun des fidèles » (Gérard MATHON, « Sacerdoce »…, col. 256).

155 *Cf. CÉC*, nº 1547, renvoyant à *LG* 10 : « En quel sens ? Alors que le sacerdoce commun des fidèles se réalise dans le déploiement de la grâce baptismale […], le sacerdoce ministériel est au service du sacerdoce commun, il est relatif au déploiement de la grâce baptismale de tous les chrétiens. Il est un des moyens par lesquels le Christ ne cesse de construire et de conduire son Église ».

Ainsi, la différence entre les ministres et le reste du peuple de Dieu « n'entraîne aucune inégalité mais une corrélation équilibrée[156] ».

6. PLACE DANS LA STRUCTURE DE L'ÉGLISE

Dans la présente section, nous nous intéresserons à la place des clercs dans la structure de l'Église. Les propos précédents nous ont permis de poser certaines prémisses : l'origine divine de l'Église et sa constitution hiérarchique, l'institution divine de la hiérarchie ecclésiastique et le droit divin qui s'y rattache, la base sacramentelle qui est sous-jacente à la fonction ou à la charge ministérielle définissant par essence l'état clérical. Deux aspects peuvent maintenant être rajoutés. Premièment, le clergé, ou plus spécifiquement la hiérarchie ecclésiastique, fait partie de la structure « de » l'Église (6.1). Deuxièmement, les clercs ont pour vis-à-vis une autre catégorie ecclésiale fondamentale, les laïques, et ils se situent également en regard d'une troisième catégorie complémentaire de fidèles, à savoir les religieux (6.2).

6.1 LA HIÉRARCHIE ECCLÉSIASTIQUE FAIT PARTIE DE LA STRUCTURE « DE » L'ÉGLISE

La place du clergé au sein de l'Église est une question pouvant être abordée sous deux angles. Le premier a déjà été considéré : la constitution hiérarchique de l'Église et, en son sein, la hiérarchie ecclésiastique, sont tous deux d'origine divine. Le second angle découle du précédent : il n'y a pas d'Église, au sens plénier du terme, sans la hiérarchie. Il faut prendre garde toutefois à ne pas verser dans l'écueil du cléricalisme, consistant à réduire la notion d'« Église » en l'équiparant à celle de « clergé ». Cette conception de l'Église, qui se développe au gré des siècles, entre autres lors du passage du premier au deuxième millénaire, opère une dissociation, voire une rupture, dans l'Église entre les clercs et les laïques. L'Église, dans sa visibilité, tendra progressivement à s'identifier au clergé ainsi qu'aux moines[157]. « Sans doute, écrit Charles Moeller, en un sens, la hiérarchie précède le

---

156 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 23.

157 Henri BOURGEOIS, Bernard SESBOÜÉ et Paul TIHON, *Les signes du salut*…, p. 185.

Peuple de Dieu, car elle le constitue, par l'ordre sacramentel, mais, en un autre sens, elle suppose le Peuple de Dieu et elle est à son service. Du même coup est dépassée l'image, trop fréquemment répandue encore, de l'Église comme une pyramide cléricale : le pape au sommet, les évêques ensuite, les prêtres enfin, à la base, les laïcs (la clientèle!... disait le P. Congar)[158] ». De ce point de vue, on ne saurait ignorer l'option du Concile, dans *Lumen gentium*, de faire précéder la partie réservée aux clercs (chapitre III), ainsi que celles réservées aux laïques (chapitre IV) et, plus loin, aux religieux (chapitre VI), par le chapitre II consacré à l'étude du « Peuple de Dieu ». Ainsi, peut-on lire dans *LG* 30 : « tout ce qui a été dit du peuple de Dieu concerne à titre égal laïcs, religieux et clercs ». Les distinctions sont abordées ensuite, mais toujours dans ce cadre global. Ce renversement de perspective, considéré par d'aucuns comme une sorte de révolution copernicienne opérée par Vatican II[159], nous sort d'une ecclésiologie « hiérarchiologique », selon le mot lancé par Yves Congar en 1947[160]. Située au sein du Peuple de Dieu, la hiérarchie ecclésiastique

---

158 Charles MOELLER, « Introduction générale », dans COLLECTIF, *L'Église. Constitution « Lumen Gentium ». Texte et commentaires par une équipe de laïcs et de prêtres*, Paris, Mame, coll. « Vivre le Concile », 1966, p. 11. Congar écrit à ce sujet : « Dans une considération de l'Église seulement du point de vue de l'institution, de sa cause formelle hiérarchique, l'Église existerait en somme, sans laïcs, et un peuple de fidèles ne serait nécessaire que, comme *materia circa quam, materia cui*, objet et bénéficiaire des actions hiérarchiques » (Yves M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*.., p. 76). La notion de « clientèle » est, pour sa part, employée par Congar dans les passages suivants : « On a pu, dans un passé qui achève tout juste de mourir sous nos yeux, avoir de l'Église une conception cléricale, paternaliste et quelque peu féodale : on la voyait en effet quelque peu comme faite des prêtres ou des clercs ayant une clientèle » (Yves CONGAR, « Pourquoi j'aime l'Église », *Verbum Caro*, vol. XXIV, nº 95, 1970, p. 27) et « Au lieu de voir l'Église comme une organisation toute faite dont les prêtres manieraient les rouages et dirigeraient seuls le mouvement, et où les laïcs ne seraient guère qu'une clientèle, on verra de plus en plus cette Église comme un dynamisme communautaire et vivant alimenté par les apports divers de tous ses membres y assumant des tâches en autant de ministères » (Yves CONGAR, « Apports, richesses et limites du Décret », dans Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'apostolat des laïcs. Décret « Apostolicam actuositatem »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 75, 1970, p. 157-184).

159 Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLE, *Introduction au mystère de l'Église*, Paris, Parole et Silence, coll. « Bibliothèque de la Revue Thomiste », 2006, p. 269-271. Jean Rigal, pour sa part, note que « [la] Constitution dogmatique sur l'Église n'est pas importante seulement par son contenu mais aussi et d'abord, par l'architecture qui la soutient » (p. 110). Il présente ensuite les éléments qui font l'objet d'un « renversement de perspectives » (Jean RIGAL, *Découvrir les ministères*…, p. 110-111).

160 *Cf.* Yves CONGAR, « Bulletin d'Ecclésiologie (1939-1946) », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, nº 31, 1947, p. 79 et 93 ; Yves M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*.., p. 68 et 74 ; Yves CONGAR, *Le concile de Vatican II. Son Église, peuple de Dieu et corps du Christ*, Paris, Beauchesne, coll. « Théologie historique », nº 71, 1984, p. 13 ; Yves CONGAR, *Vraie et fausse réforme de l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 72, 1969 [2e éd. revue et corrigée], p. 19 : « Nous n'avons pas fini, écrit Congar, en 1969, de dérouler les conséquences des démarches ecclésiologiques faites par Vatican II : dépassement d'une ecclésiologie de pure "hiérarchiologie" et dénonciation du juridisme […] ; primauté donnée à l'ontologie de grâce à la base sacramentelle, à l'existence chrétienne

appartient à la structure « de » l'Église, terminologie qui a pour contraire les institutions ou les réalités insérées « dans » l'Église. Cette distinction, qui est notamment présente dans le cadre des discussions conciliaires sur la place des religieux dans l'Église, situe nettement la hiérarchie ecclésiastique au nombre des éléments constitutifs et essentiels de l'Église, faisant partie de sa « structure de base »[161], sans laquelle elle ne pourrait exister.

6.2 LES CLERCS EN REGARD DES LAÏQUES, PUIS DES RELIGIEUX

Les discussions conciliaires que nous venons d'évoquer, tout en situant les clercs parmi les composantes essentielles « de » l'Église, abordent également la question du positionnement des clercs vis-à-vis des autres fidèles, à savoir les laïques et les religieux. Sans trop empiéter sur la présentation que nous ferons de ces deux états, situons sommairement les clercs par rapport à ces derniers, à commencer par les laïques.

En effet, le clergé a pour revers, à la manière d'une médaille, le laïcat. Ainsi, empruntant les termes de *Lumen gentium*, « [s]ous le nom de laïcs, on entend ici tous les fidèles, en dehors des membres de l'ordre sacré » (*LG* 31a). Autrement dit, sur la base du sacrement de l'Ordre et du ministère auquel il ordonne, le laïque peut être considéré comme le non clerc. En revanche, le clerc peut également être considéré comme le non laïque, même si cette

---

ou baptismale comme telle par rapport aux situations occupées dans la société-Église ; conception apostolique, non principalement rituelle, du sacerdoce, et place de la Parole, de la catéchèse ; reconnaissance des charismes et de la variété des ministères, etc. ». « Ce mot, précise Marc Pelchat, a été souvent repris un peu partout pour désigner la prédominance du thème de l'Église-société hiérarchisée dans l'enseignement courant » (Marc PELCHAT, « Ecclésiologie théologique et ecclésiologie contextuelle. L'ecclésiologie dans les études pastorales », dans Adrian VISSCHER (dir.), *Les études pastorales à l'université : perspectives, méthodes et praxis*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1990, p. 161 et 174). Signalons que la graphie « hiérarchiologie » connaît des variantes, comme « hérarchologie » chez Pelchat (« Ecclésiologie théologique… », p. 174) ou encore « hiérarchologie » chez De La Soujeolle (*Introduction au mystère de l'Église*…, p. 269). Tout en adoptant la graphie originale de Congar, celle de 1947, il est à noter que l'auteur lui-même utilise la double graphie « hiérarchologie » et « hiérarchiologie », comme il paraît aux pages 13 et 124 du volume *Le concile de Vatican II*… rapporté ci-haut.

161 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican…,* t. II, p. 119. Les distinctions entre ce qui relève « de » l'Église et ce qui est constitué « dans » l'Église sont également abordées dans Charles MOELLER, « Introduction générale »…, p. 11, 18 et 25, ainsi que dans les carnets de l'évêque de Namur, Mgr André-Marie Charue : [André-Marie CHARUE], *Carnets conciliaires de l'évêque de Namur, A.-M. Charue*, par Leo DECLERCK et Claude SOETENS (éd.), Louvain-la-Neuve, Publications de la Faculté de théologie de Louvain-la-Neuve, coll. « Cahiers de la Revue théologique de Louvain », n° 32, 2000, 316 p. – nous renvoyons, en particulier, aux pages 22, 134-136, 140-142, 145, 151, 153, 155, 171 et 178.

formulation, également négative, est moins usuelle que la précédente[162]. La structure fondamentale de l'Église est donc de type binaire : « Par institution divine, il y a dans l'Église, parmi les fidèles, les ministres sacrés qui en droit sont aussi appelés clercs, et les autres qui sont aussi appelés laïcs » (can. 207, § 1)[163]. C'est en ces termes que le *Code de droit canonique* reflète l'enseignement du Concile, enseignement qui est non seulement proposé par les mots du Concile, mais qui émerge également de la structure du texte de la Constitution sur l'Église : on y traite d'abord de la hiérarchie ecclésiastique ou des clercs et, ensuite, des laïques. Les religieux, pour leur part, sont traités plus loin, avec, comme entre-deux, un chapitre sur la sainteté.

---

[162] La distinction clerc-laïque apparaît nettement dans le cas des évêques et des prêtres. Elle est parfois moins affirmée dans le cas des diacres, ainsi que le rapporte Gérard Philips : « Le fondement du problème [de l'identité et de la place des diacres dans la structure de l'Église] consiste donc bien dans le fait que le diaconat appartient à la hiérarchie et distingue ces ministres du laïcat, grâce à une ordination qui pour être de rang inférieur, n'en est pas moins sacramentelle. Remarquons en passant qu'il n'est pas possible de parler de "diacres laïcs" sans s'enliser dans une confusion théologique. L'expression a sans doute en vue les diacres mariés » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican…,* t. I, p. 376).

[163] La répartition des fidèles en termes de clercs et de laïques commande une note critique. D'une part, nous sommes conscient que le Concile a voulu sortir de la catégorie cléricale – *De Clericis*, titre du schéma du 25 mars 1963, élaborant sa pensée autour de l'état clérical – pour définir « le ministère et la vie des prêtres », suivant l'intitulé final adopté dans le décret *Presbyterorum ordinis*, envisageant le presbytérat à travers le prisme de l'Église et de son activité missionnaire (Gilles ROUTHIER, « L'écho de l'enseignement de Vatican II sur le presbytérat dans la situation actuelle [Partie I] »…, p. 91 et 94). D'autre part, suivant Routhier, « [s]i l'on prend les choses à partir du statut des personnes dans l'Église, les termes corrélatifs sont en effet "ministres ordonnés"-"laïcs" et non ceux de "clercs"-"laïcs" qui ne peuvent pas former un couple d'opposition puisqu'un laïc peut avoir un statut de clerc, mais jamais celui de ministre ordonné. Si le statut dans l'Église a un fondement sacramentel, c'est l'ordination qui confère aux ministres ordonnés un statut spécifique et distinct. Par ailleurs, même sans avoir reçu l'ordination, des laïcs peuvent accéder au statut clérical, c'est-à-dire remplir un office dans l'institution ecclésiale [note 5 : Pour un éclairage sur cette question, cf. les canons 129, 145 et 228]. Toutefois, le langage canonique continue à homologuer les termes "ministres ordonnés" et "clercs". Le canon 207, § 1 est explicite à ce sujet […]. Toutefois, cette "appellation en droit", commode pour les juristes, s'avère insuffisante pour une analyse fine du champ ecclésial et pour une compréhension des mutations qui s'y opèrent. Une adoption non-critique de ces étiquettes masque, en fait, la réalité. C'est pourquoi, dans la suite, nous parlerons de ministres pour désigner ceux à qui l'ordination a donné un statut spécifique dans l'Église, nous parlerons des laïcs pour les non-ordonnés et des clercs (qui se recrutent chez les laïcs et chez les ministres) pour ceux qui exercent un office particulier dans l'organisation ecclésiale. […] Le statut de clerc se définit donc par un rapport fonctionnel caractérisé par la solidarité institutionnelle, alors que le ministère, s'il comporte des caractères fonctionnels, ne peut s'y réduire » (Gilles ROUTHIER, *Les pouvoirs dans l'Église*…, p. 452-453). Nous sommes d'accord avec les distinctions opérées par Routhier. En même temps, compte tenu du fait que la terminologie cléricale, au sens restreint des ministres sacrés, est récurremment employée au Concile, dans le droit et dans une large part de la littérature consacrée à cet item, nous nous croyons autorisé à continuer à user de la distinction clerc-laïque. Par ailleurs, prenant compte des remarques du théologien précité, nous ferons également usage du couple ministres ordonnés-laïques.

Cette disposition de *Lumen gentium* indique donc que les rapports et les distinctions entre les clercs et les laïques, puis entre les clercs et les religieux, ou plus globalement entre les religieux et les « non religieux », ne se situent pas sur le même plan[164]. L'Église n'est pas constituée suivant une structure ternaire[165], même si les religieux, tout en ne faisant pas partie de la « structure hiérarchique de l'Église », appartiennent « sans conteste à sa vie et à sa sainteté » (*LG* 44d). L'état religieux, distinct de celui des clercs – et aussi des laïques, suivant les indications de *LG* 31a qui situe ces derniers « en dehors [*praeter*] » de l'état religieux –, peut cependant lui être uni. Dans *LG* 43b, nous lisons : « Cet état de vie, compte tenu de la constitution divine et hiérarchique de l'Église, ne se situe pas entre la condition du clerc et celle du laïc. Dieu y appelle des fidèles du Christ de l'une et de l'autre condition ». Le canon 207, § 2 du *Code*, dans la foulée du passage précédemment cité et faisant écho au numéro 44d de *Lumen gentium*, ajoute qu'« [i]l existe des fidèles appartenant à l'une et l'autre catégorie qui sont consacrés à Dieu à leur manière particulière par la profession des conseils évangéliques au moyen de vœux ou d'autres liens sacrés reconnus et approuvés par l'Église […] ; leur état, même s'il ne concerne pas la structure hiérarchique de l'Église, appartient cependant à sa vie et à sa sainteté ».

7. RAPPORT AU MONDE

Un autre trait concernant l'état des clercs regarde le rapport de ceux-ci au monde. Par « monde », nous entendons la société dans son ensemble, en dehors des frontières institutionnelles de l'Église, même si l'Église, bien entendu, existe « dans le monde de ce temps », pour reprendre le titre de la constitution pastorale sur l'Église, *Gaudium et spes*. Sur ce plan, deux perspectives peuvent être adoptées. La première regarde la fonction des clercs dans l'Église et dans le monde (7.1). La seconde a trait aux rapports idéels et pratiques que les clercs entretiennent vis-à-vis du monde (7.2).

---

164 Cf. Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 118-119.

165 *Cf.* Charles MOELLER, « Introduction générale »…, p. 25 ; également p. 18-19 ; [André-Marie CHARUE], *Carnets conciliaires*…, p. 136. 140-141 ; Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. I, p. 43 ; André BRIDE, « État des personnes (droit canon) », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 4, 1956, col. 535.

7.1 UNE FONCTION EXERCÉE DANS L'ÉGLISE ET DANS LE MONDE

Nous avons vu que l'apostolat du clergé, exercé à l'extérieur ou à l'intérieur de l'Église, est d'abord de nature religieuse. Il est néanmoins possible pour un clerc d'exercer une profession ou un métier profane. Ce type d'activité demeure toutefois exceptionnel, hormis le travail des diacres permanents[166]. Concrètement, donc, le travail des clercs se situe dans l'Église et dans le monde[167].

7.2 LES RAPPORTS IDÉELS ET PRATIQUES DES CLERCS VIS-À-VIS DU MONDE

Par ailleurs, il faut également appréhender le rapport des clercs au monde sous son aspect idéel, c'est-à-dire à partir de la vision, d'abord théorique et ensuite pratique, qui est entretenue à l'endroit du monde. En effet, le « monde », dans le langage religieux, ne renvoie pas uniquement au monde physique et aux unités sociologiques qui le constituent. Théologiquement, le terme possède d'autres acceptions. Il y a, d'une part, celle qui envisage la création « en tant qu'elle est sous l'emprise du mal ou ne peut d'elle-même accéder au Dieu[168] ». Dans ce cas, le thème du monde a pour corollaire celui de la conversion et du salut : « Pour la foi des chrétiens, ce monde a été fondé et demeure conservé par l'amour du Créateur; il est tombé certes, sous l'esclavage du péché, mais le Christ, par la Croix et la Résurrection, a brisé le pouvoir du Malin et l'a libéré pour qu'il soit transformé selon le dessein de Dieu et qu'il parvienne ainsi à son accomplissement » (*GS* 2, 2). D'autre part, dans la tradition vétérotestamentaire, notamment dans le genre littéraire apocalyptique, le monde est conçu comme tendu entre

---

166 Traitant de la restauration du diaconat permanent dans l'Église, Hervé Legrand relate que celui-ci est « prometteur pour une évangélisation capillaire : vivant en famille, dans un quartier, exerçant une profession (pouvant conserver selon le droit une activité syndicale et même politique), les diacres peuvent réduire la distance qui existe entre bien des espaces sociaux et l'Église » (Hervé LEGRAND, « Diacre »…, p. 385).

167 Sur cette problématique, dans l'optique de Vatican II, nous verrons la partie de l'article de Gilles Routhier, intitulée « Les prêtres situés dans le Peuple de Dieu et dans le monde de ce temps » (Gilles ROUTHIER, « L'écho de l'enseignement de Vatican II sur le presbytérat dans la situation actuelle [Partie I] »…, p. 89-104.

168 Michèle MORGEN, « Monde […] A. Théologie biblique », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 906.

« ce monde-ci » et le « monde à venir »[169]. Les perspectives du Nouveau Testament s'inscrivent dans cette même veine. Elles sont centrées sur l'événement du salut en Jésus Christ et elles sont tournées vers le monde qui vient, c'est-à-dire eschatologique : « le temps se fait court », écrit Paul, invitant « ceux qui usent de ce monde » à faire « comme s'ils n'en usaient pas vraiment. Car elle passe, la figure de ce monde » (1 *Co* 7, 29-31; *cf*. *LG* 42e)[170]. Les textes du Concile reflètent, à leur tour, ces divers éléments[171]. Il n'est qu'à lire le numéro second de *Lumen gentium* sur « [l]e dessein universel de salut du Père éternel » (sous-titre) ou encore le chapitre VII de cette même Constitution sur le « caractère eschatologique de l'Église en pèlerinage et son union avec l'Église du ciel », *Ad gentes*, « sur l'activité missionnaire de l'Église », ou encore *Gaudium et spes*, « sur l'Église dans le monde de ce temps », pour le constater. Comment ces conceptions théologiques du monde influent-elles sur le regard et sur les activités des clercs ?

Disons d'emblée qu'il n'est pas possible d'adopter l'image caricaturale que rapportait Gilles Routhier, déjà cité, décrivant le positionnement des fidèles sur la base d'une ecclésiologie quelque peu simpliste et désuète, disait : « Les choses étaient claires, chacun étant situé à une place bien définie : le prêtre dans l'Église, les laïques dans le monde et les religieux hors du monde[172] ». Or, les clercs ne vivent pas cloisonnés : ils appartiennent à l'Église et ils sont dans le monde, à la manière de tous les chrétiens qui « passent leur vie

---

169 Michèle MORGEN, « Monde […] A. Théologie biblique »…, p. 906.

170 *Cf.* Pierre GRELOT, « Monde. I. Le monde dans l'Écriture Sainte », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. X, 1980, col. 1620-1633.

171 Sur le développement de la vision conciliaire du rapport des chrétiens au monde, nous verrons, en particulier, l'aperçu global des textes du Concile et de ses suites offert par Édouard POUSSET, « Monde. I. […] II. Le chrétien et l'Église dans le monde », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. X, 1980, col. 1633-1646. Tandis que sur le développement de la pensée conciliaire sur ce thème, particulièrement en lien avec la constitution pastorale *Gaudium et spes* sur l'Église dans le monde de ce temps, nous renvoyons au commentaires classiques réunis dans les ouvrages collectifs : Yves M.-J. CONGAR, et Michel PEUCHMAURD (dir.), *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale « Gaudium et spes. Tome II. Commentaires*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 65b, 1967, 638 p. et Yves M.-J. CONGAR et Michel PEUCHMAURD (dir.), *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale « Gaudium et spes. Tome III. Réflexions et perspectives*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 65c, 1967, 222 p.

172 Gilles ROUTHIER, « Lorsque les frontières deviennent floues... », *Cahiers de spiritualité ignatienne [Laïques et personnes consacrées. Quel arrimage ? Actes du Colloque 2004]*, vol. XIXX, nº 113, mai-août 2005, p. 71.

sur la terre, mais sont citoyens du ciel », pour reprendre les termes de la *Lettre à Diognète*[173]. Ils sont membres de l'« unique Peuple de Dieu », tel que décrit dans *LG* 13b, qui est « présent à tous les peuples de la terre », et qui emprunte « à tous les peuples ses propres citoyens », lesquels deviennent « citoyens d'un royaume dont le caractère n'est pas de nature terrestre mais céleste ».

Cela étant posé, le rapport des clercs au monde porte trois traits caractéristiques[174] : les clercs sont mis à part (7.2.1), ils sont présentés comme solidaires et participants de la condition des autres chrétiens et du reste des hommes (7.2.2) et, pour terminer, leur présence au monde est polarisée par la charge ministérielle qui leur a été confiée (7.2.3).

7.2.1 Les clercs sont mis à part

Premièrement, les clercs sont mis à part. L'étymologie du terme « clerc », avons-nous vu, comporte déjà cette idée. Elle est reprise dans les textes conciliaires, notamment dans *LG* 41d, où les clercs en formation, ou les séminaristes, sont dits « appelés par Dieu et réservés pour être la part de Dieu [*in partem Eius sepositi*] ». Tandis que dans *PO* 3a, traitant de la « condition des prêtres dans le monde », il est dit à leur sujet : « Par leur vocation et leur ordination, les prêtres de la Nouvelle Alliance sont, d'une certaine manière [*quodam modo*], mis à part [*segregantur*] au sein du Peuple de Dieu ». Cette mise à part, dans l'Église tout comme par rapport au monde, est d'abord de nature idéelle. Elle se reflète, ensuite, dans les comportements éthiques, ne prenant pas modèle sur le monde

---

173 *À Diognète*, Introduction, édition critique, traduction et commentaire de Henri-Irénée Marrou, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », nº 33, 1951, p. 63-65 – nº V (nº 33bis, 1997). La *Lettre à Diognète* ou *Epistola ad Diognetum*, à propos des chrétiens dans le monde, est notamment référencée dans *LG* 38 (« ce que l'âme est dans le corps, il faut que les chrétiens le soient dans le monde »), ainsi que dans *AG* 15f (les chrétiens « ne se distinguent des autres hommes ni par le gouvernement, ni par la langue, ni par les institutions de la vie de la cité »). Tandis que dans *LG* 44c, il est dit que « le peuple de Dieu n'a pas ici-bas de cité permanente, il est en quête de la cité future […] », ce qui traduit substantiellement la même idée contenue dans la *Lettre à Diognète*.

174 Ce qui est dit ici des clercs en général vaut plus particulièrement pour les prêtres et les évêques. Quant aux diacres, en raison souvent de leur état d'époux ou de leur travail dans le monde séculier, leur rapport au monde se distingue de celle des autres clercs : « Au niveau théologique et canonique, dit Philips, ils font partie du clergé, mais sur le plan psychologique et culturel, ils appartiennent au peuple ordinaire » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au IIe concile du Vatican…,* t. I, p. 387).

présent (*PO* 3a ; *cf*. *PO* 15-17), ou dans les symboles distinctifs, comme l'habit ecclésiastique, réalités prescrites ou recommandées aux clercs[175].

7.2.2 Les clercs sont présentés comme solidaires et participants de la condition des autres chrétiens et du reste des hommes

Deuxièmement, les clercs sont aussi présentés comme solidaires et participants de la condition des autres chrétiens et du reste des hommes. *PO* 3a, encore une fois, l'affirme nettement : « Pris du milieu des hommes et établis en faveur des hommes, […] les prêtres vivent avec les autres hommes comme avec des frères ». S'ils sont mis à part au sein du Peuple de Dieu, ce n'est donc pas « pour être séparés [*separentur*] de ce peuple, ni d'aucun homme quel qu'il soit » (*PO* 3a).

7.2.3 La présence des clercs au monde est polarisée par la charge ministérielle qui leur a été confiée

Enfin, la présence des clercs au monde, y vivant réellement tout en ne s'y immergeant pas complètement, est polarisée par la charge qui leur a été confiée. Leur mise à part, ainsi qu'il est rappelé dans *PO* 3a, est identifiée à celle de l'apôtre Paul, se présentant lui-même comme « mis à part pour l'Évangile de Dieu » (*Rm* 1, 1). Le Décret poursuit en affirmant que « c'est pour être totalement consacrés à l'œuvre à laquelle le Seigneur les appelle » qu'ils sont distingués[176]. Et encore : « Ils ne pourraient être ministres du Christ s'ils

---

175 Le *CIC*, aux canons 273 à 289, comporte une série de prescriptions relatives aux obligations et aux droits des clercs. Nous y retrouvons une indication portant sur la tenue vestimentaire des clercs, au canon 284. Sur ce point précis, explique Thierry Blot, le Concile fut silencieux et il appartient aux Ordinaires des lieux – ainsi qu'aux Conférences épiscopales, ajouterions-nous – de déterminer les règles et les pratiques dans ce domaine (Thierry BLOT, *Le curé, pasteur. Des origines à la fin du XX^e siècle. Étude historique et juridique*, Paris, Pierre Téqui éditeur, 2000, p. 612-613 – « Annexe 5. L'habit ecclésiastique (depuis le concile Vatican II) »).

176 C'est précisément en termes de « distinction » que Paul VI, dans un extrait de l'encyclique *Ecclesiam Suam*, reproduit en note infrapaginale dans *PO* 3a, parle des chrétiens : « L'Église, on le sait, n'est point séparée du monde, elle vit dans le monde. […] La pédagogie chrétienne devra toujours rappeler à son élève des temps modernes cette condition privilégiée et le devoir qui en découle de vivre dans le monde sans être du monde […] (*cf.* Jn 17, 15-16). […] Mais cette distinction d'avec le monde n'est pas une séparation [*Nihilominus tamen huiuscemodi discrimen non idem significat atque disiunctionem*]. Bien plus, elle n'est pas indifférence ni mépris. Quand l'Église se distingue de l'humanité, elle ne s'oppose

n'étaient témoins et dispensateurs d'une vie autre que la vie terrestre, mais ils ne seraient pas non plus capables de servir les hommes s'ils restaient étrangers à leur existence et à leurs conditions de vie. Leur ministère même exige, à un titre particulier, qu'ils ne prennent pas modèle sur le monde présent et, en même temps, il réclame aussi qu'ils vivent dans ce monde au milieu des hommes [*in hoc saeculo inter homines vivant*] […] » (*PO* 3a).

***

Bref, nous voyons que le rapport des clercs au monde comporte de multiples nuances et qu'il est aussi marqué par des tensions diverses. Ce que nous venons de présenter concerne, en priorité, les clercs séculiers ou diocésains. Dans le cas des clercs qui sont aussi religieux, le rapport au monde se trouve affecté par cette autre appartenance. Nous présenterons cela plus loin. « Tout compte fait, résume et conclut Gérard Philips, le prêtre est responsable pour le spirituel, et envers le temporel il observe un juste milieu entre l'éloignement et la proximité[177] ».

8. RAPPORT À LA SAINTETÉ

Quel rapport particulier les clercs entretiennent-ils à la sainteté ? Avant de traiter spécifiquement des clercs – et, plus tard, des laïques et des religieux –, il convient, dans un premier temps, de prendre un bref recul et de se questionner sur la notion même de sainteté et sur ses implications pour l'Église et pour l'ensemble de ses fidèles (8.1). Ce préambule nous permettra, dans un second temps, d'aborder plus directement la question du rapport particulier des clercs à la sainteté (8.2).

---

pas à elle, au contraire, elle s'y unit ». Cette citation, en raison du lieu où elle se trouve insérée, vaut *a fortiori* pour les prêtres ou pour les clercs. *Cf.* PAUL VI, « Encyclique *Ecclesiam Suam* [6 août 1964] », dans *La Documentation catholique*, t. LXI, n° 1431, 6 septembre 1964, col. 1070 et 1078.

177 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican* …, t. II, p. 17.

8.1 LA SAINTETÉ ET SES IMPLICATIONS POUR L'ÉGLISE ET SES FIDÈLES

Qu'est-ce que la sainteté ? Dit de manière simple, en référence au Concile, elle consiste à vivre suivant « l'appel à la plénitude de la vie chrétienne [*vitae christianae plenitudinem*] et à la perfection de la charité [*caritatis perfectionem*] » (*LG* 40b). La charité occupe une place centrale dans la vie chrétienne : « La charité en effet, étant le lien de la perfection et la plénitude de la loi (*cf.* Col 3, 14 ; Rm 13, 10), oriente tous les moyens de sanctification, leur donne leur âme et les conduit à leur fin » (*LG* 42a). De façon plus élaborée, et résumant l'essentiel de l'enseignement conciliaire sur ce point, nous reproduisons les propos de Paul McPartlan :

> C'est strictement par rapport à l'Église que Vatican II définit la sainteté comme « l'union parfaite avec le Christ » (*LG* 50[b]). Il est significatif que le concile traite de « l'appel à la sainteté » dans la constitution dogmatique sur l'Église (ch. 5), et c'est pour reconnaître d'abord que seule la Trinité est réellement sainte. À partir de cette source, la sainteté est communiquée à l'Église par le Christ, qui s'est donné pour elle précisément pour la rendre sainte (*Ép* 5, 25s). Tous les chrétiens sont appelés à la sainteté du fait même de leur appartenance à l'Église. C'est en participant à sa sainteté qu'ils deviendront saints, et qu'à leur tour ils rendront les autres saints (*LG* 39). Il s'ensuit que, si « les formes et les occupations de la vie sont multiples », la sainteté n'en est pas moins « une » (*LG* 41), toujours inspirée par le même Esprit (*LG* 39)[178].

Cette définition sommaire de la notion de sainteté, qui a l'avantage de situer cette notion dans une perspective ecclésiologique et non purement individuelle, implique deux aspects dont il importe de rendre compte afin de mieux situer la particularité des clercs – et plus tard celle des autres fidèles – sur ce plan. Le premier aspect regarde la sainteté de l'Église et la finalité propre de sa mission à cet égard (8.1.1). Le second aspect concerne la sainteté de tous les fidèles et l'apport du Concile sur ce plan (8.1.2).

---

[178] Paul MCPARTLAN, « Sainteté », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 1273. Nous nous référerons également au commentaire de *Lumen gentium* produit par Ignace IPARRAGUIRRE, « Nature de la sainteté et moyens pour l'obtenir », dans Guilherme BARAÚNA et Yves M.-J. CONGAR (dir.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 51c, tome III, 1966, p. 1119-1128.

8.1.1 La sainteté de l'Église et la finalité propre de sa mission à cet égard

La sainteté, ayant sa source dans l'unique et originelle sainteté de Dieu (*cf. LG* 40b et 47), implique, du point de vue ecclésial, deux composantes. D'une part, la sainteté constitue l'une des notes essentielles de l'Église en dépit de la peccabilité de ses membres (8.1.1.1). D'autre part, la sainteté, ou plus précisément l'œuvre de sanctification, constitue la finalité propre de la mission de l'Église (8.1.1.2).

8.1.1.1 LA SAINTETÉ DE L'ÉGLISE EN SES MEMBRES PÉCHEURS

Au nombre des notes, attributs ou propriétés essentielles de l'Église, nous comptons la sainteté. Faisant écho au Symbole de Nicée-Constantinople, nous lisons dans *LG* 8b : « C'est là l'unique Église du Christ, dont nous professons dans le symbole l'unité, la sainteté [*sanctam*], la catholicité et l'apostolicité […] ». Le *Catéchisme de l'Église catholique*, au numéro 823, developpe cet élément en s'appuyant, en large partie, sur l'enseignement du Concile. Nous nous permettons, à ce titre, de citer ce numéro : « L'Église (…) est aux yeux de la foi indéfectiblement sainte. En effet le Christ, Fils de Dieu, qui, avec le Père et l'Esprit, est proclamé seul "saint", a aimé l'Église comme son épouse, Il s'est livré pour elle afin de la sanctifier, Il se l'est unie comme son Corps et l'a comblée du don de l'Esprit Saint pour la Gloire de Dieu » (*LG* 39). L'Église est donc « le Peuple saint de Dieu » (*LG* 12), et ses membres sont appelés « saints » (*cf. Ac* 9, 13 ; 1 *Co* 6, 1 ; 16, 1) ».

Cela étant dit, le Concile reconnaît, du même souffle, que bien que l'Église soit sainte, ses membres, eux, sont toujours en marche vers la sainteté : « Mais tandis que le Christ saint, innocent, sans tache (*He* 7, 26) ignore le péché (2 *Co* 5, 21), […], l'Église, elle, enferme des pécheurs dans son propre sein, elle est donc à la fois sainte et toujours appelée à se purifier [*sancta simul et semper purificanda*], poursuivant constamment son effort de pénitence et de renouvellement » (*LG* 8c; *cf. LG* 48c)[179]. Cette conception de la sainteté de

[179] À ce sujet, Joseph A. Komonchak écrit : « The question, sometimes posed as whether the Church itself may or must be said to be sinful, was already being agitated before Vatican II and was object of debate at the Council itself. The Council avoided calling the Church itself sinful and was content with the neat

l'Église, en ses membres pécheurs, est à comprendre dans la perspective de son caractère eschatologique, comme il est souligné dans *LG* 48c : « Ainsi donc déjà les derniers temps sont arrivés pour nous (*cf.* 1 *Co* 10, 11). Le renouvellement du monde est irrévocablement acquis et, en réalité, anticipé dès maintenant : en effet, déjà sur terre l'Église est parée d'une sainteté encore imparfaite mais déjà véritable ».

8.1.1.2 LA SANCTIFICATION COMME FINALITÉ PROPRE DE LA MISSION DE L'ÉGLISE

La sainteté de l'Église, puis celle de ses membres en constante recherche de sainteté, rejaillit également sur la manière dont l'Église conçoit la mission qu'elle a reçue du Christ, mission ou apostolat qui a « pour finalité propre », écrit Philips, la sainteté ou la « sanctification du monde [*mundi sanctificationem*] » (*LG* 31b)[180]. Le *Catéchisme*, au numéro 824, dans la foulée du passage précédemment cité, précise :

> L'Église, unie au Christ, est sanctifiée par Lui ; par Lui et en Lui elle devient aussi *sanctifiante*. « Toutes les œuvres de l'Église tendent comme à leur fin [*uti ad finem*], à la sanctification des hommes dans le Christ et à la glorification de Dieu » (*SC* 10[b]). C'est dans l'Église qu'est déposée « la plénitude des moyens de salut » (*UR* 3). C'est en elle que « nous acquérons la sainteté par la grâce de Dieu » (*LG* 48).

« Pour la première fois, souligne Charles Moeller, une Constitution conciliaire sur l'Église [*LG*, chapitre V et VI] a mis en une telle évidence la *finalité de l'Église* : la sainteté de ses membres, la sanctification du Peuple de Dieu et, à travers lui, en lui, la sanctification de l'humanité, la transfiguration de l'univers[181] ».

---

phrase "*sancta simul et semper purificanda*" (at once and always in need of being purified), spoke of the Church's having always to pursue the path of repentance and renewal, and admitted possible failures in its activities, etc. » (Joseph A. KOMONCHAK, « Lonergan and post-conciliar ecclesiology », dans Fred LAWRENCE (dir.), *Lonergan Workshop*, Chestnul Hill (Mass.), Boston College, vol. 20, 2008, p. 176).

180 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. I, p. 43 ; cf. t. II, p. 64 et 118.

181 Charles MOELLER, « Introduction générale »…, p. 19.

8.1.2 La sainteté de tous les fidèles et l'apport du Concile sur ce plan

La tradition de l'Église, sur le plan théologique et spirituel, de même qu'institutionnel et canonique, a toujours été préoccupée par la question de la sainteté des fidèles. Cette sainteté a notamment été pensée et exprimée en termes de « perfection », en écho aux paroles du Christ : « Vous donc, soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (*Mt* 5, 48) (*cf. LG* 40a). L'idéal et la recherche de la sainteté, ou de la perfection de la charité (*perfectae caritatis*), ont, dans le passé, donné lieu à diverses formes de comparaisons, de distinctions, de classifications et, finalement, de hiérarchisations parmi les fidèles. Communément, nous retrouvions, d'un côté, les religieux et les clercs, catégorisés parmi les « états de perfection » (*status perfectionis*) – qui, eux-mêmes, étaient distingués entre l'état de recherche de la perfection (*status perfectionis acquirendae*), pour les religieux, et l'état de perfection acquise (*perfectio acquisita / status perfectionis acquisitae*), l'état d'exercice de la perfection (*perfectio exercenda / status perfectionis exercendae*) ou encore de la perfection communiquée (*status perfectionis communicandae*), pour les clercs[182] –, et, d'un autre côté, le reste des fidèles, nommément les laïques. Nous laissons de côté les raisons qui

---

[182] Nous reviendrons, dans la section consacrée au rapport des religieux à l'item de la sainteté, sur la notion d'état de perfection à acquérir (*acquirendae*). En ce qui regarde les clercs, nommément les évêques, Thomas d'Aquin, à qui nous devons en grande partie la mise en forme doctrinale des états de perfection et notamment la comparaison entre l'état des évêques et celui des religieux (*Somme théologique*, II-II, q. 184, art. 5 et 6), traite d'une « perfection liée à l'état épiscopal et qui est de l'ordre de la sanctification pastorale, perfection qui concerne aussi tous les prêtres tenus à une grande sainteté de vie » (Jean-Marie AUBERT, « Perfection chrétienne », dans Gérard MATHON *et al*. (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 10, 1985, col. 1250). En effet, chez l'évêque, écrit Philips, commentant *LG* 41c, où il est spécifiquement référé à Thomas d'Aquin (note 5), « la grâce sacramentelle atteint sa plénitude. Cette abondance, il l'utilisera […] pour la prière et l'offrande, par la prédication et par le service multiforme de la charité. […] L'évêque est l'intercesseur et le sacrificateur par excellence […]. Il est appelé et préposé à la tâche parfaite de l'amour pastoral. D'où l'expression "état de perfection acquise" (*perfectio acquisita*) que saint Thomas décerne à l'évêque, suivant en cela l'enseignement du Pseudo-Denys. Pour ce grand mystique, comme pour l'Aquinate après lui, l'évêque dépasse de loin la dignité des moines. Eux tendent à la perfection, mais c'est lui qui la leur communique [note 21 : S. Thom. *Somme Théol*. II-II, q. 184, a. 7 ; q. 186, a. 5, ad. 3 ; q. 188, a. I, ad. 3. L'Aquinate s'appuie sur le Pseudo-Denys, *Eccl. Hier.* VI, n. 5 : PG 3, 532 ss., qui donne aux évêques le nom de "perfectionnants", tandis que les moines sont des "perfectionnés"] » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican*…, t. II, p. 83). Sur la notion de « *status perfectionis exercendae* », état d'exercice de la perfection, nous verrons les propos de Dupuy, qui explique que « le prélat exerce un pouvoir qu'il possède déjà, pour purifier, illuminer et parfaire ceux qui lui sont confiés » (Michel DUPUY, « Perfection chrétienne […] IV. 16^e^-17^e^ siècles », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. XII (1), 1984, col. 1132). Tandis qu'au sujet de l'expression « *status perfectionis communicandae* », nous renvoyons à Fernand JETTÉ, « État », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. IV, deuxième partie, 1961, col. 1377.

ont justifié un tel classement. Nous y reviendrons lorsque nous traiterons de l'état religieux. Pour l'instant, nous voulons plutôt souligner le tournant pris par le Concile et l'apport de son enseignement sur la question de la sainteté à laquelle sont appelés tous les fidèles.

En effet, bien que les textes conciliaires continuent, ça et là, à porter la marque d'une conception hiérarchisée parmi les fidèles d'états différents – nous y reviendrons plus spécifiquement dans la section du chapitre 5 consacrée à la sainteté des religieux – , il n'en demeure pas moins que Vatican II propose un enseignement rendant caduques certaines conceptions de la sainteté qui ont prévalu jusque-là. Cet enseignement est résumé par le titre du chapitre V de *Lumen gentium* : « La vocation universelle à la sainteté dans l'Église [*De universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia*] » (n^{os} 39-42). Ce chapitre, enchâssé entre les parties traitant des clercs et des laïques (III-IV), d'une part, puis du chapitre consacré aux religieux (VI), d'autre part, défait en quelque sorte l'ordre de la triade clercs, religieux, laïques, basée, en grande partie, sur la perfection rattachée à chacun de ces états[183]. Ici, l'enseignement est clair. Comme le note Jean-Marie Aubert[184], traitant en particulier de l'état religieux, on ne parle plus d'état de perfection, mais plutôt d'une perfection à pratiquer dans chaque état : « Tous les fidèles du Christ sont donc invités et obligés à poursuivre la sainteté et la perfection de leur état [*proprii status perfectionem*] » (*LG* 42e ; *cf. LG* 11c, 32b, 39, 40b, 50b). Nous aurons l'occasion, dans les sections consacrées aux rapports des laïques et des religieux à la sainteté, de reprendre certains de ces éléments.

8.2 LE RAPPORT PARTICULIER DES CLERCS À LA SAINTETÉ

Le bref recul qui nous a permis de définir la sainteté et ce qu'elle implique pour l'Église, pour sa mission et pour l'ensemble de ses membres, nous permet maintenant de mieux situer le rapport particulier des clercs à l'égard de la sainteté. Sur ce plan, deux éléments sont à rapporter : la première regarde la grâce du sacrement de l'Ordre et l'exercice

---

183 *Cf.* Charles MOELLER, « Introduction générale »…, p. 18 ; André BRIDE, « État des personnes (droit canon) », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 4, 1956, col. 535.

184 Jean-Marie AUBERT, « Perfection chrétienne »…, col. 1251.

fructueux du ministère sacré (8.2.1); la seconde concerne la sainteté des ministres en chacun de leur ordres (8.2.2).

8.2.1 La grâce sacramentelle et le ministère sacré

Ainsi que nous l'avons dit plus haut, au sujet du sacrement de l'Ordre et de la grâce qu'il communique à l'ordinand, cette grâce est prioritairement destinée à aider le ministre ordonné dans l'exercice de ses fonctions. Par ailleurs, cette grâce peut être source de sanctification pour les ministres en cause, bien que leur perfectionnement dans la charité ne soit pas la visée première à laquelle ordonne le sacrement reçu. De plus, sans que cela ne soit une condition nécessaire à la validité des actes sacramentels, la sainteté des ministres contribue, sans nul doute, à la réalisation fructueuse de leur ministère. C'est ce qu'exprime, en d'autres mots, Michel Labourdette :

> La consécration que confère le sacrement de l'Ordre, écrit-il, si elle est accompagnée certes d'un don de grâce correspondant, n'est pas elle-même de l'ordre de la grâce sanctifiante et de la sainteté (sinon en un sens rituel); aussi l'exercice en reste-t-il valide même si le hiérarque est peu fervent, même s'il est en état de péché. Dans ce dernier cas, l'évêque ou le prêtre ne se donnera pas lui-même l'absolution; il devra, comme un simple fidèle, recourir aux sacrements de l'Église. D'autre part cependant, ce même évêque ou prêtre ne se sanctifiera pas « malgré » les occupations peut-être accablantes de son ministère et à côté d'elle, grâce à des « exercices » de piété ou d'ascèse (qui naturellement gardent leur valeur comme pour tout fidèle) mais par et dans son ministère qui est et doit être occasion privilégiée de charité active et brûlante au service du Peuple de Dieu[185].

Nous retrouvons ces différents éléments, et quelques-uns complémentaires, dans l'enseignement conciliaire contenu dans *PO* 12, 13 et 14, portant sur la « [v]ocation des prêtres à la perfection [*Presbyterorum ad perfectionem vocatio*] », suivant l'intitulé de cette partie[186].

---

185 Michel LABOURDETTE, « La sainteté, vocation de tous les membres de l'Église », dans Guilherme BARAÚNA et Yves M.-J. CONGAR (dir.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », n° 51c, tome III, 1966, p. 1113-1114.

186 Le texte conciliaire se répartit de la façon suivante : « Chapitre III. La vie des prêtres [*Presbyterorum Vita*] » (*PO* 12-21) ; « I. Vocation des prêtres à la perfection [*Presbyterorum ad perfectionem vocatio*] »

8.2.2 La sainteté des ministres en chacun de leurs ordres

La sainteté exigée pour l'ensemble des ministres, en vertu du sacrement de l'Ordre et du ministère dont ils ont charge, reçoit une spécification additionnelle selon le degré du sacrement reçu.

Concernant les évêques, nous lisons dans *LG* 41b :

> Ceux qui ont reçu la charge de pasteurs à l'égard du troupeau du Christ doivent tout les premiers, à l'image du grand Prêtre éternel, Pasteur et Évêque de nos âmes, remplir leur ministère dans la sainteté [*sancte*] et l'ardeur, l'humilité et la force : accompli dans ces conditions, il sera pour eux-mêmes un moyen puissant de sanctification [*sanctificationis medium*]. Choisis pour recevoir la plénitude du sacerdoce, ils bénéficient de la grâce sacramentelle pour exercer en perfection la charge de la charité pastorale par la prière, le sacrifice, la prédication, et sous toutes ses formes, le soin et le service épiscopal, acceptant sans crainte de donner leur vie pour leurs brebis et devenant un modèle pour leur troupeau (*cf.* 1 P 5, 3), aidant enfin l'Église par leur exemple à avancer chaque jour en sainteté [*sanctitatem promoveant*].

À leur propos, nous pouvons noter, avec Gérard Philips, que « l'exercice de la charge pastorale est éminemment propice à la sanctification de l'évêque » et que les activités apostoliques, contrairement à ce que soutiennent certains, ne constituent pas « un frein pour l'accession aux sommets spirituels »[187].

Quant aux prêtres, l'enseignement conciliaire, dans *LG* 41c, adopte une vision similaire :

> À la ressemblance de l'ordre des évêques dont ils constituent la couronne spirituelle, et à la grâce de qui ils participent par le Christ, éternel et unique Médiateur, les prêtres doivent grandir en amour pour Dieu et le prochain par l'exercice quotidien de leur tâche, […] et offrir à tous un vivant témoignage de Dieu [*vivum Dei testimonium*] […]. Offrant pour leur peuple et pour tout le

---

(*PO* 12-14) ; « La vocation des prêtres à la sainteté » (*PO* 12, sous-titre français) ; « L'exercice de la triple fonction sacerdotale exige et en même temps favorise la sainteté » (*PO* 13, sous-titre français) ; « Unité et harmonie de la vie des prêtres » (*PO* 14, sous-titre français). Pour des explications supplémentaires, nous verrons le texte de Jean FRISQUE, « Le décret "Presbyterorum ordinis". Histoire et commentaire », dans Jean FRISQUE et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. Les prêtres. Décrets « Presbyterorum Ordinis » et « Optatam totius »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 68, 1968, p. 162-184, ainsi que celui de Hervé LEGRAND, « II. La réalisation de l'Église en un lieu »…, p. 265-268.

187 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au IIe concile du Vatican*…, t. II, p. 81-82.

> Peuple de Dieu, au titre même de leur charge, la prière et le sacrifice, conscients de ce qu'ils font et se conformant aux mystères qu'ils accomplissent, bien loin d'être entravés par les soucis, les périls et les épreuves apostoliques, ils doivent par là au contraire s'élever à une plus haute sainteté [*ad altiorem sanctitatem ascendant*] […]. Que tous les prêtres et ceux-là spécialement qui, au titre particulier de leur ordination, portent le nom de prêtres diocésains, se souviennent de ce que leur sainteté [*suam sanctificationem*] peut gagner à leur union fidèle et à leur généreuse coopération avec leur évêque. (*cf. PO* 12).

Concernant, enfin, les ministres de l'ordre inférieur, et d'abord les diacres, comme il est affirmé dans *LG* 41d, ceux-ci doivent, à travers leur service, « se garder purs de tous vices, chercher à plaire à Dieu et à être devant les hommes les instruments de tout bien possible (*cf.* 1 Tm 3, 8-10. 12-13) ».

En conclusion, à la lumière des exhortations à la sainteté adressées par le Concile aux clercs, nous pouvons ajouter que la sainteté, en tant que don de Dieu (*cf. LG* 42a), requiert également d'être accueillie et vécue dans une pratique de « l'ascèse propre au pasteur d'âme [*ascesim pastoris animarum propriam*] » (*PO* 13d). Sur ce plan, une mention particulière doit être faite au sujet de « la pratique des conseils qu'on a coutume d'appeler évangéliques », ainsi que le dit *LG* 39, et qui, suivant ce même numéro, peuvent être assumés « par un grand nombre de chrétiens, soit à titre privé, soit dans une condition ou un état sanctionnés par l'Église » (*cf. LG* 42c, *PO* 5c, 16a). Les clercs, sans obligation de faire profession des conseils évangéliques à la manière des religieux, sont néanmoins enjoints à vivre dans l'humilité et dans l'obéissance au Christ ainsi qu'aux dirigeants hiérarchiques de l'Église (Souverain pontife, évêques, supérieurs) (*PO* 15), à choisir, si c'est le cas, le célibat (*PO* 16), ainsi qu'à adopter la pauvreté volontaire (*PO* 17).

9. MODE DE VIE OU FORME D'EXISTENCE

L'état des clercs, de nature ministérielle et canonique, demande à être vécu dans un mode de vie ou une forme d'existence – plus loin, nous donnerons à ces deux expressions le nom d'« état de vie ». Les réalités visées sont, d'une part, le célibat sanctionné par l'Église et, d'autre part, le mariage sacramentel. Ces deux formes d'existence peuvent être adoptées par les clercs. Cependant, des distinctions et des restrictions disciplinaires leur sont imposées.

Celles-ci dépendent soit de l'ordre auquel appartiennent les clercs, selon qu'ils soient évêques, prêtres ou diacres, soit de la tradition ecclésiale dont ils relèvent, faisant partie du clergé catholique de rite latin ou du clergé relevant de l'une des Églises orientales catholiques. Dans les chapitres 6 et 7 de notre étude, nous aurons l'occasion d'aborder plus formellement l'ensemble de ces réalités. Ici, nous nous limiterons à décrire sommairement les choses.

Au sein du clergé catholique de rite latin, les évêques et les prêtres sont célibataires – quoi qu'il existe des exceptions pour ces derniers, nous y reviendrons. Ce célibat est appelé célibat ecclésiastique, clérical, sacerdotal – quelquefois presbytéral – ou encore sacré. Dans les textes conciliaires, il en est principalement question au numéro 16 de *Presbyterorum ordinis*, ainsi qu'au numéro 10 d'*Optatam totius*. Les diacres permanents font toutefois exception à cette règle. En effet, bien que parmi les diacres permanents il puisse y avoir des hommes célibataires (*cf. LG* 29b), la législation latine permet également que le diaconat puisse « être conféré à des hommes d'âge mûr, même mariés [*etiam in matrimonio*] (Winling) » (*LG* 29b). Les Églises orientales, quant à elles, « ont des prêtres qui choisissent, par don de la grâce, de garder le célibat – ce que font les évêques – , mais on y trouve aussi des prêtres mariés » (*PO* 16a). En revanche, rien n'est spécifié dans les textes conciliaires au sujet des diacres de tradition orientale. Enfin, au sein des deux traditions ecclésiales catholiques, il y a des clercs célibataires dont l'engagement au célibat, par déclaration publique avant l'ordination diaconale, est doublé d'un engagement au célibat religieux par vœu dit de chasteté.

10. CONCOMITANCE DES ÉTATS

Pour clore notre présentation de l'état des clercs, soulignons que les membres du clergé partagent des états concomitants. Sur le plan des états ecclésiaux, les évêques, les prêtres et les diacres appartiennent tous à l'état clérical. Ces clercs se répartissent ensuite entre ceux qui appartiennent au clergé séculier ou diocésain et ceux qui relèvent du clergé régulier ou religieux. Dans ces derniers cas, les clercs concernés combinent deux états ecclésiaux : l'état clérical et l'état religieux. Enfin, sur le plan des modes de vie ou des formes

d’existence, les clercs séculiers sont soit célibataires, soit mariés. Les clercs réguliers, quant à eux, dans les deux traditions ecclésiales catholiques, sont nécessairement établis dans l’état du célibat religieux et ecclésiastique.

CHAPITRE 4

L'ÉTAT LAÏQUE OU DES LAÏQUES

À l'instar du Concile, « après avoir précisé les fonctions de la hiérarchie », nous allons maintenant tourner notre attention « vers l'état de ces fidèles [*Christifidelium*] qu'on appelle laïcs [*qui laici nuncupantur*] (Winling) » (*LG* 30)[1]. Nous suivrons, encore une fois, l'ordre de présentation adopté précédemment.

1. APPELLATION NOMINALE ET CATÉGORISATION ECCLÉSIALE

D'où provient et que signifie le nom d'appellation « laïque » ? C'est ce que nous verrons dans la première section de ce numéro (1.1). Par la suite, nous nous intéresserons aux catégories de classement ecclésial qui s'y rapportent (1.2).

---

[1] Dans cette section, outre les commentaires des textes du Concile, nous puisons principalement aux ouvrages généraux suivants : Antonio BARRUFO, « Laïc », dans Stefano DE FIORES et Tullo GOFFI (dir.), *Dictionnaire de la vie spirituelle,* Paris, Cerf, 1983, p. 610-622 ; Daniel BOURGEOIS, « Laïc / Laïcat », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 761-765 ; André BRIDE, « Laïc (Droit canon) », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 6, 1967, col. 1639-1642 [Article mis à jour dans Gérard MATHON, *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Tables. Compléments et mises à jour*, Paris, Letouzey et Ané, 2007, fascicule 80, col. 23] ; Yves CONGAR, « Laïc et laïcat »…, col. 79-108 ; Yves CONGAR, « Laïc », dans Heinrich FRIES (dir.), *Encyclopédie de la foi*, t. II, Paris, Cerf, 1967, p. 436-456 ; Yves M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 23, [1954] 1964 [3e édition augmentée], 707 p. ; Bernard-D. DUPUY, « Laïc », dans Gabriel JACQUEMET, *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 6, 1967, col. 1627-1643 [Article mis à jour dans Gérard MATHON, *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Tables. Compléments et mises à jour*, Paris, Letouzey et Ané, 2007, fascicule 80, col. 10-23] ; Alexandre FAIVRE, *Les premiers laïcs. Lorsque l'Église naissait au monde*, Fribourg, Éd. du Signe, coll. « Croire et Comprendre », 1999, 336 p. ; Léo KARRER, « Laïc / Clerc », dans Peter EICHER (dir.), Nouveau dictionnaire de théologie, 2e éd. revue et augmentée, Paris, Cerf, 1996, p. 476-482 ; Raoul NAZ, « Laïques », dans Raoul NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique,* Paris, Letouzey et Ané, t. VI, 1957, col. 328-331 ; Jean-Guy PAGÉ, « Chapitre II. Le laïcat dans l'Église », dans Jean-Guy PAGÉ, *Qui est l'Église ? - L'Église, Peuple de Dieu*, Montréal, Bellarmin, vol. III, deuxième tirage, 1985, p. 165-207.

1.1 APPELLATION NOMINALE

L'appellation « laïque » provient du grec « *laïkos* ». En latin est employé le terme « *laicus* ». Dans le monde grec profane, le laïque est celui qui appartient au peuple ou provient de lui ; c'est également le non officiel, le civil, le commun[2]. Cette double signification, c'est-à-dire d'appartenance et de distinction, se retrouve également dans la reprise du terme grec dans le monde judéo-chrétien. Sur cette question, cependant, il y a débat parmi les spécialistes.

Parmi les choses admises, tous reconnaissent que le terme « *laïkos* » n'appartient pas au donné biblique. Nous ne le retrouvons ni dans la Septante ni dans le Nouveau Testament. Par contre, dans ces mêmes textes, nous retrouvons le terme « *laos* ». Ce mot, qui signifie « peuple », constitue une notion centrale dans la théologie judéo-chrétienne et, sur le plan étymologique, il est à l'origine de l'adjectif « *laïkos* ». Par ailleurs, il est également admis que l'une des premières mentions du mot « *laïkos* » en régime chrétien se trouve dans la lettre de Clément de Rome, datant de l'an 95[3]. Cependant, outre cette occurrence, le terme « *laïkos* » est rarement employé par les chrétiens avant le III^e^ siècle. Il faudra attendre les Clément d'Alexandrie, Tertullien, Origène et Cyprien, parmi d'autres, pour le voir employé de manière plus fréquente[4].

Les différences de vues entre spécialistes ne concernent donc pas d'abord l'historicité de l'usage du terme « *laïkos* » – même si cela fit l'objet de discussions dans le passé –, mais elles regardent plutôt la signification primitive de ce terme et, sur cette base, le bien-fondé des développements théologiques ultérieurs. Cette question est relativement complexe et dépasse les limites de notre étude. Cependant, nous tenons à en donner un aperçu[5] afin

---

2 Daniel BOURGEOIS, « Laïc / Laïcat »…, p. 761.

3 *Cf.* CLÉMENT DE ROME, *Épître aux Corinthiens*, introduction, texte, traduction, notes et index par Annie Jaubert, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n^o^ 167, 1971, p. 167 – dans le texte : n^o^ 40, ligne 5.

4 Ces informations sont tirées de : Yves CONGAR, « Laïc »…, p. 438 ; Yves CONGAR, « Laïc et laïcat »…, col. 79 ; Bernard-D. DUPUY, « Laïc »…, col. 1628 ; Daniel BOURGEOIS, « Laïc / Laïcat »…, p. 762 ; Léo KARRER, « Laïc / Clerc »…, p. 476.

5 Par visée de synthèse, et pour éviter de nous perdre dans les dédales de l'argumentaire déployé, nous nous permettons de résumer la pensée des auteurs auxquels nous nous reportons, en empruntant à l'exposé de Giovanni MAGNANI, « La théologie du laïcat a-t-elle un statut théologique ? », dans

d'éclairer, par anticipation, une question primordiale : « Qu'est-ce qu'un laïc ? », reprenant ici l'intitulé du premier chapitre de l'ouvrage de Yves Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, dans lequel le dominicain tente de fonder sa théologie du laïcat en étudiant, dans un premier temps, l'étymologie, la philologie et, finalement, la sémantique du terme « *laïkos* »[6].

Dans la première (1953) ainsi que dans la seconde (1954) édition de l'ouvrage précité, Yves Congar « a soutenu que le terme *laïkos* qui dérive philologiquement de *laos* exprimait tout le contenu théologique du thème du Peuple de Dieu. En somme, le *laïkos* serait le membre du *laos*, le fidèle ; dans le Peuple de Dieu tous seraient premièrement et fondamentalement *laïcs*[7] ». Ignace de la Potterie, en 1958, contesta les fondements de la position de Congar. Dans une étude fouillée[8] qui, par la suite, sera reconnue par Congar comme « aussi décisive que savante[9] », De la Potterie montre que « dès le début de la littérature grecque, *laos* avait non seulement la signification de peuple "en général", mais aussi celle de l'ensemble du peuple en opposition aux chefs[10] ». Cette double signification, à la différence de ce qu'affirmait Congar, est aussi présente dans la tradition judaïque et chrétienne primitive. Ainsi, « [o]n ne pouvait donc pas charger l'adjectif *laïc* du plein sens théologique du terme *laos* comme "peuple de Dieu" selon l'usage biblique du terme[11] ». Chez Clément de Rome, notamment, le terme « *laïkos* » est appliqué aux personnes, dans

---

René LATOURELLE (dir.), *Vatican II. Bilan et perspectives vingt-cinq ans après (1962-1987),* Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, coll. « Recherches - Nouvelle série », nº 15, t. 1, 1988, p. 560-584, ainsi qu'au résumé de Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLE, *Introduction au mystère de l'Église*, Paris, Parole et Silence, coll. « Bibliothèque de la Revue Thomiste », 2006, p. 273-274. Nous fournissons, par contre, les sources exactes des auteurs référés, sources dont nous avons, par ailleurs, pris connaissance.

6 Yves M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*…, p. 19-45.

7 Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLE, *Introduction au mystère de l'Église*…, p. 273.

8 Ignace DE LA POTTERIE, « L'origine et le sens primitif du mot "laïc" », dans *Nouvelle revue théologique*, t. LXXX, 1958, p. 840-853. Également publié, avec retouches, sous le titre : « L'origine et le sens primitif du mot "laïc" », dans Ignace DE LA POTTERIE et Stanislas LYONNET, *La vie selon l'Esprit. Condition du chrétien*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 55, 1965, p. 13-29.

9 Yves M.-J. CONGAR, « Au lecteur [avant-propos] », dans Ignace DE LA POTTERIE et Stanislas LYONNET, *La vie selon l'Esprit*..., p. 7.

10 Giovanni MAGNANI, « La théologie du laïcat… », p. 561.

11 Giovanni MAGNANI, « La théologie du laïcat… », p. 562.

un contexte cultuel, en opposition aux ministres[12]. « On a ainsi trois catégories : les prêtres, les lévites et les laïcs qui sont, dans Clément d'Alexandrie, les prêtres, les diacres et les laïcs. […] Le contexte reste donc catégoriel, d'opposition[13] ». Cela dit, conclut De la Potterie,

> il est important de distinguer soigneusement l'étude du vocabulaire et la théologie, si liées qu'elles puissent être. Tout ce que nous avons dit doit fatalement donner l'impression que le rôle des laïcs était conçu de façon bien négative : sont « laïcs » tous ceux qui ne sont pas clercs. C'est une erreur. Toute la signification d'une fonction dans l'Église ne peut être tirée d'une analyse du terme qui la désigne. […] Théologiquement parlant, il reste entièrement vrai que les laïcs sont les membres du peuple de Dieu. Et de cela, souligne l'auteur en note infrapaginale, l'Église primitive était très consciente[14].

Dans les *addenda* qui accompagnent la troisième édition augmentée de son ouvrage (1964), Congar révise certaines de ses positions et intègre notamment les commentaires critiques et éclairants d'Ignace de la Potterie. Ce dernier, et d'autres à sa suite, écrit Congar,

---

12 « *b) Hiérarchie lévitique et ordre ecclésiastique*. […] Car au grand prêtre ont été dévolues des fonctions qui leur sont particulières, aux prêtres a été marquée leur place particulière, aux lévites sont imposés des services particuliers. Celui qui est laïque [*laïkos*] est lié par les préceptes propres aux laïques [*laïkois*] » (CLÉMENT DE ROME, *Épître aux Corinthiens*, p. 167 – dans le texte : nº 40, ligne 5 ; le commentaire du texte, à la note 5, rapporte que « [c]est la première fois qu'apparaît dans la littérature chrétienne le terme laïque, venant de λαός, peuple, et désignant celui qui n'est pas chargé d'un ministère dans le peuple »). Congar n'ignorait pas ce texte (*Jalons pour une théologie du laïcat*…, p. 20), cependant, lui, de même que la thèse commune de l'époque, « ne donnait pas beaucoup de poids au fait que dans le texte [de Clément de Rome] le terme [*laïkos*] était introduit dans un contexte cultuel où les "laïcs" étaient opposés "aux prêtres et aux lévites", qui avaient des fonctions cultuelles nettement distinctes des "laïcs", mais aussi entre eux » (Giovanni MAGNANI, « La théologie du laïcat… », p. 561). Pour une présentation de la notion de « laïque » chez Clément de Rome et des discussions entourant l'interprétation de ce terme, nous verrons Alexandre FAIVRE, *Les premiers laïcs*…, p. 37-51.

13 Giovanni MAGNANI, « La théologie du laïcat… », p. 562.

14 Ignace DE LA POTTERIE, « L'origine et le sens primitif du mot "laïc" »…, p. 853 (1958) et p. 29 (1965). Pour illustrer cette conviction de l'Église ancienne que les laïques étaient vraiment les membres du Peuple de Dieu, l'auteur renvoie au texte de la *Didascalie* (vers 255) : « *Exhortation au peuple afin qu'il honore l'évêque*. […] Écoutez donc tous ceci, laïques, église choisie de Dieu ; car le premier peuple (le peuple juif) fut appelé Église, mais vous (vous êtes appelés) église catholique, sainte et accomplie, *sacerdoce royal, foule sainte, peuple (adopté) en héritage*, grande église, *épouse ornée* pour le Seigneur Dieu » (II, XXVI, 1 – la citation est tirée de : Anonyme, *La Didascalie des douze apôtres*, traduite du syriaque pour la première fois, par François Nau, deuxième édition, Paris, Lethielleux, coll. « Ancienne littérature canonique syriaque », fascicule 1, 1912, p. 81). Par ailleurs, conclut De la Potterie, « d'un bout à l'autre de la *Didascalie* revient aussi l'opposition traditionnelle entre les laïcs et les évêques (ou autres membres du clergé) » (p. 853, note 41 ou p. 29, note 1).

> a montré, d'une façon qui impose la conviction, que si, philologiquement, *laïkos* vient de *laos*, la valeur sémantique du mot est liée, non au sens où *laos* signifie le Peuple de Dieu, mais à un emploi qui oppose le simple *laïkos* au prêtre ou au lévite, comme celui qui n'est pas qualifié à celui qui l'est. […] Cependant, poursuit-il, « laïc » reste un mot chrétien, et même un terme d'Église. Il désigne les simples membres, non particulièrement qualifiés, *à l'intérieur* du Peuple de Dieu, tout entier consacré […][15].

Pour résumer, nous concluons en empruntant les mots de Benoît-Dominique de La Soujeolle :

> En grec profane, *laïkos* désigne bien le membre du *laos* mais toujours distingué de ceux qui le gouvernent, les *archontès*. Le grec biblique (LXX et N.T.) ignorent le mot *laïkos*. Les Pères l'emploient très peu et conformément à l'usage profane. La conclusion est certaine : le *laïkos* désigne le Chrétien qui n'est ni évêque, ni prêtre ni diacre, bref qui n'appartient pas au clergé. On ne peut faire dire plus au mot si ce n'est qu'il désigne celui que servent les ministres[16].

Éclairés par ces précisions philologiques, étymologiques, ainsi que par les résultats de l'analyse sémantique effectuée par les auteurs cités, voyons comment les fidèles laïques sont catégorisés au sein de l'Église.

1.2 CATÉGORISATION ECCLÉSIALE

À l'aide de quels termes les textes conciliaires catégorisent-ils les fidèles laïques ? Passons en revue les catégories d'état ou « *status* » (1.2.1), de condition ou « *condicio* » (1.2.2) et enfin, celle d'ordre ou « *ordo* » (1.2.3).

---

15 Yves M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*…, p. 647-648. La position révisée de Congar, avec référence à l'article d'Ignace de la Potterie à l'appui, est aussi présentée dans Yves CONGAR, « Laïc »…, p. 436-438, article publié en 1965, de même que dans Yves CONGAR, « Laïc et laïcat »…, col. 79-80, article paru en 1976.

16 Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLE, *Introduction au mystère de l'Église*…, p. 273-274.

1.2.1 « *Status* »

À deux reprises, la notion de « laïque » est associée au terme « *status* ». D'abord, dans *LG* 30, passage auquel nous avons fait référence en introduction à cette section. Nous lisons : « Le saint Concile, […] se plaît à tourner sa pensée vers la condition [*statui*] de ces chrétiens qui portent le nom de laïcs [*laici*] ». Le texte latin est clair : les laïques sont constitués au sein de l'Église dans un « *status* ». Une remarque s'impose au vu des traductions de ce texte. Dans l'édition Theobald, que nous employons habituellement, ainsi que dans l'édition Martin, le mot « *statui* » est rendu par celui de « condition ». Tandis que chez Winling, Alberigo et Camelot, les traductions présentées adoptent toutes la formulation : « vers l'état de ces fidèles qu'on appelle laïcs ». Dans ce dernier cas, sur le strict plan du vocabulaire, cette traduction nous semble plus précise que la première. Celle qui parle de la « condition » des laïques n'est pas entièrement fausse – « condition » et « état » sont des termes qui souvent se chevauchent –, cependant, nous pouvons nous demander si l'introduction du terme « condition », en français, alors qu'existe en latin le terme « *condicio* », n'engendre pas de possibles confusions au regard du thème que nous étudions. Nous y reviendrons au chapitre 8 notre étude[17].

La seconde occurrence qui intéresse notre propos se trouve dans *AA* 2b : « Le propre de l'état des laïcs [*laicorum statui*] étant de mener leur vie au milieu du monde et des affaires profanes […] ». Le texte latin, de nouveau, est clair. Les traductions consultées, quant à elles, le sont aussi : les laïques sont constitués en « état [*status*] ».

1.2.2 « *Condicio* »

Par ailleurs, à quatre reprises c'est le terme « *condicio* » qui est employé pour parler des laïques. En premier lieu, dans *LG* 30 : « Si, en effet, tout ce qui a été dit du peuple de Dieu concerne à titre égal laïcs [*laicos*], religieux et clercs, cependant aux laïcs [*laicis*], hommes et femmes, en raison de leur condition [*condicionis*] et de leur mission, reviennent en particulier un certain nombre de choses dont les circonstances spéciales à notre temps

[17] *Cf.* Chapitre 8, section 1.2.2 et 1.2.3.

obligent d'étudier de plus près les fondements ». Les traductions que nous rencontrons dans Theobald, Winling, Alberigo et Camelot sont unanimes : il est question de la « condition » des laïques. Seule l'édition Martin diverge sur ce plan. Il y est écrit : « eu égard à leur état de vie et à leur mission ». Ce passage du texte conciliaire et ses traductions soulèvent deux types de questions. D'une part, qu'est-ce qu'une « condition [*condicionis*] » ? S'agit-il d'une situation donnée dans laquelle vivent les laïques ou bien de la place qu'ils occupent dans l'Église ? À première vue, il est difficile d'offrir une interprétation claire. De plus, considérant le fait que les textes conciliaires parlent également du « *status* » des laïques, nous pouvons nous demander si, dans l'esprit des rédacteurs, une distinction peut être apportée entre l'un et l'autre des termes. D'une manière ou d'une autre, force est de constater, à ce stade de notre analyse, que les termes employés sont équivoques. D'autre part, concernant la traduction de Martin seulement, nous pouvons nous demander s'il est opportun de parler d'« état de vie » pour rendre compte du terme « *condicionis* » et, si oui, qu'est-ce qu'un état de vie ? Cette ambiguïté relative à l'usage des termes et à la compréhension des concepts qu'ils entendent exprimer se rencontre également ailleurs.

En second lieu, le terme étudié se rencontre dans *LG* 43b. Il y est question de l'état religieux en comparaison des deux autres états : « Cet état [*status*] [de vie] compte tenu de la constitution divine et hiérarchique de l'Église, ne se situe pas entre la condition du clerc et celle du laïc [*inter clericalem et laicalem conditionem*] ». Nous avons déjà commenté ce passage dans le chapitre consacré aux clercs. Nous réitérons nos questions : pourquoi les religieux sont-ils dans un « état [*status*] », tandis que les clercs et les laïques sont dans une « condition [*condicionem*] » ? S'agit-il d'un même concept simplement exprimé par deux mots différents ? Le texte latin ne permet pas d'en juger clairement. Par ailleurs, les traductions sont unanimes : les clercs tout comme les laïques sont considérés, dans ce passage, comme appartenant à une « condition ». Cela laisse, par contre, ouverte la question : s'agit-il d'un renvoi à la situation existentielle des laïques ou bien de leur place au sein de la structure de l'Église ? Le contexte peut faire opter pour cette seconde interprétation, mais nous constatons, au vu des différentes acceptions du terme que nous avons rencontrées jusqu'à maintenant, que la première interprétation chevauche parfois la seconde, d'où de possibles équivocités et des difficultés de compréhension subséquentes.

En troisième et en quatrième lieux, nous rencontrons le terme « *condicio* », appliqué aux laïques, dans deux autres passages, *AG* 26b et 26e, que nous analysons ensemble : « C'est pourquoi tous les missionnaires – prêtres, frères, sœurs, laïcs [*laici*] – doivent être préparés et formés, chacun selon sa condition [*condicione*], afin d'être à la hauteur des exigences de leur future tâche. […] Même ceux qui assument pour une période seulement un rôle dans l'activité missionnaire, il est nécessaire qu'ils acquièrent une formation appropriée à leur condition [*condicioni*] ». Nous avons déjà traité de ces passages plus haut, au sujet des clercs. Nous y avons formulé nos questions relatives au sens des mots latins et avons également fait des remarques à propos des traductions retenues. L'interprétation du terme « *conditio* », dans ces deux cas, n'est pas limpide.

1.2.3 « *Ordo* »

Pour clore notre analyse, notons que le terme « *ordo* » n'est jamais employé dans les textes conciliaires pour parler directement des laïques[18].

2. RÉPARTITION DES SEXES

Dans l'enseignement de l'Église en général et dans les textes du Concile en particulier, la notion de « laïque » comprend indistinctement les fidèles de sexe masculin et féminin. C'est dans cette perspective que nous pouvons lire, dans l'introduction du chapitre de *Lumen gentium* consacré aux laïques, la phrase suivante : « Si, en effet, tout ce qui a été dit du peuple de Dieu concerne à titre égal laïcs [*laicos*], religieux et clercs, cependant aux laïcs [*laicis*], hommes et femmes [*viris et mulieribus*], en raison de leur condition et de leur

---

[18] Nous parlons, évidemment, de liens directs. Indirectement, comme nous l'avons vu dans notre analyse du terme « *ordo* », appliqué aux fidèles en général, les laïques sont concernés par cette notion. D'autant plus que dans la tradition socio-ecclésiale ils ont été comptés au nombre des *ordines* (*ordo laicalis*) constitutifs soit de la société soit de l'Église ou, le plus souvent, des deux réalités confondues. Au passage, notons néanmoins les remarques de Giovanni Magnani. L'auteur interroge l'intention du Concile d'étendre la notion d'*ordo* en y incluant les laïques. Il renvoie, pour cela, à *LG* 11b, 12b, 13c, ainsi qu'à *SC* 26b. Après analyse des textes conciliaires, ainsi que de leurs versions de travail antérieures, Magnani conclut que le texte conciliaire « n'adopte pas les terminologies qui pourraient renvoyer à "catégorie", "état de vie" ou d'autres contextes d'opposition. Il nous semble donc, conclut l'auteur, qu'une utilisation d'*ordo* pour caractériser au sens strict le laïcat ne soit pas justifiable par une intention supposée par le texte conciliaire » (Giovanni MAGNANI, « La théologie du laïcat... », p. 606).

mission, reviennent en particulier un certain nombre de choses dont les circonstances spéciales à notre temps obligent d'étudier de plus près les fondements » (*LG* 30). La suite du texte, souligne Gérard Philips, « ne fait plus allusion à la distinction des sexes[19] », du moins en ce qui concerne les laïques saisis de façon globale.

3. ORIGINE

Quelle est l'origine de l'état des laïques ? La question peut être envisagée sur deux points de vue. Le premier point de vue est d'ordre historique (3.1), tandis que le second est de nature théologique (3.2).

3.1 POINT DE VUE HISTORIQUE

Du point de vue historique, nous avons vu plus haut que le terme « *laïkos* » n'appartient pas au donné du Nouveau Testament. Cela ne signifie toutefois pas que la réalité désignée par ce terme n'existait pas dans le christianisme primitif. Au-delà des mots employés, l'étude des origines de l'Église montre que celle-ci n'a jamais été une masse informe ou une « communauté indifférenciée[20] », comme le souligne Congar. « Le peuple de Dieu, écrit Congar, n'est pas la pure somme d'individus juxtaposés ; le Corps du Christ n'est pas fait de membres indifférenciés ; la maison n'est pas un amas de pierres quelconque. Le corps est tout entier vivant, mais il est organisé. […] l'Église est formellement structurée comme

---

19 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution* Lumen Gentium, Paris, Desclée, t. II, 1968, p. 9-10. Ajoutons, toutefois, qu'il y a une occurrence supplémentaire dans *AG* 21c où, traitant des fidèles laïques, il est dit à leur sujet que « [l]eur principal devoir à eux, hommes et femmes [*virorum et mulierum*], c'est le témoignage du Christ, qu'ils doivent rendre par leur vie et leurs paroles […] ».

20 Dans certains courants du protestantisme, surtout au XIX^e siècle, sur la base de l'absence du terme « *laïkos* » dans le Nouveau Testament et, par voie de conséquence, de l'inexistence présumée d'une distinction entres les « laïcs » et les « clercs » (terme également absent des textes néotestamentaires), on soutint la thèse d'une communauté primitive indifférenciée vivant sous un régime charismatique. À cet égard, Congar oppose la question suivante : « dans quelle mesure une analyse de vocabulaire permet-elle de porter un jugement sur une réalité, dans quelle mesure, concrètement, l'absence, dans le vocabulaire, de nos mots *clerc* et *laïc*, voire du mot prêtre (*hiereus* […]), permet-elle d'affirmer que l'Église apostolique était une communauté indifférenciée, de régime charismatique, étrangère à ce que nous exprimons et que Clément contemporain des Apôtres, exprime sous les noms de *clerc*, *laïc* et *prêtre* ? » (Yves M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*…, p. 20-21).

un corps social. Elle n'est pas simple collection d'individus[21] ». Même si les pasteurs, à l'origine, ne forment pas toujours un groupe défini de façon fixe et institutionnelle, « [c]ela ne préjuge pas du fait, dit Congar, qu'il existe au niveau des évangiles et des épîtres une certaine distinction entre *tous* et *quelques-uns*[22] ». Les fidèles qui, plus tard, seront qualifiés de « laïques » sont donc présents dès les origines.

3.2 POINT DE VUE THÉOLOGIQUE

Du point de vue théologique, nous pouvons reprendre les deux approches adoptées à propos des clercs. Nous allons d'abord nous demander si l'état laïque est une institution divine (3.2.1). Ensuite, nous nous questionnerons sur l'origine vocationnelle de cet état (3.2.2).

3.2.1 L'institution divine de l'état laïque

L'état laïque est-il, à l'instar des trois ordres de la hiérarchie ecclésiastique, une institution divine ? Au sens strict, ni les textes conciliaires ni la documentation consultée ne l'affirment directement. Il faut plutôt envisager cette question par le biais de l'état clérical qui constitue le revers, à la manière d'une médaille, de l'état des laïques. À ce propos, nous avons vu, en citant *LG* 32c, que c'est « par la volonté du Christ que certains sont institués docteurs, dispensateurs des mystères et pasteurs pour le bien des autres » et que la « différence [*distinctio*] » ou la « distinction (Martin) » qui existe entre « les ministres sacrés et le reste du peuple de Dieu [*reliquum Populum Dei*] » fut mise par le Seigneur. Ce « reste », faut-il comprendre, ce sont les laïques, y compris les religieux n'ayant pas reçu l'ordination sacramentelle. Ainsi, c'est par voie causale – *post hoc, ergo propter hoc*, à cause de ceci, cela – que l'état laïque peut être rattaché, mais indirectement, à l'institution divine. Autrement dit, on ne peut affirmer, sans plus, que Jésus a créé la catégorie ecclésiale des laïques, comme il l'a fait en instituant les ministres sacrés qui, dans le droit, seront nommés clercs et catégorisés comme clergé (*cf. CIC* can. 207, § 1). C'est plutôt à

---

21 Yves CONGAR, « Laïc »…, p. 445.

22 Yves CONGAR, « Laïc et laïcat »…, col. 80.

cause de l'institution divine des clercs – qui, elle seule, est positive – que l'existence des laïques s'y trouve rattachée, mais de manière indirecte[23].

Cela dit, cette façon d'envisager l'état des laïques demeure restrictive : elle procède d'une vision, non pas d'opposition mais de distinction (*distinctio*), relative à l'état des clercs. Si nous adoptons une vision plus large, et aussi plus complète, il faut souligner que les personnes à qui l'on attribue la qualification catégorielle de « laïques » sont, en fait, d'abord des fidèles : ils sont nommés « *christifideles laicos* » dans *AA* 1a. À ce titre, nous pouvons, en un certain sens, voir dans le fondement sacramentel de la vie chrétienne une forme d'institution divine qui vaut pour l'ensemble des fidèles, à commencer par les laïques. En ce sens, la description des laïques que nous retrouvons dans *LG* 31a recoupe, presque mot pour mot, celle que le droit canonique, au canon 204, § 1, a retenue pour définir les fidèles en général. Certes, la notion de fidèles inclut aussi les clercs, mais cette façon de présenter les fidèles rappelle que ceux-ci sont d'abord, dans l'ordre de la vie chrétienne, des laïques : ils sont « incorporés au Christ par le baptême, intégrés au peuple de Dieu, et participants à leur manière de la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ, [ils] exercent pour leur part, dans l'Église et dans le monde, la mission qui est celle de tout le peuple chrétien » (*LG* 31a). Les distinctions, basées sur la place de tout un chacun au sein du corps ecclésial et sur les fonctions imparties aux différents fidèles à l'intérieur de l'Église et sa mission, viennent après. Aucun fidèle ne naît clerc ou religieux. Cependant, en vertu du baptême, puis de la confirmation et de l'eucharistie – les sacrements de l'initiation chrétienne (*cf. LG* 11a, 33b) –, tous obtiennent le statut de laïque. Ainsi, le laïcat constitue l'état primordial, c'est-à-dire, premier et fondamental, de tous les chrétiens. Si les clercs, et à leur niveau les religieux, peuvent être catégorisés parmi les non laïques, comme

---

[23] En amont du Concile, Pie XII, en 1947, recourait au concept de droit divin pour catégoriser les fidèles. Dans *Provida Mater*, traitant de l'état public de perfection, le Pape affirmait que « les deux autres ordres canoniques de personnes, savoir clercs et laïques, se fondent, de par le droit divin […], sur l'Église, en tant que Société hiérarchiquement constituée et ordonnée » (PIE XII, « Constitution apostolique "*Provida Mater Ecclesia*" au sujet des "états canoniques et des Instituts séculiers de perfection chrétienne" [2 février 1947] », *La Documentation catholique*, t. LXIV, n° 990, 11 mai 1947, col. 579 – ou paragraphe n° 4). En 1950, le Pape affirmait encore qu'« il a été établi par le droit divin que les clercs sont distincts des laïques […] » (PIE XII, « Sollicitude et directives du Pasteur suprême pour les religieux. Allocution de S. S. Pie XII aux membres du premier Congrès international des religieux à Rome (8 décembre 1950) », *La Documentation catholique*, t. XLVII, n° 1085, 31 décembre 1950, col. 1670).

il est affirmé dans *LG* 31a – « Sous le nom de laïcs, on entend ici tous les fidèles, en dehors des membres de l'ordre sacré et de l'état religieux reconnu dans l'Église » –, dès lors qu'ils perdent, le cas échéant, leur statut de clerc ou de religieux, ces fidèles regagnent nécessairement l'état laïque qui lui, pour ainsi dire, ne se perd jamais.

3.2.2 L'origine vocationnelle de l'état laïque

L'autre question théologique pouvant être posée au sujet de l'origine de l'état laïque concerne son origine vocationnelle. Sur ce plan, la lecture transversale des textes conciliaires permet de noter trois choses.

Premièrement, la vocation des laïques se rattache fondamentalement à la vocation chrétienne, baptismale et chrismale. C'est dans cette optique que nous pouvons lire, par exemple, dans *AA* 1a, que l'apostolat des laïques « est une conséquence de leur vocation chrétienne [*christiana vocatione promanans*] » ou encore, dans *LG* 34b, que les laïques, « en vertu de leur consécration au Christ et de l'onction de l'Esprit Saint [en référence au baptême et à la confirmation], reçoivent la vocation admirable [*mirabiliter vocantur*] et les moyens qui permettent à l'Esprit de produire en eux des fruits toujours plus abondants ».

Deuxièmement, cette vocation inhérente à la vie chrétienne, les laïques la partagent avec l'ensemble des fidèles, clercs et religieux. Cette vocation est double. Elle réside, d'une part, dans la sanctification personnelle et commune de tous les membres de l'Église. En ce sens, il est rappelé, dans *LG* 11c, que « tous ceux qui croient au Christ, quels que soient leur condition et leur état [de vie], sont appelés par Dieu [*a Domino vocantur*], chacun dans sa route, à une sainteté dont la perfection est celle même du Père ». Cet appel à la sainteté, est-il souligné dans *LG* 32b, fait partie de la vie même du peuple de Dieu, au sein de laquelle est « commune la vocation à la perfection [*communis ad perfectionem vocatio*] » – passage qui est un prélude au chapitre V de la Constitution traitant de la vocation universelle à la sainteté. Enfin, plus spécifiquement au sujet des laïques, il est dit, dans *LG* 33a, qu'ils « sont appelés [*vocantur*], quels qu'ils soient, à coopérer comme membres vivants au progrès de l'Église et à sa sanctification permanente […] ». D'autre part, la vocation chrétienne des laïques consiste en une participation effective à l'apostolat de l'Église. Cet

apostolat, lit-on dans *AA* 2a, « l'Église l'exerce par tous ses membres, toutefois de diverses manières ». Il est intrinsèquement lié, poursuit le même passage, à « la vocation chrétienne [*vocatio christiana*] » qui est « par nature vocation à l'apostolat [*vocatio ad apostolatum*] ». Par ailleurs, l'apostolat des laïques est présenté, dans *LG* 33b, comme une « participation à la mission salvifique même de l'Église, apostolat auquel tous sont députés [*deputantur*] par le Seigneur lui-même en vertu du baptême et de la confirmation (Winling) ». Enfin, dans *AA* 3a, nous rencontrons une affirmation semblable : « c'est le Seigneur lui-même qui les députe [*deputantur*] à l'apostolat », en parlant des laïques.

Troisièmement, les laïques possèdent, à l'intérieur de cet ensemble, une vocation spécifique, propre ou spéciale. Ce trait caractéristique de la vocation des laïques réside principalement dans la condition séculière où ils vivent, travaillent et exercent l'apostolat de l'Église. Nous reviendrons plus loin sur ce trait. Ici, nous insistons sur le caractère vocationnel qui se rattache à l'état laïque. En effet, dans *LG* 31b, après avoir spécifié que « [l]e caractère séculier est le caractère propre et particulier des laïcs », il est affirmé :

> La vocation propre [*ex vocatione propria*] des laïcs consiste à chercher le règne précisément à travers la gérance des choses temporelles qu'ils ordonnent selon Dieu. Ils vivent au milieu du siècle, c'est-à-dire engagés dans tous les divers devoirs et travaux du monde, dans les conditions ordinaires de la vie familiale et sociale dont leur existence est comme tissée. À cette place, ils sont appelés par Dieu [*Ibi a Deo vocantur*] pour travailler comme du dedans à la sanctification du monde, à la façon d'un ferment, en exerçant leurs propres charges sous la conduite de l'esprit évangélique, et pour manifester le Christ aux autres avant tout par le témoignage de leur vie, rayonnant de foi, d'espérance et de charité.

Ce type de langage est également employé dans *LG* 33b : « Les laïcs sont appelés tout spécialement [*speciatim ad hoc vocantur*] à assurer la présence et l'action de l'Église dans les lieux et les circonstances où elle ne peut devenir autrement que par eux le sel de la terre ». Il en est de même dans *AA* 2b : « Le propre de l'état des laïcs [*laicorum statui hoc sit proprium*] étant de mener leur vie au milieu du monde et des affaires profanes ; ils sont appelés par Dieu [*ipsi a Deo vocantur*] à exercer leur apostolat dans le monde à la manière d'un ferment, grâce à la vigueur de leur esprit chrétien ».

Au vu de cette présentation, une question subsiste : l'état laïque comporte-t-il, à sa base, un appel particulier, à l'instar des vocations au ministère ordonné ou encore à la vie religieuse ? Les textes conciliaires, bien qu'étant affirmatifs sur le fait que les laïques ont une vocation dans l'Église, et que celle-ci se rattache à la vocation commune de tous les baptisés ou à la « vocation chrétienne [*vocationis christianae*] », comme cela est nommé dans *LG* 44c, ne permettent pas de trancher clairement en la matière. Il faut alors regarder, à titre indicatif, du côté de la documentation consultée sur le thème du laïcat et sur celui de la vocation[24]. Nous pouvons observer deux constantes. D'un côté, il est rappelé, dans la foulée du Concile notamment, que les laïques, en tant que fidèles du Christ, vivent suivant une vocation comportant des traits particuliers rattachés à leur état. Dans cette perspective, l'état laïque ne nécessite pas un appel particulier, en dehors ou au surplus de la vocation à la vie chrétienne tout court. La vocation laïque s'identifie donc à la vocation baptismale, et l'état dans lequel cette vocation est vécue est l'état « normal » dans lequel vivent la majorité des chrétiens[25]. D'un autre côté, une distinction est faite, au moyen d'appellations diverses, entre la vocation commune ou générale et certaines vocations particulières, spécifiques, de consécration spéciale, etc. Dans ces cas, il est habituellement question des vocations presbytérales, diaconales, religieuses, missionnaires, etc. L'accès à ces états ou

---

24 *Cf.* Carlo CASTAGNETTI, « Vocation », dans Stefano DE FIORES et Tullo GOFFI (dir.), *Dictionnaire de la vie spirituelle,* Paris, Cerf, 1983, p. 1171-175 ; Gérard LEFEUVRE, « Vocation », dans Gérard MATHON et Gérard-Henri BAUDRY (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 15, 1999, col. 1253-1286 ; Michel SAUVAGE, « Vocation », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. XVI, 1994, col. 1092-1123. Nous noterons également les quelques paragraphes que Congar consacre à la question de la vocation – bien que de manière sommaire et générale – dans son ouvrage *Jalons pour une théologie du laïcat*…, p. 599-606.

25 « Tout en étant très prudent dans nos affirmations, écrit Jean-Guy Pagé, il nous semble qu'on puisse dire que le laïcat est l'état normal dans l'Église. Non pas évidemment dans le sens que la vie religieuse et le ministère sacerdotal y soient des réalités anormales, mais au moins dans le sens où le laïcat est la voie où se sont engagés, s'engagent et s'engageront toujours le plus grand nombre de baptisés, et cela, non par faiblesse, parce qu'ils ne peuvent ou ne veulent faire plus, mais parce que telle est la volonté de Dieu. Le ministère sacerdotal et la vie religieuse, tout en constituant des réalités essentielles, donc normales, de l'Église, ont davantage un caractère exceptionnel. Le ministère, puisqu'il est un service qui a pour fonction d'aider les baptisés à vivre leur participation fondamentale au sacerdoce du Christ, ne peut constituer l'état normal de la plupart des chrétiens ; […]. Quant à la vie religieuse, elle exprime un des pôles essentiels de toute vie chrétienne et, à cet égard, elle a aussi un caractère inhérent de normalité ; mais, dans la mesure où elle rejoint un mode plus eschatologique de vivre la foi chrétienne, elle ne peut être ici-bas le lot de la plupart des chrétiens » (Jean-Guy PAGÉ, « Chapitre II. Le laïcat dans l'Église »…, p. 167).

encore à ces fonctions suppose un appel particulier qui vient s'ajouter à la vocation baptismale et l'enrichit de ses dons.

4. NATURE

Quelle est la nature de l'état laïque ? Cette question est à situer sur deux plans : d'abord, sur le plan fonctionnel et canonique (4.1), ensuite, sur le plan théologique (4.2). À partir de cette double perspective, il nous sera possible de présenter les quatre traits essentiels ou majeurs qui se rattachent normalement à tout état dans l'Église (4.3).

4.1 ASPECT FONCTIONNEL ET CANONIQUE

Edouard Schillebeeckx affirme que « [l]aïc et clerc sont […] des notions fonctionnelles à l'intérieur de l'Église[26] ». En effet, « laïque » est un concept nominal qui renvoie, positivement, aux fidèles ayant qualité de membres actifs de l'Église-Peuple-de-Dieu, et, négativement, il renvoie au fait qu'ils ne font pas partie de l'*ordo clericalis*[27]. La distinction se situe sur le plan de la fonction exercée – s'agissant, ici, du ministère ordonné – et, conséquemment, de la place occupée par les fidèles concernés dans la structure de l'Église. Du point de vue sociologique, comme nous le soulignerons au chapitre 8, la constitution des laïques en « état » – conjointement aux autres états – a pour fonction de permettre à l'institution ecclésiale de caractériser, de catégoriser, de répartir et, ultimement, de réguler les interactions entre les fidèles[28]. C'est dans cette foulée que nous pouvons également comprendre la nature canonique du laïcat. Il s'agit d'un état reconnu par l'Église, inscrit dans son droit et protégé par elle[29]. L'état laïque comporte, par conséquent, des droits et des

---

26 Edouard SCHILLEBEECKX, « La définition typologique du laïc chrétien selon Vatican II », dans Guilherme BARAÚNA et Yves M.-J. CONGAR (dir.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 51c, tome III, 1966, p. 1013.

27 Edouard SCHILLEBEECKX, « La définition typologique du laïc… », p. 1031-1032.

28 *Cf.* Chapitre 8, section 1.2.2.2 (…) A.

29 Sur le traitement des laïques dans le *Code* postérieur au concile Vatican II, nous verrons Eugenio CORECCO, « Les laïcs dans le nouveau *Code de droit canonique* », dans Eugenio CORECCO, *Théologie et*

devoirs. Les uns sont partagés avec l'ensemble des fidèles[30], les autres relèvent spécifiquement du laïcat[31].

4.2 ASPECT THÉOLOGIQUE

La notion de « laïque », tout en constituant un état reconnu dans l'Église, possède, sur le plan théologique, une valeur particulière. Autrement dit, l'état laïque n'est pas qu'une notion fonctionnelle et canonique. Il possède, à sa base, un contenu théologique auquel la terminologie laïcale renvoie. Quelle est alors cette valeur théologique rattachée au laïcat ? Cette question, simple en apparence, appelle une réponse complexe. Parmi les auteurs cités, les Congar et Magnani se sont attelés à cette tâche[32]. Offrir une vue complète de cette

---

droit canon. Écrits pour une nouvelle théorie générale du droit canon, Fribourg, Édition universitaires, coll. « Studia Friburgensia - nouvelle série », nº 68 et « Sectio canonica », nº 5, 1990, p. 249-278. L'auteur note : « Contrairement à l'ancien *Code*, le nouveau n'emploie jamais la notion de *status laicalis*. […] le *CIC*, poursuit Corecco, n'a pas abandonné, en opposition au postulat émis par une partie de la science canonique post-conciliaire, la doctrine traditionnelle selon laquelle il existe dans l'Église des conditions de vie structurellement différentes, c'est-à-dire des statuts théologiques pourvus d'implications juridiques précises. […] L'existence de *status* est profondément enracinée dans la nature même de la constitution de l'Église où l'égalité de tous les fidèles formulée par le can. 208, reprenant d'ailleurs Vatican II, n'a pas éliminé l'existence de différenciations entre les personnes » (p. 257).

30 *Cf. CIC* can. 208-223 (Titre I : Obligations et droits de tous les fidèles).

31 *Cf. CIC* can. 224-231 (Titre II : Les obligations et les droits des fidèles laïcs).

32 Yves M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*…, 707 p. ; Giovanni MAGNANI, « La théologie du laïcat… », p. 159-613. Giovanni Magnani, en particulier, se montre critique de l'immission d'une « mentalité catégorisante et d'opposition » (p. 578), fortement empreinte de la sociologie et du droit, dans le domaine théologique en général et dans l'ecclésiologie en particulier (*cf.* p. 607). Outre ses interrogations au sujet de l'intention du Concile d'étendre la notion d'*ordines* aux laïques, critique que nous avons relevée plus haut, Magnani soutient que le Concile avait pour intention « d'éliminer toute position catégorielle d'opposition » (p. 584). L'auteur écrit à ce sujet : « Si notre interprétation est exacte, alors *laicus* – épuré de toute connotation d'opposition – n'ajoute ni ne retranche rien à la *ratio christifidelis* du point de vue théologique, où il ne peut y avoir entre deux termes qu'une *distinctio nominalis*. Ceci n'enlève pas sa valeur théologique au mot *laicus* ; il lui donne, au contraire, la *plénitude* de *christifidelis* en rapport au monde avec, en plus, la connotation de *lieu réel* où une telle plénitude se réalise et se retrouve » (p. 600), et ailleurs : « Il nous semble […] que le texte conciliaire indique *l'origine théologique* de l'identification du laïcat dans l'identité essentielle entre *christifidelis* et *laicus* qui indique en ce dernier non pas une catégorie ou une division dans le peuple Dieu, mais la situation normale du *christifidelis* qui vit pleinement, par institution divine, le devoir laïc de toute l'Église de porter à son accomplissement dans le Christ Récapitulateur la création, monde et histoire » (p. 605). L'argumentaire de Magnani repose, en partie, sur le fait que « [l]e Concile, lorsqu'il traite des laïcs, évite les expressions d'opposition présentes dans la tradition ; dans les textes approuvés, il n'emploie jamais le terme de "catégorie" ; il parle avec beaucoup de parcimonie du *status*, il évite d'en accentuer l'opposition cultuelle primitive, s'abstient de parler de la "spécificité" du laïc, cherche à supprimer toute référence d'opposition socio-culturelle » (p. 589). Plus loin, il ajoute : « Les Pères eux-mêmes, dans

question dépasse le cadre de notre étude. C'est pourquoi nous nous limiterons à souligner la dimension sacramentelle qui est au fondement de l'être-laïque dans l'Église.

En effet, c'est sur la base de la réception du sacrement du baptême, puis de la confirmation, qu'une personne devient un fidèle au sein de l'Église et qu'elle acquiert, par le fait même, le statut ecclésial de laïque. Ce rapport des fidèles au baptême et à la confirmation, de même qu'à l'eucharistie, est diversement et à plusieurs reprises souligné dans les textes conciliaires. Parmi les textes mentionnés plus haut, nous pensons en particulier à *LG* 11a, sur les fidèles en général :

> Les fidèles incorporés à l'Église par le baptême ont reçu un caractère qui les délègue pour le culte religieux chrétien ; devenus fils de Dieu par une régénération, ils sont tenus de professer devant les hommes la foi que par l'Église ils ont reçue de Dieu. Par le sacrement de confirmation, leur lien avec l'Église est rendu plus parfait, ils sont enrichis d'une force spéciale de l'Esprit Saint et obligés ainsi plus strictement tout à la fois à répandre et défendre la foi par la parole et par l'action en vrais témoins du Christ. Participant au sacrifice eucharistique, source et sommet de toute la vie chrétienne, ils offrent à Dieu la victime divine et s'offrent eux-mêmes avec elle ; ainsi, tant par l'oblation que par la sainte communion, tous, non pas indifféremment mais chacun à sa manière, prennent leur part originale dans l'action liturgique.

À propos des laïques, plus spécifiquement, il est dit dans *LG* 31a qu'il s'agit de tous les fidèles, hors de l'ordre sacré et de l'état religieux, qui sont « incorporés au Christ par le baptême ». Il y a donc lieu de déployer une « théologie du laïcat », pour reprendre les termes de la problématique abordée par Congar et Magnani, en adoptant une voie positive et basée sur les sacrements nommés plus haut. Sur une base semblable, mais relative au sacrement de l'Ordre, conféré à des fidèles laïques qui, en raison de l'ordination, sont retirés de cet état pour revêtir l'état clérical, se déploie une voie, pour ainsi, négative, soulignant l'absence de la réception du sacrement de l'Ordre chez tous les autres fidèles ou le « reste du peuple de Dieu » (*LG* 32c). Dans les deux cas, voie positive ou négative, l'apparentement et la distinction – spécifiée comme « essentielle et non seulement de

---

leurs interventions orales en séances plénières, ou dans leurs écrits, sauf erreur de notre part, se sont abstenus du terme "catégorie" : nous n'avons trouvé qu'une seule référence, du reste d'un usage assez imprécis, pour un tel terme non conciliaire, dans les *Acta Synodalia*, vol. III, pars I » (p. 601). En somme, affirme l'auteur à propos de sa thèse, celle-ci ne consiste pas à « dépasser la "catégorie du laïcat" », mais plutôt de « dépasser le laïcat "comme catégorie" » (p. 580, note 36).

degré » dans *LG* 10a – entre les fidèles laïques et les fidèles clercs, s'appuient sur une base de nature sacramentelle.

4.3 QUATRE MARQUES

Ces sacrements, nommément le baptême et la confirmation, étant originaires pour penser l'état des laïques, sont encadrés, tout comme l'état laïque lui-même d'ailleurs, par le droit de l'Église. Si nous opérons une fusion entre ces deux réalités, sacramentelle, d'une part, et canonique, de l'autre, nous constatons que l'état des baptisés ayant le statut ecclésial de laïques, possède les quatre marques essentielles ou fondamentales caractérisant les états dans l'Église, à savoir la liberté (4.3.1), la connaissance (4.3.2), la reconnaissance (4.3.3), ainsi que la stabilité et la permanence (4.3.4).

4.3.1 Liberté

Premièrement, la réception du baptême ainsi que de la confirmation requièrent une adhésion libre. Cette liberté est manifeste chez le baptisé adulte[33], de même que chez le confirmand du même âge[34]. Pour les enfants en bas âge, c'est l'acquiescement des parents qui fait foi de l'engagement libre de leurs enfants[35], engagement qu'ils auront à ratifier plus tard[36].

---

33 *Cf.* ÉGLISE CATHOLIQUE, *Rituel de l'initiation chrétienne des adultes*, adaptation française de l'*editio typica* de l'*Ordo initiationis christianae adultorum*, publié à Rome le 6 janvier 1972, Paris, Desclée-Mame, nouvelle édition, 1997, nº 80, p. 40 (« Que demandez-vous à l'Église de Dieu ? *Le candidat* : la foi », nº 141, p. 86 (« Il vous revient donc […] de répondre devant l'Église, en exprimant votre désir. Voulez-vous être initiés par les sacrements du Christ : le baptême, la confirmation et l'eucharistie ? *Les catéchumènes* : Nous le voulons »), nº 220, p. 152 (« Profession de foi » et nº 221, p. 153 (« Baptême ») ; *SC* 66-70, sur la révision des rites du baptême ; *CIC* can. 865 : « § 1. Pour qu'un adulte puisse être baptisé, il faut qu'il ait manifesté la volonté de recevoir le baptême […].§ 2. Un adulte en danger de mort peut être baptisé si, ayant quelque connaissance des principales vérités de la foi, il manifeste de quelque manière que ce soit son intention de recevoir le baptême […] ».

34 *Cf. Rituel de l'initiation chrétienne des adultes…* nos 228-232, p. 157-158 (« Célébration de la confirmation ») ; *SC* 71, sur la révision du rite de la confirmation ; *CIC* can. 885, § 1 : « L'évêque diocésain est tenu par l'obligation de veiller à ce que le sacrement de confirmation soit administré à ses sujets qui le demandent dûment et raisonnablement ».

35 *Cf.* ÉGLISE CATHOLIQUE, *Rituel du baptême des petits enfants*, Paris, Mame-Tardy, coll. « L'initiation chrétienne », 1984, p. 59-60 – « Dialogue initial », nº 113 : « Que demandez-vous pour N., à l'Église de

4.3.2 Connaissance

Deuxièmement, le baptême et la confirmation possèdent une dimension publique, c'est-à-dire connue de la communauté ecclésiale ou, du moins, d'une partie d'elle. Outre le caractère festif, familial et ecclésial, que revêtent habituellement ces événements, le caractère public de ces sacrements est manifesté d'au moins deux manières. D'une part, personne ne peut se conférer ces sacrements soi-même. Le baptême et la confirmation sont donnés et ils se reçoivent. Les ministres ordinaires du baptême sont l'évêque, le prêtre et le diacre (can. 861, § 1). Par défaut, le baptême peut également être conféré licitement par un catéchiste ou une autre personne députée à cette charge par l'Ordinaire du lieu, et même, en cas de nécessité, par toute personne agissant avec l'intention requise (can. 861, § 2 ; *cf*. *LG* 17). Pour la confirmation, l'évêque est le ministre ordinaire de ce sacrement ou, à défaut, un prêtre à qui cette faculté a été concédée (can. 882-888 ; *cf*. *LG* 26c). D'autre part, le caractère public du sacrement baptismal est assuré par la présence d'un parrain ou d'une marraine (can. 873). À défaut, la personne qui administre le baptême veillera à ce qu'il y ait au moins un témoin par lequel l'administration du baptême puisse être prouvée (can. 875-876). Pour la confirmation, dans la mesure du possible, un parrain assistera le confirmand (can. 892).

4.3.3 Reconnaissance

Troisièmement, le baptême et la confirmation sont des sacrements reconnus dans l'Église. Le baptême, « porte des sacrements » (can. 849), auquel sont liées la confirmation et

---

Dieu ? *Les parents* : Le baptême ». *Cf. CIC* can. 867, § 1 : « Les parents sont tenus par l'obligation de faire baptiser leurs enfants dans les premières semaines ; ils iront trouver leur curé au plus tôt après la naissance et même avant, afin de demander le sacrement pour leur enfant et d'y être dignement préparés » ; can. 868, § 1 : Pour qu'un enfant soit baptisé licitement, il faut : 1° que les parents y consentent, ou au moins l'un d'eux, ou ceux qui tiennent légitimement leur place ».

36 *Cf.* ÉGLISE CATHOLIQUE, *La célébration de la confirmation. Nouveau rituel*, Paris, Chalet-Tardy, coll. « L'initiation chrétienne », 1976, n° 31, p. 33 (« L'appel. En terminant l'homélie, l'évêque a invité ceux qui vont être confirmés à marquer d'un geste leur désir de recevoir le sacrement […] » et n^{os} 33-39 (« Profession de foi ») ; « Le rite de la confirmation sera révisé aussi pour manifester plus clairement le lien intime de ce sacrement avec toute l'initiation chrétienne, aussi est-il convenable que la rénovation des promesses baptismales précède la réception du sacrement » (*SC* 71a). *Cf. CIC* can. 891 : « Le sacrement de confirmation sera conféré aux fidèles aux alentours de l'âge de raison, à moins que la conférence des Évêques n'ait fixé un autre âge […] ».

l'eucharistie, formant ensemble « l'initiation chrétienne complète » (can. 842, § 2), introduit la personne dans l'état de fidèle (can. 204, § 1), lequel est pourvu d'un statut juridique correspondant[37]. Introduits *de facto* dans l'état laïque par le baptême, les laïques jouissent immédiatement d'une reconnaissance de la part de l'Église. Enfin, pour ajouter à la dimension reconnue du laïcat via la réception du baptême et de la confirmation, notons que la réception du premier ainsi que du second sacrement requiert que l'acte conféré soit inscrit dans le registre des baptisés (can. 877, § 1) ainsi que dans le registre prévu pour les confirmés (can. 895).

4.3.4 Stabilité et permanence

Quatrièmement, l'état laïque, en raison notamment de sa base sacramentelle, revêt un caractère stable, permanent ou irrévocable. Cette stabilité de l'état laïque peut être envisagée de deux points de vue.

Le premier regarde le statut canonique de laïque. Ce statut peut changer. En effet, ainsi que nous l'avons déjà noté, du moment de son ordination au diaconat, le fidèle laïque devient clerc. Dans le cas des religieux, dès lors qu'un fidèle laïque fait profession publique des conseils évangéliques dans une forme reconnue par l'Église, il change, lui aussi, d'état ecclésial (*cf. LG* 31a), tout en pouvant, le cas échéant, cumuler l'état religieux et l'état clérical (*cf. LG* 43b). Par rapport à l'état de laïque, le religieux s'en distingue par la profession, même si du point de vue sacramentel, ce dernier demeure laïque puisqu'il fait partie du reste des fidèles qui n'ont pas reçu le sacrement de l'Ordre. Nous reviendrons plus loin sur la possible confusion engendrée dans cette double compréhension du terme

---

[37] « En vertu du principe d'égalité, tous ceux qui appartiennent au peuple de Dieu reçoivent un même nom, celui de *fidèles* (fidèles chrétiens ou *christifideles*), et ils jouissent tous aussi d'une condition commune, appelée *statut juridique du fidèle*, dont parle le *Code*. Le baptême est le sacrement qui fait de l'être humain un fidèle, et le statut juridique du fidèle est constitué par l'ensemble des droits et des devoirs fondés dans la participation au Christ qu'entraîne le caractère baptismal » (Javier HERVADA, commentaire du canon 204, dans *Code de droit canonique. Bilingue et annoté [Codex Juris Canonici (1983). Français & latin]*, Montréal, Wilson & Lafleur, coll. « Collection Gratianus Series », Ernest CAPARROS et Hélène AUBÉ (dir.), 3e édition révisée, corrigée et mise à jour de la 6e édition en langue espagnole, enrichie de concordances avec le *Code des canons des Églises orientales*, deuxième tirage révisé (2009), troisième tirage mars 2011, p. 186). Il est à noter que, dans le can. 204, § 1, le *Code* fait usage du terme « condition [*condicionem*] ». Il en est de meme aux canons 96 et 208. Sur cet usage de la notion de « condition », nous verrons nos remarques faites au chapitre I, à la section 3.2.2.

« laïque ». Pour le moment, retenons, d'une part, que l'état laïque peut changer au profit de l'état religieux ou clérical, ou des deux ensemble, et d'autre part, que l'état laïque, en tant qu'état primordial de tout fidèle, ne se perd, pour ainsi dire, jamais puisqu'un religieux ou un clerc dépossédé de l'un ou l'autre de ces statuts dans l'Église regagne *ipso facto* l'état laïque, totalement dans le cas des religieux et sur le plan canonique seulement dans le cas des clercs.

Le second point de vue concerne les sacrements du baptême et de la confirmation sous-jacents à l'état laïque. Ces deux sacrements, à l'instar du sacrement de l'Ordre, sont inamissibles : ils impriment un caractère et ne peuvent être réitérés (can. 845, § 1). Par le baptême, le fidèle laïque est configuré au Christ par un caractère indélébile (can. 849 ; *cf*. *LG* 11a). Le sacrement de confirmation imprime, lui aussi, un caractère de même nature (can. 879). De la sorte, nous pouvons considérer que le fidèle, débutant sa vie chrétienne dans l'état laïque et y restant, selon les cas, toute son existence, est marqué par une forme de stabilité ou de permanence s'appuyant sur les deux sacrements prénommés.

5. FONCTION DANS L'ACTIVITÉ MISSIONNAIRE DE L'ÉGLISE

Nous abordons maintenant la fonction des laïques dans l'activité missionnaire de l'Église. Huit items permettent de caractériser l'état des laïques sur ce plan : leur fonction est inscrite dans la vocation missionnaire de toute l'Église (5.1); l'apport du Concile au regard de l'apostolat des laïques (5.2); l'enracinement sacramentel du dynamisme apostolique (5.3); une participation différenciée aux trois fonctions du Christ (5.4); le « commerce » bilatéral entre les laïques et les clercs (5.5); un dépassement des antagonismes clercs/laïques (5.6); la coopération clercs-laïques dans l'apostolat de l'Église (5.7); des fonctions apostoliques exercées dans l'Église et dans le monde (5.8).

5.1 UNE FONCTION INSCRITE DANS LA VOCATION MISSIONNAIRE DE TOUTE L'ÉGLISE

Comme dans le cas des clercs, l'« apostolat des laïcs »[38], selon les termes de l'intitulé du décret sur ce même thème (*Decretum de apostolatu laicorum* aussi appelé *Apostolicam actuositatem*), s'inscrit tout entier dans l'activité missionnaire de l'Église. L'Église, comme il est dit dans *AG* 2a et 6f, est par « nature [*natura sua / ex ipsa natura*] » missionnaire et il est rappelé, dans une optique semblable, dans *AA* 2a, que « la vocation chrétienne est aussi par nature [*natura sua*] vocation à l'apostolat ». C'est donc dans cette foulée qu'est présentée, dès les premiers mots du Décret précité, la fonction des laïques dans ce domaine : « Le saint Concile, dans sa volonté de rendre plus intense l'activité apostolique du Peuple de Dieu, se tourne avec une grande attention vers les chrétiens laïcs, dont il a déjà rappelé en d'autres documents le rôle propre et absolument nécessaire dans la mission de l'Église » (*AA* 1a)[39]. Toujours dans le même Décret, la « vocation des laïques à l'apostolat », titre du premier chapitre, est située dans une perspective d'ensemble où l'Église est comparée à un corps vivant au sein duquel « aucun membre ne se comporte de manière purement passive, mais participe à la vie et à l'activité générale du corps » (*AA* 2a).

---

[38] La notion d'apostolat est présentée par ces termes dans *AA* 2a : « L'Église est faite pour étendre le règne du Christ à toute la terre, pour la gloire de Dieu le Père ; elle fait ainsi participer tous les hommes à la rédemption et au salut ; par eux elle ordonne en vérité le monde entier au Christ. On appelle apostolat [*apostolatus dicitur*] toute activité du Corps mystique qui tend vers ce but : l'Église l'exerce par tous les membres, toutefois de diverses manières ». Sur le traitement du thème de l'apostolat des laïques dans les textes conciliaires, en particulier dans *Apostolicam actuositatem*, nous verrons : Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'apostolat des laïcs. Décret « Apostolicam actuositatem »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 75, 1970, 311 p.

[39] Dans la note infrapaginale rattachée à ce passage, les « autres documents » référés sont : *LG* 33-38, *SC* 26-40, *IM* (sans référence à un numéro en particulier), *UR* (encore sans référence précise), *CD* 16 et 18, et, enfin, *GE* 5 et 7. Au sujet du traitement des laïques dans les textes conciliaires, nous pouvons souligner, avec Gilles Routhier, que l'étude de la « question du laïcat au concile n'est pas une affaire aussi simple qu'on le pense. D'une part, l'examen de cette question ne peut se ramener à l'enseignement du concile sur ce sujet, mais concerne au premier chef la participation des laïcs à la vie conciliaire de l'Église [ce que l'auteur développe dans la première partie de son article]. D'autre part, l'étude de l'enseignement de Vatican II sur ce thème est fort complexe non seulement du fait que, comme l'œcuménisme, la conscience du rôle actif du laïcat a un impact sur les positions ecclésiologiques fondamentales, mais également du fait que le traitement spécifique de la question des laïcs ne peut pas être facilement isolé dans le cadre d'un document (celui de l'apostolat des laïcs) ou de tel ou tel chapitre (le chapitre IV de *Lumen gentium*) ou de tel paragraphe (le paragraphe 43 de *Gaudium et spes*, par exemple […]) des seize documents conciliaires. Il s'agit d'une question transversale qui surgit dans la plupart des textes conciliaires […] » (Gilles ROUTHIER, « Une histoire qui témoigne du reflux du thème du laïcat ? », dans Christoph THEOBALD (dir.), *Vatican II sous le regard des historiens,* Colloque du 23 septembre 2005, Centres Sèvres - Facultés jésuites de Paris, Paris, Médiasèvres, coll. « Théologie », 2006, p. 97).

Enfin, dans *LG* 33, la fonction des laïques dans l'activité missionnaire de l'Église est présentée avec plus de précisions :

> Les laïcs, réunis dans le Peuple de Dieu et constituant un seul Corps du Christ sous un seul Chef, sont appelés, quels qu'ils soient, à coopérer comme des membres vivants au progrès de l'Église et à sa sanctification permanente […]. L'apostolat des laïcs est une participation à la mission salutaire elle-même de l'Église […]. Ainsi, tout laïc, en vertu des dons qui lui ont été faits, constitue un témoin et en même temps un instrument vivant de la mission de l'Église elle-même, « à la mesure du don du Christ » (Ep 4, 7). […] À tous les laïcs, par conséquent, incombe la noble charge de travailler à ce que le dessein divin de salut parvienne de plus en plus à tous les hommes de tous les temps et de toute la terre. La voie doit donc leur être ouverte de toutes parts pour que, selon leurs forces et selon les nécessités des temps, ils puissent activement participer, eux aussi, à l'œuvre de salut qui est celle de l'Église.

5.2 L'APPORT DU CONCILE AU REGARD DE L'APOSTOLAT DES LAÏQUES

Certes, que les laïques soient appelés à exercer des fonctions de nature apostolique ou missionnaire n'est pas nouveau. Ce fait remonte, en somme, aux origines de l'Église, comme il est indiqué dans *AA* 1 : « L'Écriture elle-même montre parfaitement (*cf. Ac* 11, 19-21 ; 18, 26 ; *Rm* 16, 1-16 ; *Ph* 4, 3) combien cette activité se manifesta spontanément aux premiers jours de l'Église et combien elle fut féconde ». À ce propos, Jean-Guy Pagé écrit :

> Sans idéaliser […] l'Église des premiers siècles, on doit reconnaître que ses laïcs ont perçu avec une acuité particulière la profondeur de la sainteté à laquelle leur baptême les appelait. Ils ont également entretenu un sens plus accru de leur responsabilité propre à l'égard de la mission ecclésiale : pour eux, répandre la foi n'était pas le lot quasi exclusif du clergé, mais plutôt le leur que le clergé avait pour rôle d'encourager en les éclairant de la parole de Dieu et en les nourrissant des sacrements[40].

Au fil des siècles, toutefois, dans un monde de plus en plus christianisé et où il ne restait plus qu'à entretenir pastoralement le Peuple de Dieu, le rôle des laïques dans le domaine de l'apostolat s'est progressivement – quoique jamais totalement – estompé au profit d'une

---

[40] Jean-Guy PAGÉ, « Chapitre II. Le laïcat dans l'Église »…, p. 174.

surenchère du rôle des clercs sur ce terrain. Jean-Guy Pagé parle de la « prépondérance prise par le clergé (et par les religieux) sur le plan de l'action pastorale : de stimulant du laïcat qu'il doit être de façon particulière, le clergé est devenu, par les circonstances historiques, celui qui a quasi monopolisé l'action pastorale ; les laïcs devenaient les simples objets de cette action, ils n'avaient presque plus, sinon dans des secteurs assez restreints, un rôle de sujets actifs à jouer à son égard[41] ».

L'histoire du laïcat est complexe et loin d'être rectiligne. Elle comporte des phases[42] et est tramée de courants théologiques variés et de pratiques diverses. Vatican II s'inscrit dans cette longue histoire. Il en est l'héritier[43] et, en même temps, il pose un jalon : son enseignement « représente un acquis durable[44] », d'affirmer Gilles Routhier. « Le renversement le plus important qu'il opère, écrit encore Routhier, est d'établir que les laïques – comme les évêques et les prêtres, du reste – participent aux trois fonctions du Christ et à la mission (à l'apostolat) de toute l'Église. Cela revient à souligner le caractère

---

41 Jean-Guy PAGÉ, « Chapitre II. Le laïcat dans l'Église »…, p. 174.

42 Yves Congar, par exemple, distingue trois périodes : l'Église des martyrs, la situation constantinienne ou de chrétienté et le monde moderne (Yves CONGAR, « Laïc »…, p. 438-443 – Bernard-D. DUPUY, « Laïc »…, col. 1633-1637, adopte une répartition historique similaire). Ailleurs, Congar présente une histoire de la spiritualité du laïcat en cinq strates : des temps apostoliques à Grégoire le Grand, le Moyen Âge, du XVI^e^ au XVIII^e^ siècle, le XIX^e^ siècle, l'époque contemporaine (Yves CONGAR « Laïc et laïcat »…, col. 80-103). Sur ce type de synthèse historique, ainsi que sur la critique de telles classifications en phases, nous verrons Giovanni MAGNANI, « La théologie du laïcat… », p. 571-572.

43 Pour avoir une vue adéquate de l'apport de Vatican II sur la question des laïques, il faut prendre en considération la période, lointaine et plus proche, qui précède le Concile. À ce propos, Gilles Routhier parle d'un processus de requalification du laïcat pouvant être observé tout au long du XX^e^ siècle (Gilles ROUTHIER, « Lorsque les frontières deviennent floues... », *Cahiers de spiritualité ignatienne [Laïques et personnes consacrées. Quel arrimage ? Actes du Colloque 2004]*, vol. XIXX, n^o^ 113, mai-août 2005, p. 73). Il explique, en particulier, qu'au moment du Concile, le thème du laïcat – de même que celui de l'épiscopat – bénéficiait « des développements et des approfondissements de la décennie précédente eux-mêmes tributaires des écrits précurseurs des années d'après-guerre et de l'Action catholique. Le concile recevait et couronnait en quelque sorte ces acquis et accréditait par son enseignement un mouvement historique, que Chenu considérait comme un lieu théologique en acte et que Congar appelait la montée en puissance du laïcat » (Gilles ROUTHIER, « Une histoire qui témoigne… », p. 95-96). L'auteur, en note infrapaginale, fournit de nombreuses sources à ses assertions. On s'y reportera. Une synthèse de l'évolution de la question des laïques en amont du Concile est également proposée par Catherine MASSON, « Le Concile Vatican II et les laïcs », *Mélanges de sciences religieuses*, t. 62, n^o^ 4, 2005, p. 53-61 et, de façon plus élaborée, dans Catherine MASSON, *Les laïcs dans le souffle du Concile*, Paris, Cerf, coll. « Histoire », 2007, 349 p.

44 Gilles ROUTHIER, « Une histoire qui témoigne… », p. 119. L'auteur fait plus spécifiquement référence au fondement théologique de l'action des fidèles dans l'Église sur la base des sacrements de l'initiation chrétienne et des dons de l'Esprit Saint.

"apostolique" de toute vie chrétienne, l'apostolat n'appartenant pas en propre à la hiérarchie, en raison du baptême et de la confirmation[45] ».

5.3 L'ENRACINEMENT SACRAMENTEL DU DYNAMISME APOSTOLIQUE

Le baptême et la confirmation, sacrements complétés par l'eucharistie, sont donc non seulement à la base de l'identité foncière des laïques, au titre premier de leur appartenance au Christ et à l'Église, c'est-à-dire en tant que *Christifideles (cf. LG* 11a et 31a; *AG* 11a), mais constitue également, comme l'écrit Jean-Guy Pagé, « l'enracinement ontologique du dynamisme apostolique[46] ». De ce point de vue, nous pouvons retourner à *LG* 33b qui affirme au sujet de l'apostolat des laïques que tous y sont « destinés par le Seigneur lui-même en vertu du baptême et de la confirmation. Les sacrements, poursuit le document, surtout la sainte Eucharistie, communiquent et entretiennent cette charité envers Dieu et les hommes, qui est l'âme de tout apostolat ». Ces mêmes éléments sont repris dans *AA* 3a et y sont sont présentés comme les fondements de l'apostolat des laïques : « Les laïcs tiennent de leur union même avec le Christ Chef le devoir et le droit d'être apôtres. Insérés qu'ils sont par le baptême dans le Corps mystique du Christ, fortifiés grâce à la confirmation par la puissance du Saint-Esprit, c'est le Seigneur lui-même qui les députe à l'apostolat. […] Les sacrements et surtout la sainte Eucharistie leur communiquent et nourrissent en eux cette charité qui est comme l'âme de tout apostolat [note 3 : *cf. LG* 33] ».

5.4 UNE PARTICIPATION DIFFÉRENCIÉE AUX TROIS FONCTIONS DU CHRIST

L'insertion de l'apostolat des laïques dans la consécration baptismale et chrismale est une autre façon de dire que l'apostolat laïque découle d'une participation à l'unique sacerdoce du Christ[47]. Cette participation se réalise, toutefois, selon deux modes essentiellement différents : celui des ministres ordonnés, nommément les évêques et les prêtres, que nous

---

45 Gilles ROUTHIER, « Lorsque les frontières deviennent floues... », p. 73.

46 Jean-Guy PAGÉ, « Chapitre II. Le laïcat dans l'Église »…, p. 181.

47 Jean-Guy PAGÉ, « Chapitre II. Le laïcat dans l'Église »…, p. 180.

appelons le sacerdoce ministériel, et celui des autres fidèles, c'est-à-dire les laïques – incluant sur ce plan les religieux –, qui est appelé, suivant les termes de *LG* 10b, le sacerdoce commun.

En quoi consiste l'exercice du sacerdoce commun des fidèles laïques ? Le sacerdoce des laïques connaît, à l'instar des clercs, une triple composante, se rattachant aux trois fonctions – sacerdotale, prophétique et royale – du Christ. Cependant, les textes conciliaires précisent que les laïques, tout comme les clercs du reste, exercent ces fonctions suivant le « mode propre [*peculiari modo*] » (*LG* 10b) qui découle de la distinction prénommée. Ainsi, nous lisons dans *LG* 10b :

> Celui qui a reçu le sacerdoce ministériel jouit d'un pouvoir sacré pour former et conduire le peuple sacerdotal, pour faire, dans le rôle du Christ, le sacrifice eucharistique et l'offrir à Dieu au nom du peuple tout entier ; les fidèles eux, de par le sacerdoce royal qui est le leur, concourent à l'offrande de l'Eucharistie et exercent leur sacerdoce par la réception des sacrements, la prière et l'action de grâces, le témoignage d'une vie sainte, leur renoncement et leur charité effective.

Cette formulation contient, en résumé, l'enseignement conciliaire qui se déploie à travers l'ensemble des textes[48].

De manière plus développée, trois numéros de la constitution sur l'Église, dans la section portant sur les laïques, sont spécifiquement consacrés à la participation des laïques au sacerdoce du Christ.

Le numéro 34 de *Lumen gentium*, traite de la participation des laïques au sacerdoce commun et au culte. En écho aux numéros 10 et 11 de la Constitution, qui dépeignaient déjà la participation des fidèles au sacerdoce du Christ par les sacrements, le présent numéro poursuit en précisant que les fidèles laïques sont intimement unis à la vie et à la mission du Christ Jésus, prêtre suprême et éternel, et que ce dernier leur accorde « une part dans sa charge sacerdotale [*sui muneris sacerdotalis partem*] pour l'exercice du culte

---

[48] Comme dans *AA* 2b, par exemple : « Le Christ a confié aux apôtres et à leurs successeurs la charge d'enseigner, de sanctifier et de gouverner en son nom et par son pouvoir. Mais les laïcs rendus participants à la charge sacerdotale, prophétique et royale du Christ assument, dans l'Église et dans le monde, leur part dans ce qui est la mission du peuple de Dieu tout entier ».

spirituel en vue de la glorification de Dieu et du salut du monde » (34b ; *cf. AA* 16g). Les laïques sont appelés à faire de tous les aspects qui constituent leur vie des « offrandes spirituelles [*spirituales hostiae*], agréables à Dieu par Jésus Christ » (1 *P* 2, 5). Un lien privilégié est établi entre ces offrandes et la participation au culte eucharistique. « C'est ainsi, conclut ce numéro, que les laïcs consacrent à Dieu le monde lui-même [*ipsum mundum Deo consecrant*], rendant partout à Dieu par la sainteté de leur vie un culte d'adoration » (34b)[49].

Ensuite, au numéro 35, il est question de la participation des laïques à la fonction prophétique du Christ. À l'image du Christ, « grand prophète, qui par le témoignage de sa vie et la vertu de sa parole a proclamé le royaume du Père » (35a), les laïques sont appelés, eux aussi, à l'« action évangélisatrice, c'est-à-dire cette annonce du Christ faite par le témoignage de la vie et par la parole » (35b; *AA* 6. 16d)[50]. Plus encore, est-il souligné dans *LG* 12a, « le peuple saint de Dieu participe […] de la fonction prophétique du Christ », et à ce titre, « ayant l'onction qui vient du Saint (*cf.* 1 *Jn* 2, 20.27) », la collectivité des fidèles « ne peut se tromper dans la foi; ce don particulier qu'elle possède, elle le manifeste moyennant le sens surnaturel de foi [*supernaturali sensu fidei*] qui est celui du peuple tout entier, lorsque, "des évêques jusqu'aux derniers des fidèles laïcs", elle apporte aux vérités concernant la foi et les mœurs un consentement universel ». Les fidèles laïques contribuent ainsi au *sensus fidei* de toute l'Église[51].

Enfin, au numéro 36, est abordé le thème de la participation des laïques au service royal. Rappelant que le Christ, vainqueur de la mort, est entré dans la gloire de son royaume et que tout lui est désormais soumis, il est souligné que « le Seigneur désire étendre son règne

---

[49] Pour une présentation plus ample de cet aspect, nous renvoyons à Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution* Lumen Gentium, Paris, Desclée, t. I, 1967, p. 150-167 et t. II, p. 31-33 et à Yves M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*.., chapitre IV, surtout p. 246-308. Sur le dernier thème, nous verrons Marie-Dominique CHENU, « Les laïcs et la "consecratio mundi" », dans Guilherme BARAÚNA et Yves M.-J. CONGAR (dir.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », n° 51c, tome III, 1966, p. 1035-1053.

[50] Pour plus de développements, nous renvoyons, encore une fois, à Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican…,* t. II, p. 33-42, ainsi qu'à Yves M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*.., chapitre VI, p. 369-484.

[51] *Cf.* COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Le « sensus fidei » dans la vie de l'Église*, Paris, Cerf, 2014, n^os 72et 73 ou p. 58-60.

également avec le concours des fidèles laïcs » (36a). Ceux-ci sont appelés à imprégner le monde de l'Esprit du Christ et, ainsi, de Lui permettre d'éclairer « la société humaine tout entière, et de plus en plus, de sa lumière qui sauve » (36b). De la sorte, « aucune activité humaine, fût-elle d'ordre temporel, ne peut être soustraite à l'empire de Dieu » (36d)[52].

5.5 LE « COMMERCE » BILATÉRAL ENTRE LES LAÏQUES ET LES CLERCS

En vertu de leur participation distincte et complémentaire au sacerdoce du Christ, quelle attitude les clercs et les laïques sont-ils invités à adopter les uns à l'égard des autres ? Le numéro 37 de *Lumen gentium*, dans la suite des paragraphes précédents, parle d'un « commerce familier [*familiari commercio*] » (37d) qui doit caractériser les rapports entre les laïques et leurs pasteurs. Ces rapports sont constitués d'un ensemble de droits et de devoirs revenant à chacun. Parmi ces éléments, nous pouvons souligner, en particulier, que sous la gouverne des pasteurs, étant reconnues et respectées leurs charges et leur autorité (*cf*. *LG* 2a; *PO* 9f; *AA* 10), les laïques sont, en retour, reconnus dans leur droit ainsi que dans leur devoir d'exercer l'apostolat et les diverses fonctions qui leur reviennent. En cela, les pasteurs doivent jouer un rôle actif, comme en témoigne le passage suivant :

> Les pasteurs, de leur côté, doivent reconnaître et promouvoir la dignité et la responsabilité des laïcs dans l'Église ; ayant volontiers recours à la prudence de leurs conseils, leur remettant avec confiance des charges au service de l'Église, leur laissant la liberté et la marge d'action, stimulant même leur courage pour entreprendre de leur propre mouvement. Qu'ils accordent avec un amour paternel attention et considération dans le Christ aux essais, vœux et désirs proposés par les laïcs, qu'ils respectent et reconnaissent la juste liberté qui appartient à tous dans la cité terrestre. (*LG* 37c)

Nous retrouvons des affirmations semblables dans *PO* 9, au sujet de la vie des prêtres avec les laïques. Les premiers exercent « une fonction éminente et indispensable dans et pour le Peuple de Dieu, celle de pères et de docteurs » (9a), tout en ajoutant que « avec tous les chrétiens, ils sont des disciples du Seigneur […]. Au milieu de tous les baptisés, les prêtres

---

[52] En complément à cette présentation, nous verrons Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican…,* t. II, p. 42-51, de même que Yves M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*.., chapitre V, p. 314-366.

sont des frères parmi leurs frères » (9a) – ce qui n'est pas sans rappeler les paroles d'Augustin : « […] pour vous, je suis évêque; avec vous, je suis chrétien[53] ». Il s'ensuit que les prêtres sont invités à unir « leurs efforts à ceux des fidèles laïcs » (9b), dans un esprit de service, attentifs « à promouvoir la dignité des laïcs et leur rôle propre dans la mission de l'Église » (9b), respectant leur « juste liberté » dans la cité terrestre (9b), les écoutant volontiers (9b), tenant compte de leurs désirs et reconnaissant leur expérience et leur compétence (9b), discernant leurs charismes (9b), leur remettant, dans la confiance, des « charges au service de l'Église » (9b), leur laissant, enfin, « la liberté et la marge d'action, bien plus, en les invitant, quand l'occasion se présente, à prendre d'eux-mêmes des initiatives » (9b; *cf. AA* 24c. e).

5.6 UN DÉPASSEMENT DES ANTAGONISMES CLERCS/LAÏQUES

Cette reconnaissance de l'apport des laïques à l'apostolat de l'Église, dans un interdynamisme fécond entre ces derniers et leurs pasteurs, fait éclater, dans une certaine mesure, la dichotomie ou la « traditionnelle distinction entre Église enseignante et Église enseignée, représentées, l'une par la hiérarchie, l'autre, par le reste des fidèles[54] ». Certes, comme le dit Mario Gozzini, cette distinction « ne disparaît pas ; mais elle devient plus complexe et plus profonde[55] ». C'est ce que reflète, notamment, le passage suivant tiré de *AA* 6a :

---

53 Saint Augustin, *Sermon* 340, 1 : PL 38, 1438 – cité dans *LG* 32d.

54 Mario GOZZINI, « Relations entre les laïcs et la hiérarchie », dans Guilherme BARAÚNA et Yves M.-J. CONGAR (dir.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », n° 51c, tome III, 1966, p. 1081. Daniel BOURGEOIS, « Laïc / Laïcat »…, explique que le durcissement de l'opposition entre les clercs et les laïques a franchi un cap significatif et durable après, et en réaction contre, la Réforme du XVI^e^ siècle. La théologie post-tridentine, en particulier, va accentuer les contrastes « comme celui de l'Église enseignante (les clercs) et de l'Église enseignée (les laïques) », voyant « dans l'état clérical le représentant éminent de l'identité chrétienne » (p. 763). Sur ce même thème, nous verrons Yves CONGAR « Laïc et laïcat »…, col. 94.

55 Mario GOZZINI, « Relations entre les laïcs et la hiérarchie »…, p. 1081. Jean Rigal l'explique bien en soulignant l'importance « de dépasser toute opposition entre l'Église enseignante et l'Église qui apprend (*Ecclesia docens-Ecclesia discens*), entre l'élément actif et l'élément passif du peuple de Dieu. Tous, en vertu de la dignité baptismale – le magistère exerçant un ministère spécifique d'authentification – sont en même temps l'Église qui enseigne et l'Église qui apprend, l'Église qui reçoit et l'Église qui annonce la Bonne Nouvelle » (Jean RIGAL, *Horizons nouveaux pour l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Pastorale », 1999, p. 119).

> La mission de l'Église concerne le salut des hommes, qui s'obtient par la foi au Christ et par sa grâce. Par son apostolat l'Église et tous ses membres doivent donc d'abord annoncer au monde le message du Christ par leurs paroles et leurs actes et lui communiquer sa grâce. Cela s'accomplit principalement par le ministère de la parole et des sacrements. Confié spécialement au clergé, il comporte pour des laïcs un rôle propre de grande importance, qui fait d'eux les « coopérateurs de la vérité » (3 *Jn* 8). Dans ce domaine surtout l'apostolat des laïcs et le ministère pastoral se complètent mutuellement.

Il en est de même du point de vue de la gouvernance de l'Église. Il n'y a plus lieu de parler, purement et simplement, de ceux qui gouvernent, le clergé, et ceux qui obéissent, les laïques[56]. Dans l'optique du Concile, souligne Gozzini, « le rôle des laïcs ne doit être réduit à la pure obéissance passive […]. L'obéissance à l'autorité pouvait, jusqu'à hier, représenter aux yeux de l'évêque la mesure unique de la vertu d'un laïc ; désormais, à la lumière de la Constitution [*LG*], il faut joindre à cette mesure la capacité de participation active dans la charité[57] ». Ainsi, les laïques sont invités à « s'ouvrir à leurs pasteurs avec toute la liberté et la confiance qui conviennent à des fils de Dieu et à des frères dans le Christ de leurs besoins et de leurs vœux. Dans la mesure de leurs connaissances, de leurs compétences et de leur situation ils ont le devoir de manifester leur sentiment en ce qui concerne le bien de l'Église » (*LG* 37a). Les pasteurs, de leur côté, éclairés par « l'expérience des laïcs, sont mis en état de juger plus distinctement et plus exactement en

---

[56] À titre d'exemple, Yves Congar écrit : « Le schéma *Supremi Pastoris* préparé pour Vatican I affirmait : "Personne ne peut ignorer que l'Église est une société inégale dans laquelle Dieu a destiné les uns à commander, les autres à obéir. Ceux-ci sont les laïcs, ceux-là les clercs" (c. 10). Affirmation reprise par Pie IX […], par Léon XIII […], par Pie X […], etc. Au fond, la formule de Pie XI, "participation à l'apostolat hiérarchique", sera une sorte de synthèse entre cette doctrine et le fait, dès lors reconnu et béni, d'un apostolat des laïcs » (Yves CONGAR « Laïc et laïcat »…, col. 100). Dans cette veine, non sans une touche d'humour qui reflète la vision d'une fonction passive des laïques dans l'Église, voici comment Congar introduit son volume sur « le problème actuel d'une théologie du laïcat » : « Le Cardinal Gasquet rapporte cette annecdote : un catéchumène demandait à un prêtre catholique quelle était la position du laïc dans l'Église. La position du laïc dans notre Église, répondait le prêtre, est double. Il se met à genoux devant l'autel, c'est sa première position ; il est assis en face de la chaire, c'est sa seconde position. Le Cardinal Gasquet ajoute : on en oubliait une troisième : il met la main dans son porte-monnaie ». Congar note, en contrepartie : « Les laïcs formeront toujours, dans l'Église, un ordre subordonné, mais ils sont en train de retrouver une plus pleine conscience d'en être organiquement des membres actifs, de plein droit et de plein exercice » (Yves M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*…, p. 7). Pour sa part, Catherine Masson note que jusqu'au XX^e^ siècle, « ce qui dominait c'était la condition mineure des laïcs. […] De Pie IX à Pie X, en passant par Léon XIII, fut plusieurs fois réaffirmée l'idée que, "l'Église est une société inégale" [PIE X, Encyclique *Vehementer*, 11 février 1906] au sein de laquelle les laïcs ont un statut de soumission » (Catherine MASSON, « Le Concile Vatican II et les laïcs »…, p. 57-58).

[57] Mario GOZZINI, « Relations entre les laïcs et la hiérarchie »…, p. 1082-1083.

matière spirituelle aussi bien que temporelle » (*LG* 37d). Les fonctions enseignante et dirigeante[58] des pasteurs sont donc enrichies par l'apport des laïques en ces domaines. Avec justesse, la Commission théologique internationale rappelle que « [l]a pratique de consulter les fidèles n'est pas nouvelle dans la vie de l'Église »[59]. Vatican II, en ce sens, sur la base de son enseignement à propos du *sensus fidei* (*cf*. *LG* 12a; *PO* 9b), encourage les fidèles à prendre une part active « dans la vie et l'action de l'Église » (*AA* 10a). Il existe, pour cela, divers moyens institutionnels par lesquels les fidèles peuvent être entendus et consultés : les conciles particuliers, les synodes diocésains, le conseil pastoral de chaque diocèse, les conseils pastoraux dans les paroisses[60]. Ces diverses voies introduisent une note de synodalité dans le fonctionnement de l'Église[61].

Cela dit, il faut préciser qu'il y a une part du gouvernement de l'Église qui revient en propre aux pasteurs, évêques et prêtres. Le pouvoir sacré (*sacra postestas*), principe régissant et répartissant les fonctions des pasteurs en regard des autres fidèles[62]. Comme le souligne Robert Mager une distinction « particulièrement nette » s'opère, entre les clercs et

---

58 En relation avec *LG* 37, Eugenio Corecco parle « de l'exercice de la fonction de gouvernement propre aux laïcs à l'intérieur de l'Église » (Eugenio CORECCO, « Les laïcs dans le nouveau *Code de droit canonique* »…, p. 263). Cette fonction, dans le cas présent, est toutefois circonscrite à « la faculté, et parfois même le devoir, de faire connaître leur avis sur les choses qui concernent le bien de l'Église » (p. 263). Dans cette perspective, l'apport des laïques est double : il se situe, d'une part, sur le plan de la fonction enseignante de la hiérarchie et, d'autre part, sur le plan de la fonction gouvernante de cette dernière.

59 COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Le « sensus fidei » dans la vie de l'Église*…, n° 122 ou p. 89.

60 COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Le « sensus fidei » dans la vie de l'Église*…, n^os^ 124 et 125 ou p. 90-91.

61 Sur le concept de « synodalité », nous renvoyons à l'article de Gilles ROUTHIER, « La synodalité dans l'Église locale », *Studia canonica*, vol. 26/1, 1992, p. 111-161.

62 Les questions liées à la gouvernance de l'Église et l'implication des laïques dans ce domaine constituent, parmi d'autres, un sujet controversé, d'affirmer Constatino Koser. Il mentionne, en particulier, « l'aptitude des laïques aux fonctions ecclésiastiques » ainsi que « les qualifications des laïques en vue de la juridiction ecclésiastique » (Constatino KOSER, « La coopération des laïcs avec la hiérarchie sur le plan de l'apostolat », dans Guilherme BARAÚNA et Yves M.-J. CONGAR (dir.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », n° 51c, tome III, 1966, p. 67).

les laïques en ce qui a trait à la fonction royale, comparativement aux deux autres fonctions[63].

> Quand il s'agit des clercs, affirme Mager, la fonction royale réfère au gouvernement de l'Église (*munus regendi*, *LG* 27 : 1) ; quand il s'agit des laïcs, elle renvoie à la recherche du Règne dans le monde (*munus regale*, *LG* 31 : 2). […] La question du gouvernement de l'Église, poursuit l'auteur, constitue ainsi le *point de rupture* du discours sur la participation de tous à la triple fonction du Christ […]. Si le sacerdoce commun et le sacerdoce ministériel sont « ordonnés l'un à l'autre » (*LG* 10 : 2) et si les clercs et les laïcs collaborent à la même mission prophétique (*AA* 5-7), le *munus regendi* des clercs et le *munus regale* des laïcs empruntent des voies parallèles[64].

Même si cette dichotomie – possiblement trop radicale dans la vision de Mager – mérite d'être contrebalancée en tenant compte des divers moyens de synodalité, ce que l'auteur souligne, sur la base des textes du Concile, vaut également, par voie de conséquence, en matière de droit. Dans ce domaine, nous pouvons noter, avec Mager, que « la thématique des trois fonctions du Christ se reflète dans la structure même du *Code* ; celui-ci consacre un livre entier (livre III) au *munus docendi* et un autre (livre IV) au *munus sanctificandi*. L'apport des laïcs à l'exercice de ces charges est alors souligné (c. 759[65] et c. 835 # 4[66]). Mais le *Code* ne joint pas un troisième livre sur le *munus regendi*[67] ». À cet égard, note Eugenio Corecco,

> le *CIC* n'a prévu aucun canon spécifique qui affirme explicitement la participation des laïcs au « munus regendi », en faisant écho à *Lumen gentium*, n^os^ 36 et 37. […] La raison immédiate de cette carence doit être recherchée dans

---

63 Robert MAGER, *Le politique dans l'Église. Essai ecclésiologique à partir de la théorie politique de Hannah Arendt*, Paris / Montréal, Médiaspaul, coll. « Brèches théologiques », 1994, p. 80. Sur cette problématique, nous verrons également l'ouvrage de Gilles ROUTHIER, *Les pouvoirs dans l'Église. Étude du gouvernement d'une Église locale : l'Église de Québec*, Montréal, Éd. Paulines & Médiaspaul, coll. « Brèches théologiques », n^o^ 17, 1993, 523 p.

64 Robert MAGER, *Le politique dans l'Église*…, p. 81.

65 « Les laïcs, en vertu du baptême et de la confirmation, sont par la parole et par l'exemple de leur vie chrétienne témoins du message évangélique ; ils peuvent être aussi appelés à coopérer avec l'Évêque et les prêtres dans l'exercice du ministère de la parole » (*CIC* can. 759).

66 « Les autres fidèles ont aussi leur part propre à la fonction de sanctification, en participant activement, selon leur manière propre, aux célébrations liturgiques et surtout à la célébration eucharistique ; les parents participent à cette même fonction de façon particulière, en vivant leur vie conjugale dans un esprit chrétien et en donnant une éducation à leurs enfants » (*CIC* can. 835, § 4).

67 Robert MAGER, *Le politique dans l'Église*…, p. 81.

> le fait que le *CIC* a renoncé à consacrer un livre au « munus regendi ». Au-delà d'une éventuelle difficulté d'ordre technique qui a pu le provoquer, cet abandon dénote l'embarras du *CIC* à accepter que la participation des laïcs à la charge de gouvernement ait la même portée constitutionnelle que les clercs[68].

La question du gouvernement de l'Église est plutôt reportée au livre II du *Code*, portant sur le « Peuple de Dieu », où nous la retrouvons dans une section intitulée « Le pouvoir de gouvernement » (can. 129-144). Le canon 129, en particulier, souligne, en premier lieu, qu'au pouvoir de gouvernement dans l'Église, qui « est d'institution divine et qui est encore appelé pouvoir de juridiction, sont aptes, selon les dispositions du droit, ceux qui ont reçu l'ordre sacré » (§ 1). En second lieu, le même canon spécifie qu'« à l'exercice de ce pouvoir les fidèles laïcs peuvent coopérer [*cooperari*] selon le droit » (§ 2). Il faut noter, dans ce canon, qu'il est question de « pouvoir de gouvernement [*potestatis regiminis*] » (§ 1), ce qui est spécifiquement et exclusivement réservé aux clercs. Les laïques, pour leur part, sont présentés comme des coopérateurs de l'ordre clérical. Ainsi, note Corecco, « la participation des laïcs au "munus regendi" n'apparaît pas comme l'exercice d'une habilitation originaire et propre, conférée aux laïcs par le baptême, mais plutôt comme une coopération extrinsèque à l'exercice d'une "potestas" possédée par d'autres, c'est-à-dire par la hiérarchie[69] ».

5.7 LA COOPÉRATION CLERCS-LAÏQUES DANS L'APOSTOLAT DE L'ÉGLISE

Enfin, en ce qui a trait à l'apostolat des laïques, celui-ci ne peut plus être perçu comme une concession de la part du clergé qui serait, à lui seul, unique tributaire de cette charge[70]. « L'évangélisation, écrit Gozzini, a pour agent naturel, non seulement l'évêque et le prêtre,

---

68 Eugenio CORECCO, « La réception de Vatican II dans le *Code de droit canonique* », dans Giuseppe ALBERIGO et Jean-Pierre JOSSUA (dir.), *La réception de Vatican II*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », nº 134, 1985, p. 355.

69 Eugenio CORECCO, « La réception de Vatican II dans le *Code de droit canonique* »…, p. 356.

70 « Comme signe de décadence progressive des fonctions laïques dans l'Église, écrit Magnani, et sur l'influence qu'elle a eue dans la codification canonique ultérieure, beaucoup d'auteurs rappellent le texte de Gratien sur les *duo genera christianorum*, où face au premier *genus* des clercs et des moines désormais assimilés, on oppose celui des "laïcs". Leur condition apparaît comme une concession […] *concessum* […], avec la conséquence qu'il n'est accordé au laïc aucun rôle actif dans l'Église » (Giovanni MAGNANI, « La théologie du laïcat… », p. 570).

ou même le simple fidèle baptisé et confirmé, mais encore la communauté chrétienne dans son unité composée du sacerdoce et du laïcat[71] ». Ajoutons encore que bien que le Concile reconnaisse que les laïques peuvent, « de diverses manières, être appelés à coopérer[72] [*cooperationem*] plus immédiatement avec l'apostolat de la hiérarchie » et qu'ils ont, pour cela, « une aptitude à être assumés par la hiérarchie en vue de certaines fonctions ecclésiastiques à but spirituel » (*LG* 33c ; *cf. LG* 35d ; *AA* 22. 24 ; *AG* 21c), l'apostolat des laïques ne peut se résumer à une simple participation à l'apostolat hiérarchique, pas plus qu'il ne saurait, sans plus, être question uniquement d'une collaboration ou encore d'une coopération des laïques dans ce domaine[73]. La fonction des laïques en matière d'apostolat,

---

71 Mario GOZZINI, « Relations entre les laïcs et la hiérarchie »…, p. 1080.

72 La traduction française connaît des variantes : « collaborer plus immédiatement » (Martin), « à apporter une collaboration plus immédiate » (Winling, Alberigo). Nous le notons, car le vocabulaire employé n'est pas sans signification ni portée.

73 Sans être nommé explicitement dans la Constitution, « parce que, d'une part, il n'est pas toujours interprété de façon conforme à la réalité, et d'autre part, parce qu'il fait parfois l'objet d'une certaine antipathie », ce passage, explique Gérard Philips, fait référence, entre autres, à l'Action catholique, réalité décrite, « mais toujours avec prudence », dans le décret sur l'apostolat des laïques (*cf. AA* 20) (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican…,* t. II, p. 29). Ce mouvement, qui prit forme au début du XX^e siècle, a joué un rôle considérable dans l'essor du laïcat et dans la prise en compte du rôle actif des laïques dans la mission de l'Église. « Sans ce mouvement, écrit Philips, l'apostolat des laïcs n'aurait pas pris le départ et n'aurait jamais connu le développement multiforme dont nous pouvons être fiers aujourd'hui » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican…,* t. II, p. 29). Les formes diverses d'actions et d'associations qui ont reçu le nom d'Action catholique, munis d'un « mandat », que la hiérarchie assigne à des organisations déterminées et qui engage plus explicitement et directement son autorité, « ont été le plus souvent décrites comme une collaboration [*cooperatio*] des laïcs à l'apostolat hiérarchique » (*AA* 20a). Cette formulation, de même que celle que nous retrouvons dans *LG* 33c, ont pour arrière-fond la notion de « participation active » des laïques à l'apostolat de la hiérarchie telle qu'elle se développa durant les décennies qui précédèrent le concile Vatican II. François Moog, dans son étude sur la participation des laïcs à la charge pastorale, montre, en trois chapitres, comment a évolué la notion de « participation » : son usage par Pie XI, la réserve de Pie XII qui lui préfère la notion de « collaboration » et son réinvestissement à Vatican II, choissant de parler de « coopération ». *Cf.* François MOOG, *La participation des laïcs à la charge pastorale. Une évaluation théologique du canon 517 § 2*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Théologie à l'Université », n° 14, 2010, p. 223-334. Dans une perspective plus globale, Jean-Guy Pagé écrit : « […] la définition fournie par Pie XI de l'Action Catholique, "participation des laïcs à l'action apostolique de la hiérarchie", si elle fut à l'origine source de fierté pour les militants, se révéla avec le temps trop restreinte : les laïcs n'ont pas qu'à participer, de façon organisée, à l'apostolat hiérarchique, mais ils ont un apostolat, individuel ou communautaire, bien propre dans l'Église et à l'égard du monde. Même la formule renouvelée de Pie XII, "*coopération* des laïcs à l'apostolat hiérarchique", ne fut pas jugée comme faisant plein droit, sinon à l'Action Catholique comme telle, du moins à l'apostolat laïc » (Jean-Guy PAGÉ, « Chapitre II. Le laïcat dans l'Église »…, p. 176). Pour un traitement plus approfondi de ces questions, nous renvoyons, outre l'étude précitée de Moog, au chapitre VIII de l'ouvrage d'Yves M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*…, p. 488-558, où Congar traite, de façon générale, des laïques et de la fonction apostolique de l'Église, puis, de façon particulière, de l'Action catholique et de l'engagement temporel des laïques. Nous verrons également le commentaire de *Apostolicam Actuositatem* par Yves CONGAR, « Apports, richesses et limites du décret », dans Yves CONGAR (dir.),

action qu'ils exercent « soit individuellement, soit groupés en diverses communautés ou associations » (*AA* 15)[74], est reconnue comme un droit et un devoir en soi, en tant qu'elle est une participation (*participes*) aux *tria munera* du Christ, les conduisant à exercer pour leur part, « dans l'Église et dans le monde, la mission qui est celle de tout le peuple chrétien » (*LG* 31a). « L'apostolat des laïcs, affirme encore *LG* 33b, est une participation [*participatio*] à la mission salutaire elle-même de l'Église : à cet apostolat, tous sont destinés par le Seigneur lui-même en vertu du baptême et de la confirmation »[75]. Cet apostolat demande toutefois à être toujours vécu dans la communion de l'Église et « très particulièrement avec ses pasteurs » (*AA* 3d). Aussi, cet apport des laïques est désormais considéré indispensable, notamment au moment de la fondation d'une Église, qui ne peut se concevoir « sans la présence active des laïcs » (*AG* 21a).

5.8 DES FONCTIONS APOSTOLIQUES EXERCÉES DANS L'ÉGLISE ET DANS LE MONDE

Pour clore cette section, demandons-nous : en quels lieux les laïques sont-ils appelés à exercer la fonction apostolique ou ecclésiale qui leur est propre ? Le Concile, tout en imposant par la suite des nuances, donne clairement le ton : les laïques, est-il affirmé dans *LG* 31a, « participants à leur manière de la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ, exercent pour leur part, dans l'Église et dans le monde [*in Ecclesia et in mundo*], la

---

Vatican II. L'apostolat des laïcs. Décret « Apostolicam actuositatem », Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 75, 1970, p. 157-190, ainsi que l'article de Constatino KOSER, « La coopération des laïcs avec la hiérarchie sur le plan de l'apostolat »…, p. 1055-1077.

74 Sur l'importance et la multiplicité de l'apostolat individuel, nous verrons *AA* 16 et 17, tandis que sur l'importance de l'apostolat organisé et ses multiples formes, nous verrons *AA* 18-21.

75 François Moog souligne le déplacement opéré par Vatican II sur ce plan : « Cette définition de l'apostolat des laïcs comme participation à la mission de l'Église, avec mention du baptême, de la confirmation et de la députation venant du Seigneur lui-même témoigne des déplacements opérés par Vatican II. La catégorie de la participation est réinvestie dans le sens de l'ecclésiologie dominante au Concile. Cette nouveauté permet de ne plus faire dépendre l'apostolat des laïcs d'un acte de la hiérarchie : "Il y a une participation des laïcs à la mission de salut de l'Église, et cette participation est voulue par Dieu et ne dépend pas de la volonté de la hiérarchie" [note 59 : Mario GOZZINI, « Relation entre les laïcs et la hiérarchie… », *art. cit.*, p. 1081], note Gozzini, qui y voit le signe de "l'établissement sacramentel et communautaire et pas seulement juridique des rapports entres les laïcs et la hiérarchie" [note 60 : Mario GOZZINI, « Relation entre les laïcs et la hiérarchie… », *art. cit.*, p. 1083]. La perspective ecclésiologique a changé. Le signe de ce changement est le déplacement de la notion de participation qui n'est plus participation des laïcs à l'apostolat de la hiérarchie, mais participation de tous à l'apostolat de l'Église elle-même » (François MOOG, *La participation des laïcs*…, p. 310).

mission qui est celle de tout le peuple chrétien » (*cf*. *AA* 2b. 3d. 5 et 9). Ce double aspect de l'apostolat des laïques – qui se rapproche de la double orientation du ministère des clercs, présentée plus haut à l'aide des catégories complémentaires *ad extra* et *ad intra* – fait éclater une conception dichotomique des fonctions cléricales et laïcales, réservant aux clercs le domaine de l'Église et du spirituel (*ad intra*) et aux laïques le champ du monde et de la sécularité (*ad extra*). Cette distinction, « élémentaire et trop souvent reprise pour son apparente clarté », est qualifiée par Mario Gozzini, d'« inadéquate et forcée ». « C'est là, dit-il, un point de vue schématique et abstrait, qui ne correspond pas à la réalité, et qu'il importe de réexaminer entièrement »[76]. « Car "le monde", d'affirmer Constantino Koser, n'est pas le champ d'action exclusif du laïc ou le laïc le fief exclusif du "monde"[77] ». Dans la foulée de *LG* 31a, l'auteur écrit :

> Les laïcs ont donc une mission chrétienne à remplir non seulement « dans le monde », mais également « dans l'Église ». Le Concile rompt ainsi – comme en plusieurs autres passages – avec l'exclusivisme de ceux qui prétendaient confiner les laïcs dans leur « situation dans le monde ». Ils ne sont pas seulement chrétiens, mais ils ont également une mission à remplir « dans l'Église », mission qui découle du baptême permettant de participer à la triple fonction du Christ[78].

Cet horizon étant posé, il est tout de même possible de traiter distinctement la fonction apostolique des laïques, d'une part, dans l'Église (5.8.1) et, d'autre part, dans le monde (5.8.2).

---

[76] Mario GOZZINI, « Relations entre les laïcs et la hiérarchie »…, p. 1082. Yves Congar, du reste, est du même avis : « La totalité de notre livre, écrit-il, proteste contre la réduction de la qualité propre de l'être "laïc" à une référence au monde ou au temporel. Encore moins avons-nous jamais admis la formule ridiculement simpliste : "Au prêtre le spirituel, au laïc le temporel" » (Yves M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat...*, p. 648, *Addenda*).

[77] Constatino KOSER, « La coopération des laïcs avec la hiérarchie… », p. 1060.

[78] Constatino KOSER, « La coopération des laïcs avec la hiérarchie… », p. 1061. Vatican II n'est cependant pas totalement novateur. Dès avant le Concile, à partir du XIX^e^ siècle notamment et durant toute la première moitié du XX^e^ siècle jusqu'au moment du Concile, de manières diverses, des laïques étaient actifs « dans l'Église » ou en son nom. Nous verrons, là-dessus, Yves CONGAR « Laïc et laïcat »…, col. 98-103, ainsi que Catherine MASSON, « Le Concile Vatican II et les laïcs »…, p. 54-58.

5.8.1 Les fonctions des laïques dans l'Église

Suivant l'ordre de la formulation adoptée dans *LG* 31a, considérons, d'abord, la fonction des laïques « dans l'Église », expression visant le domaine de la vie ecclésiale en contrepartie du domaine de la vie sociale en général[79]. Dans l'esprit coopératif devant caractériser la collaboration des laïques avec la hiérarchie, menant, le cas échéant, certains d'entre eux à exercer l'une ou l'autre des fonctions ecclésiastiques (*cf*. *LG* 33c, *AA* 6a, 10a), le Concile précise encore que certains laïques, « suivant leurs moyens, apportent, à défaut de ministres sacrés, ou quand ceux-ci sont réduits à l'impuissance par un régime de persécutions, un concours de suppléance [*facultate supplent*] pour certains offices sacrés » (*LG* 35d). « Le cas classique, commente Philips, est celui du baptême administré d'urgence par un laïc à un enfant en danger de mort[80] » (*cf*. *LG* 17). Outre ce cas extrême, d'autres offices ou ministères intra-ecclésiaux peuvent être assumés par des laïques. C'est le cas, par exemple, des laïques qui se voient confier l'administration économique d'une institution ecclésiastique, du catéchiste ou de tout autre laïque qui consacre son existence entière à l'apostolat et en fait pratiquement sa profession (*cf*. *LG* 35d. 41d ; *AA* 22 ; *AG* 23b. 26b. 41), du directeur du secrétariat paroissial, etc., suivant les illustrations fournies par Philips[81]. On se référera également au propos fort du Concile, dans *AA* 10, où est explicitement abordée la fonction irremplaçable des laïques dans la vie et dans l'action des communautés ecclésiales et où nous trouvons mentionnés plusieurs des éléments qui viennent d'être nommés.

Cette même perspective est inscrite dans le droit de l'Église. S'il est reconnu, comme nous l'avons montré, que les clercs peuvent travailler dans la sphère séculière en exerçant une profession (*cf*. *LG* 31b), le phénomène se vérifie en sens inverse également, affirme Eugenio Corecco. « Les laïcs, écrit-il, en vertu du sacerdoce commun, peuvent de fait

---

79 L'expression « dans l'Église et dans le monde », écrit Philips, « peut paraître ambiguë puisque l'Église, elle aussi, se situe dans le monde et non en dehors de notre univers. On vise ici le domaine de la vie ecclésiale et d'autre part celui de la vie sociale en général, considéré du point de vue chrétien et non dans son aspect purement technique » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican…,* t. II, p. 14).

80 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 40. Cf. CIC can. 861, § 2.

81 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 29-30. 40.

accéder à des fonctions qui, par principe ou de fait, ne sont attribuées qu'à des clercs, "coopérant" ainsi à l'exercice de la *potestas regiminis* et du *ministerium Verbi*[82] ». Sur la base du *Code*, Correcco dépeint tout l'éventail des fonctions internes à l'Église pouvant être assumées, à un titre ou à un autre, par les laïques : catéchèse paroissiale et familiale, préparation au mariage, office missionnaire, fonctions liturgiques dans la célébration des sacrements (acolytat, lectorat, ministre extraordinaire du baptême, de la communion, de l'exposition du Saint-Sacrement et de la célébration de certains sacramentaux), charges ou fonctions temporaires à caractère consultatif dans le cas de la nomination d'un évêque ou d'un curé, fonctions stables touchant la participation aux conciles particuliers et aux synodes diocésains, responsabilités regardant la gouvernance des associations laïques publiques, administration des biens ecclésiastiques et toute une série de tâches au sein des tribunaux ecclésiastiques[83]. Bref, il est plus qu'évident que les laïques peuvent exercer diverses fonctions au sein même de l'Église.

5.8.2 Les fonctions des laïques dans le monde

Ce que nous venons de décrire ne concerne, cependant, qu'une minorité de fidèles. La vaste majorité d'entre eux, à commencer par les laïques, exercent l'apostolat qui est le leur à l'extérieur du giron formel de l'Église (*ad extra*). Ils sont l'Église « dans le monde » et y occupent un poste d'avant-garde ou de premier plan (*cf*. *LG* 36b)[84]. Ce qui nous conduit au second aspect caractérisant l'apostolat des laïques : leur insertion dans « le monde ».

---

82 Eugenio CORECCO, « La réception de Vatican II dans le *Code de droit canonique* »…, p. 265.

83 Eugenio CORECCO, « La réception de Vatican II dans le *Code de droit canonique* »…, p. 272-274.

84 D'aucuns ont voulu voir les laïques comme un « pont » entre l'Église et le monde, une sorte de « délégation » de l'Église. « Ce vocabulaire et ces catégories, précise Chenu, appellent précision, sinon correction, depuis que, dans la langue du Concile, le mot Église signifie d'abord et pleinement le corps des fidèles, le "Peuple de Dieu" (*LG* 11) ; le laïc alors n'est plus un intermédiaire, mais, *dans* le monde profane, l'Église même ». En d'autres termes, note encore Chenu, le « laïc chrétien n'est pas "envoyé dans le monde" par l'Église, comme si l'Église était en dehors ou séparée du monde » (Marie-Dominique CHENU, « Les laïcs et la "consecratio mundi" »…, p. 1036). Sur ce même thème, et s'exprimant de façon semblable, nous verrons Henri DONZE et Alain GALICHON, « Chapitre IV. Les laïcs », dans COLLECTIF, *L'Église. Constitution « Lumen Gentium ». Texte et commentaires par une équipe de laïcs et de prêtres*, Paris, Mame, coll. « Vivre le Concile », 1966, p. 177 ; Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican…,* t. II, p. 99-100 ; et Charles MOELLER, « Introduction

Le monde, entendu au sens où nous l'avons spécifié plus haut, est le lieu de prédilection de la vie et de l'apostolat des laïques. Les textes conciliaires témoignent à de nombreuses occasions de cette vision des choses[85]. Pour notre part, nous nous limitons à rapporter un seul passage, tiré de *Lumen gentium*, au numéro 31, pour illustrer cela. Après avoir décrit qui sont les laïques (31a), le texte poursuit en spécifiant ce qui est propre aux laïcat :

> Le caractère séculier est le caractère propre et particulier des laïcs [*Laici indoles saecularis propria et peculiaris est*]. La vocation propre [*ex vocatione propria*] des laïcs consiste à chercher le règne de Dieu précisément à travers la gérance des choses temporelles qu'ils ordonnent selon Dieu [*secundum Deum ordinando*]. Ils vivent au milieu du siècle, c'est-à-dire engagés dans tous les divers devoirs et travaux du monde, dans les conditions ordinaires de la vie familiale et sociale dont leur existence est comme tissée. À cette place, ils sont appelés par Dieu pour travailler comme du dedans à la sanctification du monde [*ad mundi sanctificationem*], à la manière d'un ferment, en exerçant leurs propres charges sous la conduite de l'esprit évangélique, et pour manifester le Christ aux autres avant tout par le témoignage de leur vie, rayonnant de foi, d'espérance et de charité. C'est à eux qu'il revient, d'une manière particulière [*peculiari modo*], d'éclairer et d'orienter toutes les réalités temporelles auxquelles ils sont étroitement unis, de telle sorte qu'elles se fassent et prospèrent constamment selon le Christ et soient à la louange du Créateur et Rédempteur. (*LG* 31b)

Certes, comme il est précisé dans *GS* 43, 2, l'apostolat dans le siècle n'est pas exclusif aux laïques, mais il leur revient « en propre [*proprie*] » d'exercer « les professions et les activités séculières », tout comme ils « doivent assumer comme leur tâche propre [*proprium munus*] le renouvellement de l'ordre temporel [*ordinis temporalis*] » (*AA* 7e). *AG* 15g va dans ce même sens. Il y est écrit que « les laïcs, c'est-à-dire les fidèles qui, incorporés au Christ par le baptême, vivent dans le monde [*in saeculo vivunt*], ont un rôle très important […]. Il appartient en propre aux laïcs [*Ipsorum enim proprium est*], […], d'animer de l'intérieur, à la manière d'un ferment, les réalités temporelles [*res temporales*] et de les ordonner pour qu'elles soient toujours selon le Christ » (éd. Winling). Ils assurent ainsi, tout spécialement (*speciatim*), souligne *LG* 33b, « la présence et l'action de l'Église dans

---

générale », dans COLLECTIF, *L'Église. Constitution « Lumen Gentium ». Texte et commentaires par une équipe de laïcs et de prêtres*, Paris, Mame, coll. « Vivre le Concile », 1966, p. 17-18.

[85] Nous verrons, par exemple, les lieux suivants : *LG* 31b. 33b. 35a et b. 36b, c et d. 38 ; *AA* 1b. 2b. 4a, e et j. 5. 7. 13. 16b, c et e ; *AG* 15f et 21.

les lieux et les circonstances où elle ne peut devenir autrement que par eux le sel de la terre »[86].

Pour terminer, quels sont les champs d'action impartis plus particulièrement aux laïques ? Les textes conciliaires, ici également, en traitent en plusieurs lieux[87]. Le chapitre III du décret sur l'apostolat des laïques, cependant, aborde ce thème de façon plus explicite. Après avoir souligné, au numéro 9, que les laïques « exercent leur apostolat multiforme tant dans l'Église que dans le monde » et que « dans l'un et l'autre cas leur sont ouverts divers champs d'action apostolique », le Décret nomme cinq secteurs principaux où les laïques, en particulier, sont appelés à œuvrer : l'apostolat au sein des communautés ecclésiales (*AA* 10), l'apostolat des époux et des familles (*AA* 11 ; *cf. LG* 35c. 41e ; *GS* 47-52)[88], les

---

[86] Sur la question d'une « définition » du laïcat, et, en particulier, de l'« *indoles saecularis* » comme « *proprium* » des laïques, nous verrons l'exposé de Giovanni MAGNANI, « La théologie du laïcat… », p. 560. 574. 579-581. 593-609, de même que le texte de Edouard SCHILLEBEECKX, « La définition typologique du laïc… »… p. 1013-1033. Sans entrer dans la problématique abordée par ces auteurs, il convient néanmoins de rapporter deux « définitions » proposées, l'une, par Yves Congar et, l'autre, par Jean-Guy Pagé. Pour Congar, « […] un laïc est un homme pour qui les choses existent ; pour qui leur vérité n'est pas engloutie et abolie par une référence supérieure. Car pour lui, chrétiennement parlant, ce qu'il s'agit de référer à l'Absolu, c'est la réalité même des éléments de ce monde dont la figure passe » (Yves M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*…, p. 45). Congar revient sur ces termes dans ses *Addenda* et spécifie, à l'encontre de certains critiques qui ne voyaient dans sa formule qu'une référence au monde, que la totalité de son livre « proteste contre la réduction de la qualité propre de l'être "laïc" à une référence au monde ou au temporel » (p. 648). De son côté, Jean-Guy Pagé, dont Magnani (p. 581) souligne le propos nuancé, écrit : « Il ne faut donc pas définir le laïc d'abord par sa "condition séculière", par le fait qu'il est plus mêlé à la vie propre du monde que le ministère ou le religieux ; il faut le définir avant tout par son insertion dans l'Église, par sa qualité de baptisé […]. Mais il est bien sûr que ce qui caractérise plus spécifiquement le laïc, […] c'est le fait que sa vie de baptisé il la vit en plein cœur du monde […]. Le laïc, c'est le chrétien qui cherche à faire comprendre au monde, par sa vie, par ses œuvres et par sa parole, qu'il vient de Dieu et qu'il retourne à Lui au sein d'une évolution transformatrice conduite par l'Esprit du Christ » (Jean-Guy PAGÉ, « Chapitre II. Le laïcat dans l'Église », p. 172).

[87] Pour une approche plus globale des tâches et des secteurs rattachés au laïcat, nous verrons : Bernard-D. DUPUY, « Laïc »…, col. 1637-1639 ; Jean-Guy PAGÉ, « Chapitre II. Le laïcat dans l'Église »…, p. 182-191 ; et Antonio BARRUFO, « Laïc »…, p. 616-618.

[88] Au sujet de l'apostolat des fidèles engagés dans l'état du mariage – état dont nous traiterons, en soi, au chapitre 7 notre étude, mais où nous ne parlerons pas directement de l'apostolat du couple chrétien, d'où l'insertion de la présente note destinée à pallier cette absence – nous renvoyons, en particulier, aux propos de Pierre Adnès qui parle d'un « ministère conjugal ». « L'expression, écrit-il, est certes récente, mais ne semble pas injustifiée si l'on tient compte de la doctrine de Vatican II. L'état matrimonial, en effet, n'est pas seulement sanctifié par un sacrement spécial (LG, n. 35) ; en vertu du sacrement de mariage, les époux "sont comme consacrés, *veluti consecrantur*", pour accomplir dignement les devoirs de leur état (GS, n. 48). L'idée et le terme se trouvent déjà dans l'encyclique *Casti connubii* de Pie XI (AAS, t. 22, 1930, p. 583). Cette quasi-consécration est manifestement l'origine et le fondement du "don propre" que reçoivent les époux au milieu du peuple de Dieu (LG, n. 11). Par "don propre", il faut entendre ici une place déterminée dans le Corps mystique et un rôle particulier au service de l'Église. Le

jeunes (*AA* 12), l'action apostolique des laïques dans leur milieu de vie sociale et professionnelle (*AA* 13 ; *cf. LG* 36 ; *GS* 53-62) et, enfin, l'engagement politique sur les plans national et international (*AA* 14 ; *cf. GS* 63-90).

6. PLACE DANS LA STRUCTURE DE L'ÉGLISE

Quelle est la place des laïques dans la structure de l'Église ? Trois éléments se rapportent à cette question : la nécessité de situer la place des laïques dans une ecclésiologie totale (6.1); le laïcat, ayant pour revers le clergé, fait lui aussi partie de la structure « de » l'Église (6.2); et enfin, les laïques sont à situer en regard des clercs puis des religieux (6.3).

---

concile parle ailleurs de "fonction", *munus* (GS, n. 48), et de "mission", *missio* (GS, n. 50). Les époux chrétiens ont en conséquence une "vocation propre" (LG, n. 35 ; GS, n. 52) » (col. 375). L'encyclique *Humanae vitae* (n. 25), publiée par Paul VI, en 1968, en complément à l'enseignement de Vatican II sur la régulation des naissances (*cf. GS* 51, 3), précise, écrit Adnès, « qu'il s'agit là d'une spécification ultérieure de la vocation chrétienne commencée avec le baptême. C'est par le baptême, de fait, et par la confirmation que tout chrétien est député dans l'Église à l'apostolat (LG, n. 33) et rendu participant de la triple fonction sacerdotale-prophétique-royale du Christ (LG, n. 34-36). La notion de ministère conjugal suppose évidemment cet appel général, commun, mais indique plus spécifiquement une mission et une vocation qui s'actualisent non pas simplement au niveau de la personne individuelle, mais du couple : en tant que couple les époux, devenus *un* dans le Christ travaillent, dans l'Église et pour l'Église à l'avènement du Règne de Dieu » (col. 375). Enfin, Adnès ramène à deux principales dimensions le contenu de ce ministère : d'une part, ce ministère est de l'ordre du signe ou du témoignage, « faire resplendir le signe sacramentel de l'amour réciproque, qui est le mémorial vivant de l'amour de Dieu pour l'humanité et du Christ pour l'Église » (col. 375 ; *cf. GS* 48, 2 et 4 ; 49, 3 ; 52, 3 et 7 ; *LG* 35a et c, 41e ; *AA* 11) et, d'autre part, ce ministère est de l'ordre de la transmission de la vie – dans *GS* 51, 3, le Concile parle du « ministère de la vie [*vitam ministerium*] » –, « la fécondité étant une note essentielle de l'amour conjugal » (col. 375), d'où découle également une fonction éducative (*cf. GS* 48, 1, 2 et 3 ; 50, 1 et 2 ; *GE* 3, 5, 6, 7 ; *AA* 11), prioritairement destinée au cercle familial et s'ouvrant ensuite à « un vaste champ de présence et d'intervention, que décrit le *Décret sur l'apostolat des laïcs* (n. 11) » (Pierre ADNÈS, « Mariage et vie chrétienne », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. X, 1980, col. 376). Sur la jonction vocation-mission/ministère, basée sur *Gaudium et spes*, nous verrons le commentaire descriptif de Victor HEYLEN, « La promotion et la dignité du mariage et de la famille (Chapitre I de la seconde partie de la Constitution) », dans Guilherme BARAÚNA (dir.), *L'Église dans le monde de ce temps. Études et commentaires autour de la constitution pastorale « Gaudium et Spes » de Vatican II, t. II. Une analyse de la constitution « Gaudium et Spes » et ses implications œcuméniques – avec une étude sur l'encyclique « Populorum Progressio »,* Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Textes et études théologiques », 1968, p. 453-454, 457 et 461-462.

6.1 UNE ECCLÉSIOLOGIE TOTALE

La question précédente oblige, au préalable, à situer la problématique des laïques dans ce que Congar nomme une « ecclésiologie totale », c'est-à-dire

> une synthèse ecclésiologique où le mystère de l'Église ait reçu toutes ses dimensions jusqu'à inclure pleinement la réalité ecclésiale du laïcat. Il ne s'agit pas seulement, écrit Congar, d'ajouter un paragraphe, voire un chapitre, à un développement ecclésiologique qui ne comporterait pas, dès le départ et d'un bout à l'autre, les principes dont dépend réellement une « laïcologie ». Faute de quoi, en face d'un monde laïcisé, on n'aurait qu'une Église cléricale qui ne serait pas, en sa pleine vérité, le peuple de Dieu. Au fond, il n'y aurait qu'une théologie du laïcat valable : une ecclésiologie totale[89].

Le concile Vatican II, note Magnani, « n'est pas le premier concile ecclésiastique à s'occuper des laïcs, mais c'est le premier des conciles œcuméniques à le faire, et surtout le premier à poser le problème d'une autocompréhension de l'Église qui fasse émerger ou réémerger de façon positive toute la dignité potentielle du laïcat inhérente à la révélation[90] ». C'est encore, poursuit-il, « le premier de tous les conciles œcuméniques à vouloir traiter de la place et du rôle des laïcs, comme un chapitre dogmatique et pastoral irremplaçable dans l'autoréflexion que l'Église faisait sur elle-même et sur sa mission[91] ». Il n'est donc pas surprenant de voir le thème du laïcat émerger en filigrane de l'ensemble du donné conciliaire. Il s'agit, écrit Routhier, « d'une question transversale qui surgit dans la plupart des textes conciliaires[92] ».

Il en découle deux choses. Premièrement, grâce au Concile, l'Église prend pleinement conscience et entérine entièrement le fait que les laïques « sont l'Église », pour reprendre

---

89 Yves M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*…, p. 13.

90 Giovanni MAGNANI, « La théologie du laïcat… », p. 584.

91 Giovanni MAGNANI, « La théologie du laïcat… », p. 586.

92 Gilles ROUTHIER, « Une histoire qui témoigne… », p. 97.

les termes de Pie XII[93]. Nous sortons donc d'une ecclésiologie hiérarchiologique, de type pyramidal, qui serait tronquée à sa base. Dans cette veine, Congar écrit :

> Que la hiérarchie ait dans l'Église la place d'un élément d'être et de structure, c'est là un des principes de notre ecclésiologie, et la suite de notre ouvrage l'affirmera plus d'une fois. […] Mais, à réduire pratiquement la théologie *de Ecclesia* à une hiérarchiologie, ou, d'une façon plus générale, à ne faire qu'une théologie de la structure de l'Église sans considération de sa vie, on risque de voir dans le laïcat un simple accident, un appendice de l'Église, tout au plus nécessaire à son *bene esse*[94].

Vatican II prend donc le contre-pied de cette vision. Cela est reflété, deuxièmement, par la structure même de *Lumen gentium*, fait que nous avons déjà noté plus haut en traitant des clercs : l'Église y est d'abord définie comme « Peuple de Dieu », au chapitre II, et ensuite seulement il est traité, au chapitre III, de la « Constitution hiérarchique de l'Église et l'épiscopat » (incluant les évêques, les prêtres et les diacres), suivi du chapitre IV portant sur « Les laïcs ». Les laïques, selon le Concile, sont donc pleinement « membres de l'Église » (*LG* 36d) et, en ce sens, est-il affirmé dans *Ad gentes*, « [l]'Église n'est pas fondée vraiment, elle ne vit pas pleinement, elle n'est pas le signe parfait du Christ parmi les hommes si un laïcat authentique n'existe pas et ne travaille pas avec la hiérarchie » (*AG* 21a).

6.2 LE LAÏCAT FAIT PARTIE DE LA STRUCTURE « DE » L'ÉGLISE

Si nous considérons maintenant la question sous l'angle de la structure de l'Église, nous pouvons reprendre ce que nous avons commencé à dire plus haut. D'une part, le laïcat, état premier et fondamental, ou primordial, de tout fidèle dans l'Église en vertu du baptême, appartient à la structure essentielle ou fondamentale de l'Église. D'autre part, en

---

93 Pie XII affirmait : « Les fidèles, et plus précisément les laïcs, se trouvent sur la ligne la plus avancée de la vie de l'Église ; par eux, l'Église est le principe vital de la société humaine. C'est pourquoi eux surtout doivent avoir une conscience toujours plus claire, non seulement d'appartenir à l'Église, mais d'être l'Église, c'est-à-dire la communauté des fidèles sur la terre, sous la conduite du chef commun, le Pape, et des évêques en communion avec lui. Ils sont l'Église » (PIE XII, « Discours aux nouveaux cardinaux [20 février 1946] », *La Documentation catholique*, t. 43, nº 960, col. 170 [*AAS* 38, 1946, p. 1 49] – citation française tirée de *CFL* 9).

94 Yves M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*…, p. 74.

contrepoint des clercs, les laïques peuvent indirectement être rattachés à l'institution divine. De la sorte, écrit Moeller, les laïques « sont une part de la structure théologique de l'Église : il n'y a pas plus d'Église sans laïcs que d'Église sans pape et sans évêques[95] ». Pour reprendre les catégories déjà employées à propos des clercs : les laïques, à leur tour, font partie de la structure « de » l'Église.

6.3 LES LAÏQUES EN REGARD DES CLERCS, PUIS DES RELIGIEUX

Enfin, le traitement de la place des laïques dans l'Église oblige à situer ces derniers par rapport aux autres fidèles, à savoir les clercs et les religieux. Concernant les premiers, le laïcat constitue le vis-à-vis exact du clergé. La distinction entre les deux états repose sur la réception ou non du sacrement de l'Ordre et, conséquemment, des fonctions spécifiques imparties distinctement aux clercs et aux laïques. De ce point de vue, nous nous situons dans la ligne d'une structure fondamentale de type binaire. Cela dit, aux clercs et aux laïques s'ajoute une catégorie complémentaire de fidèles : les religieux. Sur le plan sacramentel et fonctionnel, dans la mesure où ils ne sont pas clercs, les religieux sont des laïques. Sur le plan des moyens de sainteté et du style de vie correspondant, toutefois, les religieux sont situés en vis-à-vis des « non religieux », c'est-à-dire les clercs qui n'appartiennent pas à l'état religieux et les laïques qui, eux non plus, n'appartiennent pas à cet état (*cf. LG* 31a ; *AA* 25b. 26a). Nous reviendrons sur la question de la répartition des fidèles et du double sens du terme « laïque » dans la section du chapitre 5 qui sera consacré à la place des religieux dans l'Église.

7. RAPPORT AU MONDE

Le rapport des laïques au monde a déjà été amplement développé plus haut dans l'optique spécifique de l'apostolat. Il convient, ici, de situer ce dernier thème dans une perspective plus large. En effet, en amont de l'action des laïques dans le monde, il y a, tout d'abord,

---

95 Charles MOELLER, « Introduction générale »…, p. 14.

une vision théologique du monde d'où découle le reste[96]. Quelle est cette vision ? Trois traits la caractérisent : d'abord, le monde possède une valeur positive (7.1), ensuite le monde est le lieu où se réalise la vocation à la sainteté propre aux laïques (7.2), et enfin, c'est dans le monde qu'ils vivent la tension eschatologique inhérente à l'ensemble de la vie chrétienne (7.3).

7.1 LA VALEUR POSITIVE DU MONDE

Premièrement, le monde, ou la sécularité, est le milieu naturel dans lequel sont insérés les laïques. *GS* 15g fait de cet être-au-monde une quasi-définition des laïques, « c'est-à-dire les fidèles qui, incorporés au Christ par le baptême, vivent dans le monde [*in saeculo vivunt*] ». Ce monde, avec ses joies et ses espoirs, ses tristesses et ses angoisses, pour reprendre les termes employés dans *GS* 1, est d'abord aimé par Dieu et sauvé par Lui (*cf*. *GS* 2, 2 ; *LG* 41g; *Jn* 3, 16). Il y a dans le ton adopté par le Concile un « changement dans la continuité. Ce qui a changé, dit Congar, (au point que les textes de Léon XII ou de Pie IX nous paraissent relever de l'archéologie), c'est la conscience du monde, l'attitude de l'Église à son égard et la conscience qu'elle a de sa relation au temporel[97] ». Beaucoup plus positive, sans toutefois renoncer à l'esprit critique[98], cette vision du monde a un effet important sur la manière dont est envisagée l'être au monde des laïques. « Dès lors,

---

96 Pour une revue de l'appartenance des laïques « au monde et pas du monde », nous verrons le chapitre IX de l'ouvrage d'Yves M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*…, p. 559-629.

97 Yves CONGAR, « Laïc et laïcat »…, col. 101.

98 L'Église renoue, en fin de compte, avec une certaine vision originelle. « On ne peut pas dire, écrit Congar, que, d'après les écrits apostoliques, les chrétiens, vivant dans le monde, s'intéressent au train du monde. Ils en respectent l'ordre : l'ordre créationnel, qui est bon, comme tout ce que Dieu a fait, et l'ordre humain ou politique, qui est bon aussi comme tel. À l'égard de la société, l'attitude recommandée aux fidèles est une attitude de respect et de conformismes nuancés d'une certaine indifférence par rapport aux choses, d'un *a priori* de sympathie, d'un grand vouloir de paix et d'un désir d'estime, à l'égard des hommes » (Yves M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*…, p. 562-563). Cette vision connaîtra une inflexion négative durant les siècles suivants, notamment sous la poussée du monachisme : « les critères ascétiques et monachiques, écrit Catherine Masson, furent le plus souvent utilisés pour hiérarchiser les états de vie. La virginité, par exemple, était considérée comme valeur suprême. L'idée s'imposa, et jusqu'à une date récente, qu'il était difficile de gagner son salut en vivant dans le monde. Dans ce contexte, l'Église hiérarchique apparaissait comme devant protéger les fidèles des erreurs et des dangers du monde. Ceci resta très présent dans les textes du magistère jusqu'au début du XX^{e} siècle et même plus tard » (Catherine MASSON, « Le Concile Vatican II et les laïcs »…, p. 53-54 ; *cf.* Yves CONGAR, « Laïc et laïcat »…, col. 85).

poursuit Congar, les membres du Peuple de Dieu qui, par état, font l'œuvre du monde (au sens neutre de ce mot : l'ordre créationnel, temporel) veulent se sanctifier, non en s'en retirant, mais dans l'exercice même de cette œuvre qui ne se réduit pas au rôle de pur moyen ou d'occasion[99] ». En ce sens, conclut le dominicain, « [l]e concile du Vatican II affirme que notre vocation céleste, loin de détourner de l'œuvre terrestre, nous fait un devoir plus urgent d'y participer[100] ». En somme, conclut le chapitre de *Lumen gentium* sur les laïques, « [c]hacun des laïcs doit devant le monde être le témoin de la résurrection et de la vie du Seigneur Jésus et signe du Dieu vivant. En un mot "ce que l'âme est dans le corps, il faut que les chrétiens le soient dans le monde[101]" » (*LG* 38).

7.2 LE LIEU OÙ SE RÉALISE LA VOCATION À LA SAINTETÉ PROPRE AUX LAÏQUES

Deuxièmement, ainsi que vient de l'évoquer Yves Congar, la sainteté laïque est appelée à être vécue dans le monde. Alimentés par « des nourritures spirituelles communes à tous les fidèles, en particulier par la participation active à la sainte liturgie », est-il affirmé dans *AA* 4a, « [l]es laïcs doivent les employer de telle sorte que, remplissant parfaitement les obligations du monde dans les conditions ordinaires de l'existence, ils ne séparent pas l'union du Christ et leur vie, mais grandissent dans cette union en accomplissant leurs travaux selon la volonté de Dieu. De cette manière les laïcs progresseront en sainteté avec ardeur et joie […] ». Sans méconnaître « la réalité d'un aspect du "monde" qui ne mène pas à Dieu, et donc aussi la vérité de la tradition ascétique dans la recherche d'union à Dieu[102] », les laïques n'ont pas à « quitter » le monde pour accéder à la sainteté. Au

---

99 Yves CONGAR, « Laïc et laïcat »…, col. 101.

100 Yves CONGAR, « Laïc et laïcat »…, col. 101-102 – l'auteur fait référence aux documents suivants : « *Gaudium et spes*, n. 34 ; 39, 2 ; 42, 2 ; 41, 1 ; 57, 1 ; Jean XXIII, *Mater et magistra*, n. 255 » (p. 102). On verra également, sur le même sujet : Yves CONGAR, « Laïc »…, p. 441-443. Dans ce dernier texte, Congar décrit le rapport des laïques au monde de la manière suivante : « Est pleinement laïc le chrétien qui ne sort pas du monde et de la condition du siècle ; qui, tout en tendant à la sainteté selon l'Évangile, ne quitte pas les structures séculières de la vie pour entrer dans des structures créées par l'Église en vue d'un service non partagé du Royaume de Dieu » (p. 449).

101 Dans le texte, note (9) : « *Epist. Ad Diognetum*, 6 : Funk I, p. 400. – *Cf.* Saint Jean Chrysostome, *In Mt.*, Hom. 46 (47) : PG 58, 478, de fermento in massa ».

102 Yves CONGAR, « Laïc et laïcat »…, col. 102. La dimension ascétique de la vie chrétienne, qui se traduit notamment par la pratique (*praxis*) des « conseils qu'on a coutume d'appeler évangéliques » (*LG* 39), peut être assumée (*assumpta*) non seulement par les religieux (*cf. LG* 43-47) mais aussi par « un grand

contraire, « [s]'ils s'efforcent d'échapper aux exigences du temporel, écrit Philips, ils tentent en quelque sorte de vivre comme des religieux qu'ils ne sont pas. Pareille option, poursuit-il, pourrait trahir un manque de franchise et un certain mépris pour les obligations à l'égard de la famille et de la société. […] Leur droiture […] prouvera que la vie séculière n'est pas un obstacle, mais un soutien sur le chemin de la sainteté. Sainteté vécue non pas en dehors mais au sein même de la vie séculière[103] ».

7.3 UNE APPARTENANCE AU MONDE MARQUÉE PAR LA TENSION ESCHATOLOGIQUE INHÉRENTE À L'ENSEMBLE DE LA VIE CHRÉTIENNE

Troisièmement, l'appartenance des laïques au monde est marquée par une tension provenant, d'une part, de leur double appartenance à l'Église et à la cité terrestre, et, d'autre part, de la perspective eschatologique qui est le propre de la vision chrétienne de l'histoire. Dans le premier cas, la double citoyenneté des chrétiens – évoquée dans la *Lettre à Diognète* rapportée plus haut – et, en particulier des laïques, est affirmée à plusieurs reprises dans les textes du Concile : le laïque est « à la fois un fidèle et un citoyen (Winling) » (*AA* 5), les chrétiens sont « citoyens de l'une et de l'autre cité » (*GS* 43, 1), les fidèles laïques « appartiennent à la fois au peuple de Dieu et à la société civile » (*AG* 21b),

---

nombre de chrétiens [*multis christianis*] », à « titre privé », c'est-à-dire à l'extérieur d'une condition ou d'un état sanctionnés par l'Église (*LG* 39 ; *cf. LG* 42 c et d ; *PO* 5c). À ce propos, commente Pagé, « [i]l ne s'agit pas du tout de retourner subrepticement à une spiritualité monacale ou religieuse pour les laïcs : il s'agit simplement de reconnaître que les supposés "conseils" ne sont pas une chasse gardée pour les religieux, mais que leur esprit doit imprégner toute vie chrétienne qui se veut sérieuse parce qu'ils rejoignent trois secteurs majeurs de la vie humaine, soit la vie économique, la sexualité et la liberté » (Jean-Guy PAGÉ, « Chapitre II. Le laïcat dans l'Église »…, p. 197-198 – dans les pages suivantes, l'auteur analyse chacun des conseils dans une perspective laïque). On verra également, sur le même sujet, le commentaire de *LG* 39 et 42 proposé par Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 69-70 et 104-116, ainsi que les propos de Charles MOELLER, « Introduction générale »…, p. 18-19 et ceux de Gustave THILS, dans COLLECTIF, *L'Église. Constitution « Lumen Gentium ». Texte et commentaires par une équipe de laïcs et de prêtres*, Paris, Mame, coll. « Vivre le Concile », 1966, p. 179-197.

103 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican…,* t. II, p. 17-18. et 37. L'auteur écrit encore : « Les laïcs ne sont pas reçus dans les rangs de la hiérarchie et ils "ne quittent pas le monde" comme les religieux. Leur authentique vocation se joue en plein milieu profane ». Philips écrit encore : « Les laïcs ont leur manière propre de vivre le sacerdoce commun du Peuple de Dieu. C'est dans la vie quotidienne du monde qu'ils doivent faire fructifier les grâces reçues. […] Les laïcs ne sont pas des clercs manqués, ni des religieux exclaustrés, mais les porteurs et les dispensateurs d'une haute aspiration au milieu de la société terrestre » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican…,* t. I, p. 167).

ils sont invités « à distinguer avec soin entre les droits et les devoirs qui leur incombent en tant que membres de l'Église et ceux qui leur reviennent comme membres de la société humaine » (*LG* 36d). Cette double appartenance peut, à l'occasion, comporter des tensions entre la solidarité avec le monde et la fidélité à l'Évangile. Dans ces moments, tout en s'efforçant d'accorder harmonieusement les deux sphères, les laïques, n'ayant qu'une conscience chrétienne, doivent être guidés par elle dans les deux domaines (*LG* 36d et *AA* 5). Cette tension entre l'ordre spirituel et l'ordre temporel, vécue à leur manière par les laïques, participe d'une vision d'ensemble, typiquement chrétienne, de l'histoire. Une histoire marquée par la tension eschatologique située entre le « déjà » du Royaume et le « pas encore » de sa réalisation pleine et définitive (*cf. LG* 48). C'est cette vision qui amène à dire, dans *AA* 5, en référence aux réalités spirituelles et temporelles, que « [b]ien que ces ordres soient distincts, ils sont liés dans l'unique dessein divin ; aussi Dieu lui-même veut-il, dans le Christ, réassumer le monde tout entier, pour en faire une nouvelle créature en commençant dès cette terre et en lui donnant sa plénitude au dernier jour ». C'est dans cette ligne que Jean-Guy Pagé décrit la situation des laïques au sein du monde : « Le laïc, écrit-il, c'est le chrétien qui cherche à faire comprendre au monde, par sa vie, par ses œuvres et par sa parole, qu'il vient de Dieu et qu'il retourne à Lui au sein d'une évolution transformatrice conduite par l'Esprit du Christ[104] ».

8. RAPPORT À LA SAINTETÉ

Existe-t-il une sainteté propre aux laïques, outre le fait que celle-ci soit appelée à être vécue dans le monde ? Trois aspects caractérisent l'état laïque sur ce plan : la sainteté des laïques se greffe sur l'appel universel à la sainteté (8.1) ; leur sainteté est conçue comme une voie différenciée en fonction des conditions particulières de la vie laïque (8.2) ; et enfin, le Concile reconnaît la pleine valeur de l'état laïque au regard de la sainteté (8.3).

---

[104] Jean-Guy PAGÉ, « Chapitre II. Le laïcat dans l'Église »…, p. 172.

8.1 LA SAINTETÉ DES LAÏQUES SE GREFFE SUR L'APPEL UNIVERSEL À LA SAINTETÉ

En premier lieu, la sainteté des laïques n'est pas une sainteté à part de celle des autres fidèles. Elle se greffe, avec sa particularité propre, sur la vocation commune ou l'appel universel à la sainteté, ce dont traite, avec force, tout le chapitre V de *Lumen gentium*. Pour Congar, « une vérité première doit dominer toute la question [de la sanctification des laïques] : il n'y a qu'un seul christianisme et l'obligation de tendre à l'union à Dieu dans le Christ, donc à la sainteté, loin d'être le privilège onéreux des seuls prêtres ou religieux, s'impose à tous les chrétiens au titre de cet unique christianisme qui leur est commun[105] ».

Les mots du Concile, sur ce plan, ne trompent pas : « tous les fidèles du Christ, de quelque condition [*conditionis*] ou de quelque état [*status*] qu'ils soient, sont appelés par le Seigneur, chacun dans sa voie [*sua quisque via*], à être parfaits dans la sainteté comme l'est le Père lui-même (Winling) » (*LG* 11c) ; « […] dans l'Église, tous, qu'ils appartiennent à la hiérarchie ou qu'ils soient régis par elle, sont appelés à la sainteté […] » (*LG* 39) ; « […] le Seigneur Jésus a prêché à tous et chacun de ses disciples, quelle que soit leur condition [*conditionis*], cette sainteté de vie dont il est à la fois l'initiateur et le consommateur […] » (*LG* 40a) ; « […] l'appel à la plénitude de la vie chrétienne et à la perfection de la charité s'adresse à tous ceux qui croient au Christ, quel que soit leur état [*status*] ou leur forme de vie [*ordinis*] » (*LG* 40b) ; « […] il n'y a qu'une seule sainteté cultivée par tous ceux que conduit l'Esprit de Dieu […] » (*LG* 41a) ; et, pour terminer, « [t]ous les fidèles du Christ sont donc invités et obligés à poursuivre la sainteté et la perfection de leur état [*status*] » (*LG* 42e).

8.2 LE LAÏCAT CONSTITUE UNE VOIE DE SAINTETÉ DIFFÉRENCIÉE EN FONCTION DES CONDITIONS PARTICULIÈRES RATTACHÉES À LA VIE LAÏQUE

Cette dernière remarque, rattachant l'unique recherche de la sainteté à la diversité des états, nous introduit au second aspect pouvant être souligné : le laïcat constitue une voie de

---

[105] Yves M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*…, p. 559.

sainteté différenciée en fonction des conditions particulières rattachées à la vie laïque. Nous pouvons reprendre, ici, le fil de la pensée de Congar :

> […] les vocations sont diverses, diverses les situations et les conditions de vie, divers les devoirs concrets et les états. En sorte qu'il est vrai tout à la fois de dire qu'il n'y a pas de spiritualité propre des laïcs, car ils n'en ont pas d'autre que la vie chrétienne commune, et qu'il y a une spiritualité de la vie laïque en face d'une spiritualité de la vie sacerdotale ou de la vie religieuse : car chacune de ces vies a ses conditions, ses devoirs et ses ressources propres et la *vita in Christo* s'y trouve de ce fait affectée de certaines modalités[106].

Nous référant à nouveau aux textes conciliaires, nous constatons que dans le sillage de la vocation universelle à la sainteté, le Concile introduit également l'idée que cet appel commun se réalise différemment suivant les états auxquels appartiennent les fidèles et les conditions dans lesquelles ils vivent. « Cette sainteté de l'Église, peut-on lire dans *LG* 39, se manifeste en permanence et doit se manifester par les fruits de grâce que l'Esprit produit dans les fidèles ; sous toutes sortes de formes [*multiformiter*] elle s'exprime en chacun de ceux qui tendent à la charité parfaite, dans leur ligne propre de vie [*in suo vitae ordine*] […] ». Cette unique sainteté, est-il encore affirmé dans *LG* 41a, se réalise « [à] travers les formes diverses de vie [*vitae generibus*] et les charges [*officiis*] différentes » ou, suivant *LG* 41g, « dans les conditions [*conditionibus*], les charges [*officiis*] et les circonstances [*circumstantiis*] » qui sont celles de la vie des fidèles.

Concernant plus spécifiquement l'état laïque, après avoir parlé de la sainteté des pasteurs, évêques et prêtres (*LG* 41b et c), puis de celle des ministres de l'ordre inférieur, diacres et séminaristes (*LG* 41d), la Constitution sur l'Église, au numéro 41, traite de la sainteté des laïques. Il faut noter, toutefois, que ce n'est pas le nominatif « laïc » qui a été retenu dans ce numéro pour parler d'eux. Mis à part les « laïcs choisis par Dieu » se livrant « pleinement aux travaux de l'apostolat » (*LG* 41d), qui sont traités dans le cadre du paragraphe sur les ministres de l'ordre inférieur, le Concile parle, de manière plus précise, des époux et des

---

[106] Yves M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*…, p. 559-560. Il est à noter que l'auteur n'entre pas, dans cette section de son ouvrage, « dans le débat naguère institué autour du mot "spiritualité" » (p. 559), terme qu'il emploie entre guillemets pour néanmoins prendre en considération les différentes composantes de ce débat. Par ailleurs, dès l'intitulé du chapitre IX, Congar lie la notion de « spiritualité » à celle de la sainteté du laïcat : *« Spiritualité » et sanctification des laïcs engagés dans le monde*.

parents chrétiens, des veuves et des célibataires (*LG* 41e), et termine par une mention concernant « ceux qui se livrent à des travaux parfois pénibles » (*LG* 41e) et « ceux sur qui pèsent la pauvreté, l'infirmité, la maladie et les épreuves diverses » (*LG* 41f), ce qui relève des conditions d'existence des laïques et, plus largement, de l'ensemble des fidèles. Les religieux, pour leur part, après un bref renvoi à leur réalité en toute fin du paragraphe 39, sont traités plus loin, au numéro 42 de *Lumen gentium*, en lien avec les voies et les moyens de sainteté. Nous y reviendrons dans le chapitre 5 consacré aux religieux.

8.3 LE CONCILE RECONNAÎT LA PLEINE VALEUR DE L'ÉTAT LAÏQUE AU REGARD DE LA SAINTETÉ

L'ensemble de ces propos nous incite à souligner, une nouvelle fois, le caractère déterminant du Concile en matière de sainteté, particulièrement au regard de celle des fidèles laïques. Comme nous l'avons noté dans le chapitre consacré aux clercs, l'histoire de l'Église est tramée de comparaisons, de distinctions, de classifications et, enfin, de hiérarchisations des états sur la base, très souvent, du principe de la perfection évangélique ou de la sainteté. Dans ce contexte, l'état laïque a généralement été déclassé au profit des clercs et des religieux, ce que Congar qualifie d'« attitude dépréciative[107] » à l'endroit des laïques. Les causes de cette attitude sont multiples et il ne nous revient pas d'en rendre compte en détails[108]. Néanmoins, parmi elles, selon Congar, il faut compter, d'une part, « le fait que les laïcs ont été généralement peu instruits, voire illettrés, en tout cas sans connaissance du latin. On les comparaît à l'âne et les clercs au bœuf […] dans le cadre de la relation, à la fois de dépendance et de solidarité, entre *minores* et *maiores*[109] ». D'autre part, écrit-il encore, « la cause principale d'une certaine dépréciation de la condition laïque a été l'application de critères ascétiques et souvent monastiques pour hiérarchiser les états de

---

107 Yves CONGAR, « Laïc et laïcat »…, col. 85.

108 Dans une perspective historique, nous verrons : Sophie TREMBLAY, « Perspectives historiques et théologiques », *Cahiers de spiritualité ignatienne [Laïques et personnes consacrées. Quel arrimage ? Actes du Colloque 2004]*, vol. XIXX, nº 113, mai-août 2005, p. 15-22 ; Giovanni MAGNANI, « La théologie du laïcat… », p. 564-566 ; Bernard-D. DUPUY, « Laïc », col. 1633-1637 ; Léo KARRER, « Laïc / Clerc »…, p. 476-477 ; Yves CONGAR, « Laïc et laïcat »…, col. 80-103.

109 Yves CONGAR, « Laïc et laïcat »…, col. 85.

vie[110] ». Cette référence à l'ordre monastique imprimera une conception durable de l'idéal chrétien à travers les siècles[111].

Le concile Vatican II, préparé de longue date par des pratiques diverses et des réflexions variées[112], vient briser ce cycle séculaire en insistant, sans équivoque, sur la vocation commune des baptisés à la sainteté, et en affirmant, tout aussi clairement, que les fidèles laïques, à l'instar des clercs et des religieux, sont pleinement capables de réaliser leur vocation à la sainteté au cœur de leur état et dans les conditions qui s'y rattachent. Commentant *LG* 11c, Gérard Philips écrit : « Quelle que soit la forme de vie assignée par Dieu, c'est par cette voie que chacun doit accéder à la sainteté. Celui qui n'accepte pas ce principe établit deux catégories de chrétiens, dont une classe déconsidérée, le laïcat, devrait en principe renoncer à l'idéal évangélique de la perfection et se contenter vaille que vaille d'un christianisme de seconde zone[113] ». Vatican II pose ainsi un jalon primordial sur le chemin de la sainteté chrétienne : « Il y a, en effet, une seule sainteté, une seule morale, une seule charité, comme on disait à l'époque du concile. Il n'y a pas une sainteté pour l'élite et une sainteté pour le commun, une spiritualité à deux vitesses ou une hiérarchisation des états de vie[114] ».

---

110 Yves CONGAR, « Laïc et laïcat »…, col. 85. À ce sujet, commentant la fin de *LG* 39, Gérard Philips écrit : « […] le préjugé s'est ancré longtemps chez pas mal de chrétiens que la sainteté ne saurait fleurir qu'à l'abri de l'enceinte d'un couvent. […] Quant au Concile, il rejette expressément toute discrimination : devant les laïcs s'ouvre largement les chemins vers les cimes les plus hautes. D'ailleurs, pendant toute la durée du Concile, ni dans les commissions, ni au cours des sessions publiques, personne ne s'est jamais, à notre connaissance, attaqué à ce principe […] » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 70).

111 À ce propos, et non sans esprit critique, Tillard note: que « [l]a mentalité qui distinguait des hiérarchies de perfection à l'intérieur de la vocation chrétienne n'a pas été sans graver dans la conscience ecclésiale un sillon faisant que, quoi qu'ils en disent, touchés par un certain sentiment d'infériorité ou de frustration, plusieurs baptisés engagés ailleurs mettent dans la vocation religieuse plus que ce qu'elle comporte en vérité » (Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde. Le projet des religieux*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », n^o 75, 1975, p. 71).

112 *Cf.* Catherine MASSON, « Le Concile Vatican II et les laïcs »…, p. 53-61 ; Gilles ROUTHIER, « Une histoire qui témoigne… », p. 95-126.

113 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. I, p. 167.

114 Gilles ROUTHIER, « Lorsque les frontières deviennent floues... », p. 78.

9. MODE DE VIE OU FORME D'EXISTENCE

Les fidèles constitués dans l'état laïque peuvent adopter trois formes d'existence : ils sont soit mariés, soit veufs, soit célibataires.

Dans le premier cas, il s'agit du mode de vie adopté par la majorité des fidèles dans l'Église. De ce fait, il n'est pas rare d'amalgamer laïcat et mariage, comme si les deux allaient nécessairement de pair. Or, comme le souligne Philips, « il n'est pas de la nature même du laïcat d'être marié ou candidat au mariage[115] ». Les textes conciliaires saisissent bien cette distinction (*cf*. *LG* 41e ; *AA* 4g). En même temps, vu l'importance de ce sacrement pour le plus grand nombre des fidèles laïques, il n'est pas étonnant de voir l'état laïque être traité assez largement dans la perspective du couple et de la famille (*cf*. *LG* 11b. 35c. 41e ; *AA* 11).

Dans la foulée du mariage, le Concile tient également compte des fidèles laïques qui vivent dans la condition de veuvage. Telle que cette réalité est comprise dans la tradition de l'Église, la condition de veuvage, caractérisée par l'absence de l'époux-se par cause de décès, ne peut être assimilée sans plus à la condition de célibataire – même si le veuvage ouvre la voie à un éventuel second mariage. Sans être considéré *stricto sensu* comme un état dans l'Église[116], il est dit des « veuves [*viduis*] » – l'ensemble des textes conciliaires

---

115 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 93. Historiquement, rapporte Congar, les termes « *laici* », « *saeculares* » et « *coniugati* » ont pu être tenus pour équivalents. Chez Grégoire le Grand, par exemple, à la fin du VI^e siècle, la distinction des trois ordres de personnes (*tria genera hominum*), comportait les *pastores*, les *continentes* et les *congiugati*. En somme, comme nous pouvons le retrouver dans d'autres types de classifications ordonnant et hiérarchisant les fidèles (*ordines*), l'expression *ordo laicorum* était interchangeable, dans bien des cas, avec l'expression *ordo coniugaturum* » (Yves CONGAR, « Laïc et laïcat »…, col. 85-88).

116 Les veuves, depuis les temps apostoliques, ont toujours été tenues en grande estime et honorées à cause de leur viduité (*cf.* 1 *Tm* 5, 3. 5. 9-10 ; 1 *Co* 7, 8). Au cours des siècles, elles acquirent un statut reconnu au sein de l'Église et même, à l'époque carolingienne (VIII^e au X^e siècle), elles étaient considérées comme un véritable *ordo*, appelé *Ordo viduarum*, nous dirions un état. Tombée en désuétude dans l'Église latine, au profit, très souvent, des *sanctimoniales* et des formes canoniques de vie religieuse, la consécration des veuves connaît aujourd'hui un regain d'intérêt et même un « retour » (*VC* 7a et c), sans toutefois être inscrite dans *CIC*. Dans les Églises orientales catholiques, cependant, le *CCEO*, au canon 570, en fait mention : « […] de même peuvent être instituées des vierges et des veuves consacrées [*viduae consecratae*] qui s'engagent à part dans le monde à la chasteté par une profession publique ». Pour une vue plus approfondie de ces sujets, nous verrons : Jean CHÉLINI, *L'aube du Moyen Âge. Naissance de la chrétienté occidentale. La vie religieuse des laïcs dans l'Europe carolingienne (750-900)*, Paris, Picard, 1991, p. 167-170 (« Les veuves ») ; Hélène MARCHAL, « Veuvage-veuve », Marcel

semble, par contre, ignorer les veufs[117] – que leur concours « peut être pour la sainteté et l'activité dans l'Église de grande valeur » (*LG* 41e). Dans *AA* 4g, il est encore affirmé que la « spiritualité des laïques doit revêtir les caractéristiques particulières suivant les conditions de vie de chacun » et, ensuite, est nommée la condition de « veuvage (*viduitatis*) ». Enfin, dans *GS* 48, 4, nous lisons : « Le veuvage [*viduitas*], assumé avec courage dans le sillage de la vocation conjugale [*in continuitate vocationis coniugalis*], sera honoré de tous ».

Le troisième mode de vie caractérisant la vie des laïques est le célibat. Celui-ci peut être catégorisé en deux types, lesquels doivent, de plus, être considérés distinctement du célibat jouissant d'une reconnaissance et d'une sanction formelle de la part de l'Église (clercs,

---

VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. XVI (1), 1994, col. 522-529 ; Hélène MARCHAL, « La veuve consacrée dans le monde d'aujourd'hui », *Vie consacrée*, vol. 65, nº 5, p. 302-308 ; Jean BEYER, « La vie consacrée en Église et dans le monde. Les "Lineamenta" du IXe Synode des évêques », *Nouvelle revue théologique*, nº 115, 1993, p. 664-665 (« Les formes individuelles de vie consacrée ») ; Jean BEYER, « B. L'ordre des veuves », dans Jean BEYER, *Le droit de la vie consacrée. Commentaire des Canons 573-606. Normes communes*, Paris, Tardy, coll. «Le nouveau droit ecclésial. Commentaire du *Code de droit canonique*», vol. I, 1988, p. 153-164 ; Jean BEYER, « Antichi e nuovi orizzonti della consacrazione di vita. L'ordine delle vedove », *Vita consacrata*, vol. 23, no 3, 1987, p. 238-252 ; Pierre RAFFIN, « Vers un nouvel ordre des veuves ? », *Vies consacrées*, Hors-série, 2015, p. 58-67 ; Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique du premier recensement international des nouvelles communautés catholiques », dans Roberto FUSCO, Giancarlo ROCCA et Stefano VITA (dir.), *La svolta dell'innovazione. Le nuove forme di vita consacrata,* Città del Vaticano / Roma, Urbaniana University Press, coll. « Grandi Opere », 2015, p. 337 (« 3.3.5 *Associations de veuves et de veufs* »).

[117] À ce propos, Hélène Marchal écrit : « Le veuvage est la condition de celui qui a perdu son conjoint. Le mari ou la femme peuvent donc se retrouver dans cet état ; cependant leur façon de le vivre est très différente, à tel point que le nom même de "veuf" n'existe pas dans certaines langues anciennes » (Hélène MARCHAL, « Veuvage-veuve »…, col. 522). Jean Beyer, pour sa part, dans une perspective contemporaine, « se demande pourquoi un homme qui veut vivre cette virginité spirituelle ne pourrait pas recevoir une telle bénédiction. Le veuvage chrétien n'est plus réservé aux veuves, mais, pour répondre à l'appel de Dieu, des veufs seront unis en association, utile pour soutenir et guider ce nouvel effort de vie consacrée en Église. Une telle association n'est cependant pas nécessaire ; un veuvage consacré peut se vivre à titre personnel. Mais on comprend qu'une initiative si neuve exigeait un effort commun, un soutien fraternel pour mettre un programme de vie au point et en obtenir l'approbation. Ce qui se réalisa, mais trop tard pour que le *Code* de 1983 en tienne compte. Le *Code* oriental pour sa part signale la possibilité de ce type de vie consacrée, mais ne semble pas inclure le veuvage consacré parmi les vocations masculines (c. 570) » (Jean Beyer, « La vie consacrée en Église… », p. 665). Toujours à ce sujet, nous pouvons noter que dans *Vita consecrata*, au numéro 7c, les hommes sont inclus : « On assiste aujourd'hui au retour de la consécration des veuves, […] et des veufs » ; il en est de même au numéro 42a où sont nommés les « veuves et les veufs consacrés ». Un exemple d'association masculine de veufs est la Fraternité de la Résurrection, fondée en France, en 1975 (*cf.* Giancarlo ROCCA (dir.), *Primo censimento delle nuove comunità*, Rome, Urbaniana University Press, coll. « Grandi opere », 2010, p. 118).

religieux, instituts séculiers, sociétés de vie apostolique, etc.). Nous parlons, dans le cas présent, uniquement d'un célibat *de facto*.

Le premier type de célibat *de facto* ne connaît pas de motif religieux particulier en dehors de la vie chrétienne commune : le célibat en attente de conjugalité, le célibat comme choix libre et permanent, le célibat comme condition subie pour des raisons diverses, le célibat philanthropique, etc. Les fidèles laïques vivant dans la condition du célibat – nous ne parlons pas d'état, car, aux yeux de l'Église, il n'y a d'état que lorsqu'il y a une reconnaissance et une sanction canonique de sa part – ne sont pas oubliés par le Concile. Dans deux des passages précédemment rapportés, il en est question. Dans *LG* 41e, l'apport des « célibataires [*innuptis*] » à la sainteté et à l'activité de l'Église est souligné et apprécié. Tandis que dans *AA* 4g, il est traité du « célibat [*coelibatus*] » comme condition de vie dans lequel les laïques sont invités à vivre leur spiritualité. À ces cas, nous pouvons encore ajouter *AA* 22a, traitant des « laïcs célibataires [*laici caelibes*] ou mariés » qui, de manière définitive ou pour un temps, sont à un titre spécial au service de l'Église.

Le second type de célibat *de facto* comporte, contrairement au cas précédent, un motif religieux explicite[118], sans pour autant entrer dans la catégorie du célibat formellement reconnu et sanctionné par l'Église. Le célibat des laïques dont il est ici question est plutôt un fait connu par la communauté ecclésiale et estimé en son sein. Dans cette catégorie de fidèles nous pouvons placer ceux qui, « à titre privé [*privatim*] », pratiquent les conseils

---

[118] « […] le célibat, entendu comme simple absence de lien conjugal, n'a aucune valeur positive. Si le don divin célébré ici est positif, il le doit uniquement à sa motivation religieuse ; sans orientation vers le sacré, il n'aurait plus ni sens ni raison d'être » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican*…, t. II, p. 106). Dans la suite de notre parcours, nous parlerons de ce type de célibat en termes de « célibat religieusement motivé » ou encore, suivant l'appellation courante, de « célibat à cause du Royaume des Cieux », en référence à l'expression employée dans *Mt* 19, 12 à propos des eunuques. Sur le plan exégétique, nous préférons l'expression « à cause du Royaume des Cieux [διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν] » (*Mt* 19, 12), plutôt que « pour » le Royaume, suivant en cela la traduction française de la *Bible de Jérusalem*. Il est à noter que l'expression latine « *propter Regnum coelorum* », employée dans les textes du Concile, reçoit variablement la traduction « à cause du Royaume », comme dans *OT* 10a (Theobald), ou encore « pour le Royaume », comme dans *PO* 16b (Theobald), toujours en référence expresse à *Mt* 19, 12. Dans le langage ecclésial, employé, par exemple, au numéro 915 du *CÉC*, il est parfois explicitement question du célibat « pour » le Royaume, « *caelibatu pro Regno* ». Il convient de noter la correspondance des termes latin (*pro*) et français (pour). Dans le cadre de la vie religieuse, *PC* 12c parle également du « célibat consacré à Dieu [*coelibatum Deo dicatum*] », tandis que dans *LG* 43a, il est question de « chasteté vouée à Dieu [*castitatis Deo dicatae*] », expressions auxquelles nous nous permettrons également de recourir.

évangéliques, et qui apportent ainsi au monde, affirme *LG* 39, « un lumineux témoignage et un exemple de sainteté » (*cf*. *PO* 5c et 16a). Ces fidèles laïques, qui vivent, quoique sans profession publique, dans la voie ou dans l'« esprit » des conseils évangéliques[119], se voient également traités dans *LG* 42. Au paragraphe 42c, en particulier, à propos de la « virginité [*virginitate*] » ou du « célibat [*coelibatu*] » voués à Dieu, il est dit : « Cette continence parfaite [*contentia semper*] à cause du règne de Dieu a toujours été l'objet de la part de l'Église d'un honneur spécial […] ». Ce passage peut concerner, bien sûr, les religieux ou encore certains clercs, mais plus largement aussi le « grand nombre de chrétiens » dont il est question dans *LG* 39 et parmi lesquels il faut inclure les laïques adoptant, pour des motifs religieux, la condition de célibataire. Plus loin, au chapitre 5, dans la section consacrée au rapport des religieux à la sainteté, nous reviendrons plus spécifiquement sur l'extension des « conseils évangéliques » et sur la possible inclusion des laïques dans ce domaine.

10. CONCOMITANCE DES ÉTATS

Nous avons fait état des différentes modalités caractérisant la vie des laïques dans l'Église. En conclusion à ce chapitre, mettons, une dernière fois, en relief l'existence d'états concomitants qu'il importe de distinguer et de situer les uns en regard des autres.

Premièrement, il est clair que la dichotomie clercs-laïques implique que les fidèles établis dans l'état laïque ne peuvent pas appartenir simultanément à l'état clérical.

Deuxièmement, l'état laïque doit être compris sur deux plans distincts. Sur un premier plan, il y a les laïques au sens premier du terme : ceux qui n'ont pas reçu le sacrement de l'Ordre. De ce point de vue, il y a les laïques qui sont communément appelés de la sorte, mais aussi les religieux non clercs et toutes les religieuses qui ne sont pas autorisées à recevoir le sacrement de l'Ordre (*cf*. *PC* 10a). Sur un second plan, celui de la sainteté et du style de vie qui y conduit, une distinction est faite entre les laïques comme tels et les fidèles, hommes et femmes, qui ont fait profession des conseils évangéliques, nommément les religieux. De ce

---

[119] Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 114.

point de vue, les fidèles établis dans l'état religieux ne sont plus considérés *stricto sensu* comme des laïques (*cf*. *LG* 31a).

Troisièmement, en ce qui concerne les modes de vie, les fidèles appartenant à l'état laïque se partagent en trois catégories : ceux qui sont constitués dans l'état du mariage sacramentel, les fidèles vivant dans la condition de veuvage, et ceux qui vivent dans l'état du célibat sanctionné par l'Église, c'est-à-dire les religieux, auxquels nous pouvons ajouter, quoiqu'avec un statut différent, les ermites et les vierges, de même que les membres des sociétés de vie apostolique ainsi que ceux qui appartiennent à un institut séculier[120].

[120] Concernant les membres appartenant à un institut séculier, nous nous permettons une incise pour préciser le statut accordé à ces derniers par le droit de l'Église. Ils n'ont pas le statut de religieux, cela est clair et nous le verrons mieux dans le prochain chapitre de notre étude. Par ailleurs, au vu de la nouvelle catégorie de la « vie consacrée » introduite par le *CIC*/1983, catégorie qui inclut les instituts séculiers (*cf*. can. 710), de même que les ermites (can. 603) et les vierges (can. 604), le canon 711 du *Code* précise : « Du fait de sa consécration, le membre d'un institut séculier ne change pas sa condition canonique dans le peuple de Dieu [*in populo Dei canonicam condicionem*], qu'elle soit laïque ou cléricale [*sive laicalem sive clericalem*], restant sauves les dispositions du droit regardant les instituts de vie consacrée ». En clair, explique Tomás Rincón, « [c]omme *PC* 11, ce canon a pour objet de montrer que les membres des instituts séculiers ne sont pas des religieux. Mais il ne faut pas en conclure que leur condition canonique est exclusivement la condition séculière : ils appartiennent au statut de consacrés (c. 207, § 2) et leur condition est celle de consacrés séculiers ou de séculiers consacrés, suivant le point de vue où l'on se place ». Précédemment, le commentateur écrivait : « Si l'on met l'accent sur le premier aspect [la consécration], l'on parlera de *consécration séculière* ; mais si l'on veut faire ressortir la différence d'avec la vie religieuse, l'on utilisera le terme de la *sécularité consacrée* » (Tomás RINCÓN, commentaire des canons 711 et 710, dans *Code de droit canonique. Bilingue et annoté*…, p. 634-635). Il subsiste néanmoins la question de savoir si la « vie consacrée » constitue un état au même titre que la vie religieuse et, si tel est le cas, si les fidèles engagés dans un institut séculier se trouvent conséquemment à changer d'état en comparaison de l'état laïque. Il semble, en tout cas, qu'un certain flou subsiste à cet égard – nous verrons, par exemple, le commentaire du canon 207 proposé par Javier Hervada, dont les explications ne nous apparaissent pas totalement limpides (Javier HERVADA, commentaire du canon 207, dans *Code de droit canonique. Bilingue et annoté*…, 2011, p. 190-102).

CHAPITRE 5

L'ÉTAT RELIGIEUX OU DES RELIGIEUX

Aux côtés des deux états ecclésiaux que nous choissons de nommer « fondamentaux », l'état des clercs et celui des laïques, nous retrouvons un troisième état que nous pouvons qualifier de « complémentaire » aux deux autres : l'état religieux ou des religieux, aussi dénommé la vie religieuse. Les raisons de la distinction entre états fondamentaux et complémentaire seront expliqués plus loin. Avant de présenter les traits caractéristiques et les principes sous-jacents à la détermination de l'état religieux, il convient de commencer ce chapitre par une note introductive regardant le traitement réservé au cas des religieux.

En effet, ce chapitre connaît un développement plus ample que les chapitres réservés aux deux états précédents. Quatre raisons expliquent et justifient ce fait.

Premièrement, contrairement à l'état des clercs, qui se subdivise en trois catégories distinctes (évêques, prêtres, diacres) facilement cernables, et à celui des laïques, qui ne connaît pas de subdivisions du même genre, l'état religieux, lui, se diffracte ou se subdivise en une variété considérable de catégories nominales et canoniques qui renvoient, à leur tour, à une diversité de manières de vivre et de compréhensions théologiques correspondantes. En d'autres termes, la catégorie générique des religieux est objectivement complexe, au sens propre du mot, c'est-à-dire qu'il s'agit d'une réalité qui contient ou qui réunit plusieurs éléments différents et qui, en même temps, comporte des difficultés liées à la multiplicité des éléments et à leurs relations[1]. Ainsi, l'objet même soumis à examen commande une étude relativement étendue.

---

[1] « Complexe / Complexité », dans *Le nouveau Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 2009, p. 486.

Deuxièmement, dans le sens de la seconde compréhension du terme complexe, certains des principes sous-jacents à la détermination de l'état religieux, tels que son institution de droit divin *lato sensu* et sa place en tant que structure « dans » l'Église, n'apparaissent pas explicitement dans les textes du Concile. La saisie de ces principes nécessite une analyse plus approfondie des textes, laquelle requiert, par moments, de recourir à l'histoire de la vie religieuse, de même qu'à celle des débats et du processus rédactionnel qui ont mené à la confection du corpus conciliaire. En temps opportun, nous devrons nous y arrêter et y consacrer le temps nécessaire.

Troisièmement, l'étude de l'état religieux est d'une singulière importance au regard de la problématique initiale de la thèse, c'est-à-dire la communion ou la confusion des états au sein des communautés nouvelles plurivocationnelles, réalité que nous nous proposons d'éclairer à l'aide de la compréhension de la notion d'« état » dans les textes de Vatican II. Réunissant des clercs et des laïques, établis dans l'état du célibat sanctionné par l'Église ou du mariage sacramentel, les membres de ces communautés inscrivent leur existence dans un projet de vie religieuse, *stricto sensu* ou *lato sensu*, suivant les définitions accordées à cette notion. Le sujet même de la thèse nécessite donc une connaissance approfondie des éléments qui caractérisent et définissent la vie religieuse dans l'Église.

Quatrièmement, bien que chacun des états soit étudié séparément, ou en silo, une compréhension adéquate de ceux-ci nécessite concurremment l'adoption d'un point de vue transversal dans lequel l'unicité de chaque état est située en regard de celle des autres. Par exemple, l'extramondanéité des religieux fait face à la vocation séculière des laïques et les deux s'interprètent mutuellement. De même, une certaine forme de dévaluation entretenue au cours de l'histoire à l'endroit de l'état laïque ne peut se comprendre qu'à la lumière d'une forme inverse de surélévation de l'état religieux et clérical. Bref, l'étude de l'état religieux, abordé en soi, va aussi nous permettre de mieux saisir les traits caractéristiques et les principes déterminants des deux autres états. C'est une raison supplémentaire qui explique et qui justifie l'ampleur du développement qui va suivre.

1. APPELLATION NOMINALE ET CATÉGORISATION ECCLÉSIALE

Nous allons nous intéresser, dans un premier temps, au vocabulaire employé pour nommer l'état que nous étudions. Cette étape comporte un défi particulier : bien que les appellations « religieux » et « vie religieuse » connaissent une histoire longue et qu'ils sont employés dans les textes de Vatican II, ces termes recouvrent des réalités diverses qui elles-mêmes reçoivent des appellations variées recoupant, ou non, la désignation exacte des deux termes précédents. De ce point de vue, l'identité des religieux est sans doute moins claire, de prime abord, que celle des clercs ou des laïques. En tout cas, comme le note Gérard Huyghe, il existe assurément des « équivoques sur le mot "religieux" » : « chacun connaît des religieux et croit savoir ce qu'ils sont. Mais à la réflexion, les choses sont moins simples, car le vrai visage de la vie religieuse est extrêmement divers[2] ». Il importe donc, au point de départ, de départager les différents termes employés et d'en saisir la signification, ce qui nous permettra, par la suite, de mieux comprendre les textes conciliaires. Pour ce faire, nous allons développer trois aspects de la question. Nous traiterons, dans un premier temps, de l'appellation nominale réservée aux fidèles en cause (1.1). Dans un second temps, nous traiterons du développement historique et canonique de la vie religieuse dans la pluralité des formes et la particularité des appellations (1.2). Dans un dernier temps, il sera question de la catégorisation ecclésiale des religieux en tant qu'état institué dans l'Église (1.3).

1.1 APPELLATION NOMINALE

Les fidèles auxquels nous nous intéressons portent le nom générique de « religieux »[3], terme masculin qui a pour équivalent féminin le mot « religieuse », et dont la forme de vie chrétienne est nommée « vie religieuse ». L'étymologie du mot « religieux » renvoie au latin « *religiosus* », terme qui se rattache, dans sa désignation première, à la notion générale

---

2 Gérard HUYGHE, « Comment définir les religieux ? », dans Joseph ARTASUN *et al.*, *Les religieux aujourd'hui et demain*, Paris, Cerf, coll. « Problèmes de vie religieuse », nº 20, 1964, p. 11.

3 Par commodité, c'est-à-dire pour de ne pas alourdir le texte, nous userons, à l'instar du Concile, du terme masculin « religieux » en un sens générique, comprenant autant les hommes religieux que les femmes religieuses. En cas contraire, nous userons distinctement des termes masculins ou féminins.

de « *religio* », c'est-à-dire « religion ». À ce niveau de compréhension, il est possible de qualifier de « religieux » ou de « religieuse » toute personne pratiquant une religion donnée, chrétienne ou autre. Il en est de même pour l'expression « vie religieuse » qui peut d'abord exprimer la manière de vivre des pratiquants d'une religion donnée. Les textes conciliaires saisissent d'ailleurs la notion de « vie religieuse » à ce premier niveau de compréhension pour parler de la vie des pratiquants soit d'une religion en général (*cf.* *GS* 4, 2 et 7, 3 ; *DH* 3e. 4b. 5 ; *SC* 119a), soit de la religion chrétienne en particulier (*cf.* *NA* 2b ; *GS* 19, 3 ; 43, 1 ; *AA* 17a), même si, dans ce dernier cas, la tendance générale est de faire usage de l'appellation « vie religieuse » en un sens restreint – ce qui, du reste, est toujours le cas de l'appellation « religieux-se » –, c'est-à-dire la forme de vie caractérisée par la profession des « conseils évangéliques ».

Cela nous conduit, justement, à la compréhension plus restreinte des termes « religieux-se » et « vie religieuse » dans la tradition ecclésiale[4] et dans les textes du Concile. Bien que l'on ne rencontre pas de définition en bonne et due forme, ou abstraite, de la notion de « religieux » dans les textes conciliaires, le Concile ayant plutôt choisi d'adopter une voie

---

[4] En ce qui concerne la tradition ecclésiale, l'appellation « religieux » est fort ancienne : « […] le Droit canon l'utilise depuis le VI^e^ siècle et il est le vocable technique, usuel et propre pour désigner ceux qui font profession de vie chrétienne dans la vie régulière, saint Thomas lui-même met en lumière la richesse de sa signification » (Jean-Marie Roger TILLARD, « Les grandes lois de la rénovation de la vie religieuse (Commentaire de la première partie) », dans Jean-Marie Roger TILLARD, et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse. Décret « Perfectae caritatis »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », n^o^ 62, 1968 [troisième éd.], p. 79 ; *cf.* Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde. Le projet des religieux*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », n^o^ 75, 1975, p. 353-354). De fait, Thomas d'Aquin, écrit qu'il « donne par antonomase le nom de religieux à ceux qui se consacrent entièrement au service de Dieu et qui s'offrent pour ainsi dire en holocauste à Dieu » (*Somme théologique*, II-II, q. 186, art. 1, rép.). Thomas relie ici la notion de « religieux » à la vertu de « religion », cette dernière, rappelle-t-il en préambule du passage précité, étant « une vertu grâce à laquelle nous rendons à Dieu service et culte ». « En français, commente Albert Raulin, les substantifs "un religieux", "une religieuse" et des expressions telles que "vie religieuse", "communauté religieuse" ont gardé le sens que leur donnait S. Thomas. En revanche, si beaucoup de nos contemporains s'intéressent à la religion (ils en font l'histoire, la sociologie, la philosophie, etc.), bien peu saisissent le sens précis de ce que S. Thomas appelle "vertu de religion". Or, dans cet article [art. 1], c'est à partir de la notion de religion comme vertu que S. Thomas établit que l'état religieux est un état de perfection. Dans sa perspective, c'était aller du connu à l'inconnu. De nos jours, définir l'état religieux à partir de la vertu de religion reste possible mais suppose – ce qui n'est pas évident – que le lecteur se soit familiarisé avec le traité de S. Thomas sur la religion (II-II, q. 81-100) » (Albert RAULIN, commentaire de la q. 186, art. 1, rép., note 1, dans Thomas d' AQUIN, *Somme théologique [Summa theologica]*, Paris, Cerf, t. 3 (II-II - Second volume de la deuxième Partie), 1985 / 1996, p. 1067).

descriptive de cet état et des formes de vie visées[5], nous pouvons, à ce stade initial, nous rattacher à la présentation de la vie religieuse que nous retrouvons dans *Perfectae caritatis*. Au paragraphe 1b, s'en référant aux origines de l'Église et à l'éclosion de la vie religieuse, le Décret parle des « hommes et des femmes qui voulurent, par la pratique des conseils évangéliques, suivre plus librement le Christ et l'imiter plus fidèlement et qui, chacun à sa manière, menèrent une vie consacrée à Dieu [*vitam Deo dicatam*] ». Tandis qu'au paragraphe 1d il est sommairement question de la « vie consacrée par la profession des conseils évangéliques [*vitae per consilium professionem consecratae*] ». Une formule semblable est employée dans *OT* 19a, note 42, au sujet de « l'état constitué par la profession des conseils évangéliques », de même que dans *LG* 44d, qui parle de « [l]'état [de vie] constitué par la profession des conseils évangéliques ». Nous reviendrons plus loin sur les composantes de ces formules. En outre, il nous sera donné de proposer une définition plus formelle de la vie religieuse, tenant compte des aspects théologiques et canoniques qui s'y trouvent engagés. Pour le moment, dans une perspective à teneur phénoménologique, retenons que les « religieux » sont des fidèles pratiquant la religion chrétienne[6] avec une intensité particulière et reconnue, ceux que les sociologues nomment

---

[5] « Enfin, on ne s'étonnera pas que le Concile ne donne au préalable aucune "définition" des Religieux, ni à cet endroit [*LG*, chap. VI], ni dans le décret *Perfectae Caritatis*. Ni les laïcs ni même l'Église ne jouissent d'un autre traitement. L'ensemble du texte présente un caractère descriptif comparable à celui de la Bible. En commençant par une notion bien définie, on nous ferait encourir le danger d'opter pour l'abstraction plutôt que pour la réalité vivante, et nous risquerions plus d'une fois de tomber dans l'arbitraire. Il semble plus utile de décrire concrètement le don de Dieu que constitue la vie religieuse au cours de l'histoire du salut, sans donner prise d'avance à des disputes juridiques compliquées » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution* Lumen Gentium, Paris, Desclée, t. II, 1968, p. 121. *cf.* p. 126 et 128). Christiane Hourticq affirme, elle aussi, que le Concile a délibérément renoncé « à donner à la vie religieuse une définition précise [note 13 : *H/V* IV, p. 714 (Riccardo Burigana et Gionvanni Turbanti)] […] insistant sur la pluralité de ses formes » (Christiane HOURTICQ, « La place de la vie religieuse », dans Christoph THEOBALD (dir.), *Vatican II sous le regard des historiens,* Colloque du 23 septembre 2005, Centre Sèvres - Facultés jésuites de Paris, Paris, Médiasèvres, coll. « Théologie », 2006, p. 133). Tillard, pour sa part, commentant le Décret sur les religieux, note l'absence d'un vocabulaire renouvelé pour traiter du phénomène votif dans la multiplicité de ses formes et ajoute que ce même Décret « n'a pas non plus donné une définition stricte de la vie religieuse valable pour tous les cas qu'il entend éclairer » (Jean-Marie Roger TILLARD, « Les grandes lois de la rénovation… », p. 82-83). L'absence de définitions univoques s'explique, en partie, par les divergences de vue rendant difficiles des formulations contraignantes.

[6] Dans *AG* 18b, le Concile distingue la « vie religieuse chrétienne [*vitam religiosam christianam*] » des « traditions ascétiques et mystiques » existant dans les civilisations antiques qui n'ont pas encore reçu l'Évangile. Le contexte de ce passage oblige à interpréter l'expression « vie religieuse chrétienne » au sens strict de la vie religieuse menée au sein des « instituts religieux [*instituta religiosia*] » et de la vie des adeptes du christianisme en général. En écho à l'étymologie des termes et dans une saisie plus

les « virtuoses du religieux »[7] et dont le mode de vie est qualifié par certains théologiens de « radical »[8]. Ajoutons, enfin, que les notions de « religieux » et de « vie religieuse », saisies

---

restreinte de la notion de « *religio* », nous pouvons noter que la vie religieuse ainsi que les instituts religieux ont fréquemment été identifiés au concept même de « religion » : on disait « entrer en religion », émettre des « vœux de religion », etc. À propos de cette notion, André Bride écrit : « Selon l'étymologie, l'état religieux est une forme particulière de la vie chrétienne, dont le but est d'honorer Dieu de façon plus parfaite. La religion étant une vertu qui nous porte à rendre à Dieu le culte et les devoirs qui lui sont dus, ceux que l'on appelle "religieux" se consacrent librement et de façon stable à ce service divin par des engagements plus stricts, dépassant l'accomplissement des simples préceptes » (André BRIDE, « Religieux et religieuses », dans A. VACANT, E. MAGENOT et É. AMANN (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique,* Paris, Letouzey et Ané, t. XIII (2), 1937, col. 2157). Dans le *CIC*/1917, au canon 488, § 1, le terme « *religionis* » désigne tout institut religieux : « Dans les canons suivants on entend sous le nom de : I.º "Religion" une société approuvée par l'autorité ecclésiastique légitime, dans laquelle les membres, conformément aux lois de cette société, émettent des vœux publics, soit perpétuels, soit temporaires, – lesquels doivent être renouvelés quand expire le temps pour lequel ils furent émis –, de cette façon les membres tendent à la perfection évangélique » (traduction française tirée du site http://catho.org/9.php?d=bos#c1 [consulté le 3 janvier 2019]) — à propos de ce canon, nous verrons les commentaires de Raoul NAZ (dir.), *Traité de droit canonique [Livres I et II : Introduction, règles générales, des personnes (can. 1-725)]*, Paris, Letouzey et Ané, t. I, 1954, p. 571-573 [Deuxième édition revue]. Sur les concepts généraux de « religieux » et de « vie religieuse », ainsi que sur leur portée canonique, nous renvoyons aux ouvrages suivants : André BRIDE, « Religieux et religieuses »…, col. 2157-2182 ; Raoul NAZ, « État religieux », dans Raoul NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique,* Paris, Letouzey et Ané, t. V, 1953, col. 471-477 ; Émile JOMBART, « Religieux », dans Raoul NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique,* Paris, Letouzey et Ané, vol. VII, 1965, col. 550-561 ; Émile JOMBART, « Religion », dans Raoul NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique,* Paris, Letouzey et Ané, vol. VII, 1965, col. 563 ; Michel DORTEL-CLAUDOT, « Religieuse (vie) », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme : hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 12, 1990, col. 768-779 [Article mis à jour dans Gérard MATHON, *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Tables. Compléments et mises à jour*, Paris, Letouzey et Ané, 2005, fascicule 82, col. 531-532] ; Jean GRIBOMONT, et Jean-Marie Roger TILLARD, « Religio (religiosus) », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline, vol. VII, 1983, col. 1628-1636 ; Germain LESAGE, « Virtù di religione », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline, vol. X, 2003, col. 108-112. Cette désignation spécifique est également, quoique rarement, employée dans les textes du concile Vatican II qui traitent, parmi d'autres dénominations, des « sociétés religieuses [*religiones*] » (*PC* 9b) ou encore des « instituts de Frères [*religionibus Fratrum*] » (*PC* 10a).

[7] La conceptualisation sociologique de la vie religieuse et des instituts religieux a donné naissance à plusieurs notions, dont celle de la « virtuosité ascétique » ou encore celle de « groupements de virtuoses ascétiques ». La virtuosité religieuse (*virtuoso religiosity*), selon l'appellation de Max Weber, renvoie aux qualités exceptionnelles de personnes ou de groupes qui investissent avec zèle, ou avec une ferveur reconnue, dans le domaine religieux, et qui, de la sorte, dépassent ce qui est habituellement exigé de la masse des fidèles (*mass religiosity*) (*Cf.* Max WEBER, *From Max Weber : Essays in Sociology,* traduit, édité et avec une introduction par H. H. Gerth et C. Wright Mills, New-York, Galaxy Book / Oxford University Press, 1958, p. 287). La notion de virtuosité trouve une application exemplaire dans le cas des religieux, la vie religieuse consituant une « aire de virtuosité » au sein de l'Église. Pour un approfondissement de cette notion, notamment en lien avec le sujet dont nous traitons, nous renvoyons aux ouvrages suivants : Max WEBER, *Sociologie des religions* [Textes réunis et traduits par Jean-Pierre Grossein - Introduction de Jean-Claude Passeron], Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Sciences humaines », 1996, 545 p. (particulièrement les pages 177-240 et 331-378) ; Max WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, suivi d'un autre essai*, Paris, Plon, coll. « Recherches en sciences humaines / Études de sociologie de la religion », nº 17 / Tome premier - première partie, 1964, 321 p. ; Jean-Pierre ALBERT, « Virtuose religieux », dans Régine AZRIA et Danièle HERVIEU-LÉGER, *Dictionnaire des faits religieux,* Paris, Quadrige / Presses Universitaires de France, 2010, p. 1276-178 ;

au sens précédemment présenté, comportent, à leur tour, des extensions variables. Comme

---

Paul-André TURCOTTE, « À l'intersection de l'Église (compromis) et de la secte (radicalité), l'ordre religieux », dans Paul-André TURCOTTE, *Intransigeance ou compromis. Sociologie et histoire du catholicisme actuel,* Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet », nº 51, 1994, p. 341-345 (« 3. L'ordre religieux, un groupement de virtuoses ascétiques ») ; Paul-André TURCOTTE, « Le monachisme dans la sociologie de Max Weber et de Ernst Troeltsch », *Claretianum*, vol. III (LII), 2012, p. 405-427 (« Les virtuoses religieux et le monachisme ») ; Paul-André TURCOTTE avec la collaboration de Arthur LAMBERT, « Das Mönchstum und der religiöse Orden nach Max Weber und Ernst Troeltsch / Le monachisme et l'ordre religieux chez Max Weber et Ernst Troeltsch », *Claretianum*, vol. III (LIII), 2012, p. 429-433 (« Les virtuoses religieux ») ; Sandra M. SCHNEIDERS, *Finding the Treasure. Relocating Catholic Religious Life in a New Ecclesial and Cultural Context*, New York / Mahwah, N.J., Paulist Press, coll. « Religious Life in a New Millenium », vol. I, 2000, p. 32-38 (« IV. The Sociological Ideal Type : The Religious Virtuoso »).

[8] Nous retrouvons cette idée, notamment, chez Jean-Guy Pagé qui, au lieu de la formule typée « vie consacrée par la profession des conseils évangéliques », propose plutôt d'employer l'expression « vie consacrée dans la profession du radicalisme évangélique » (p. 210). Pour ce dernier, ce qui est véritablement constitutif de la vie consacrée, c'est « le radicalisme d'une vie davantage axée sur l'absolu de Dieu » (p. 236). Ce qui est caractéristique des consacrés « c'est le témoignage d'une vie où la radicalité de l'Évangile apparaît plus crûment encore que chez les laïcs et où la primauté de la vie avec le Christ et pour le Christ est encore plus évidente » (p. 247). *Cf.* Jean-Guy PAGÉ, « Chapitre IV. La "vie consacrée" dans la profession du radicalisme évangélique », dans Jean-Guy PAGÉ, *Qui est l'Église ? - L'Église, Peuple de Dieu*, Montréal, Bellarmin, vol. III, deuxième tirage, 1985, p. 209-248 – il est à noter, comme le fait Pagé, que le chapitre IV de cet ouvrage est largement redevable à la contribution de Gilberte Baril (*cf.* p. 11). Sur ce thème, l'auteur renvoie aux écrits suivants : Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde…*, p. 153-163 et 193-196 ; Jean-Marie Roger TILLARD, « Remarques générales sur le projet d'une législation canonique pour les religieux », *La vie des communautés religieuses*, nº 9, novembre 1977, p. 285 ; Hans Urs VON BALTHASAR, « Radicalisme religieux », *Vie consacrée*, mai-juin 1975, p. 238-240. Nous verrons également : Jean-Marie Roger TILLARD, « Vie consacrée […] III. Sens et valeur permanente », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, vol. XVI, 1994, col. 707 ; Thaddée MATURA, *Le radicalisme évangélique. Aux sources de la vie chrétienne*, Paris, Cerf, coll. « Lectio divina », nº 97, 210 p. ; Thaddée MATURA, *Suivre Jésus. Des conseils de perfection au radicalisme évangélique*, Paris, Cerf, coll. « Problèmes de vie religieuse », nº 44, 1983, 118 p. ; Thaddée MATURA, « Radicalismo evangelico », dans Tullo GOFFI et Achille PALAZZINI, *Dizionario Teologico della Vita Consacrata,* Milano, Editrice Àncora, 1994, p. 1455-1469 ; Thaddée MATURA, « Radicalismo evangelico », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline, vol. VII, 1983, col. 1182-1187 ; Yann BILLEFOD, « Le radicalisme évangélique. À la recherche d'une définition », *Esprit & Vie*, nº 243, janvier 2012, p. 36-45 ; Jean-Philippe PERREAULT, « En quête de radicalité. Religieux et religion dans la société de consommation », *Lumen Vitae*, vol. LXXI, nº 2, 2016, p. 129-140. Dans cette ligne, en mettant l'accent sur la composante humaine inhérente à l'état religieux, Tillard note avec pertinence – et cela est souvent oublié – l'importance du « tempérament » dans le choix de la vie religieuse. « Dans ce domaine par ailleurs, comme à tous les plans du mystère de la grâce, l'Esprit de Dieu inscrit d'ordinaire son action dans l'humus humain. Au simple niveau naturel, tout comme il existe des tempéraments plus portés aux choses de l'esprit, d'autres plus attirés par les réalisations techniques, il existe des tempéraments qui, sans être pour cela plus parfaits – ils s'allient souvent à un penchant pour l'outrance —, se sentent plus fougueux, passionnés, peu enclins à se satisfaire d'une façon courante de vivre, à l'étroit dans la voie qui cadre avec ce que la morale érige en norme habituelle lorsqu'elle parle de vie "vertueuse". Quand il s'agit, comme dans le cas de la vie religieuse, d'une vocation ne répondant pas à la manière habituelle d'incarner la fidélité à l'appel évangélique, il semble clair que des tempéraments de cette sorte seront plus disposés à y reconnaître un appel que d'autres mettant leur amour et leur cœur à tout simplement bien faire ce qu'ils font, dans le sérieux de la tâche quotidienne » (Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde…*, p. 65).

le note Jean-Marie Roger Tillard, l'expression « vie religieuse » « sert en effet à désigner de façon globale un fourmillement de groupes qui, bien que se rencontrant dans une intention de fond commune, n'en sont pas moins fort différents dans leurs traits concrets[9] ». Ainsi, ces notions peuvent être comprises, d'une part, en un sens large, *lato sensu*, englobant l'ensemble des états de perfection, pour reprendre une terminologie ancienne, reconnus dans l'Église[10]. Dans la tradition ecclésiale antérieure au concile Vatican II, ainsi que dans les textes conciliaires eux-mêmes, la notion de « vie religieuse » est souvent comprise de cette manière[11]. D'autre part, les étiquettes « vie religieuse » et « religieux » peuvent aussi recevoir une définition stricte, *stricto sensu*, ce que le *Code* de 1983 identifiera aux instituts religieux, distingués, notamment, des instituts séculiers ainsi que des sociétés de vie

---

9 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*..., p. 12.

10 Nous tirons la distinction de la vie religieuse lato sensu et stricto sensu de Jean-Paul DURAND, *La liberté des congrégations religieuses en France. Une situation métamorphosée ? Évolutions: droit français des congrégations religieuses et droit canonique de l'état de vie consacrée. La liberté des congrégations en France*, Paris, Cerf, coll. « Droit canonique / Droit civil ecclésiastique », vol. I, 1999, p. 277ss., même si Tillard estime que la distinction entre religieux au sens strict et au sens large est artificielle (Jean-Marie Roger TILLARD, « Les grandes lois de la rénovation… », p. 83). Sophie Hasquenoph, pour sa part, souligne l'existence de confusions langagières lorsqu'il s'agit de traiter historiquement des diverses formes de vie qualifiées de religieuses. « La confusion de vocabulaire, écrit-elle, ne date pas de l'époque contemporaine, bien au contraire. Elle remonte au Moyen Âge, liée à l'apparition de nouvelles formes de vie religieuse, différentes du modèle monastique traditionnel, alors bien établi. Elle s'amplifie ensuite avec les Temps modernes qui voient la naissance, dans le cadre de la Réforme catholique tridentine, de très nombreuses congrégations masculines et féminines » (p. 19). Les termes les plus anciens employés pour parler génériquement des religieux sont ceux de religio et d'ordo (p. 22). Plus tard, on parlera aussi de sociétés, de congrégations, de compagnies, d'instituts, et, au XX^{e} siècle, sera introduite la notion englobante de « vie consacrée » (Sophie HASQUENOPH, *Histoire des ordres et congrégations religieuses en France du Moyen Âge à nos jours*, Seyssel (France), Champ Vallon, coll. « Les classiques de Champ Vallon », 2009, p. 17-62).

11 Jean-Marie Roger Tillard rappelle, à ce propos, que « [n]ous sommes en effet habitués à l'expression *vie religieuse* et à son utilisation très large pour désigner un ensemble vaste de formes diverses de vie chrétienne ayant en commun certains traits. Le *Code* de Droit canon de 1917 synthétisait ceux-ci dans la formule bien connue où il définissait l'état religieux comme "un mode stable de vie en commun où des fidèles acceptent, en plus des préceptes communs, d'observer les conseils évangéliques par les vœux d'obéissance, de chasteté et de pauvreté" (canon 487) » (Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*..., p. 84). Sur le « double emploi du terme *religiosus*, l'un strict et spécifique, l'autre plus large, plus fréquent et parfaitement légitime », dans l'élaboration des textes conciliaires, nous verrons les explications de Jean-Marie Roger TILLARD, « Les grandes lois de la rénovation… », p. 78-84. Nous renvoyons également aux propos de l'évêque d'Arras, Mgr Gérard Huyghe, qui, dans le contexte de la tenue du Concile, en 1964, ciblait explicitement la difficulté liée aux « équivoques actuelles sur le mot "religieux" » (Gérard HUYGHE, « Comment définir les religieux ? »…, p. 11). Après avoir brièvement tracé le parcours historico-canonique de la vie religieuse (p. 12-17), dans la multiplicité des formes, Huyghe affirme la persistance d'un malaise entourant l'emploi du terme « religieux », entendu au sens strict ou au sens large (p. 17). « Cette difficulté, conclut Huyghe, se fait sentir au Concile quand il s'agit de choisir le titre du schéma qui serait consacré à la vie religieuse. Ce titre fut changé plusieurs fois au cours de l'élaboration du schéma, sans qu'on puisse dire qu'il ne changera plus » (p. 18).

apostolique, de même que des formes individuelles de vie consacrée, à savoir les vierges et les ermites.

Dans la lecture des textes conciliaires il faut avoir à l'esprit ces deux niveaux de compréhension des termes employés. Plus encore, il est difficile de saisir la pensée conciliaire sur « Les religieux [*De Religiosis*] » (*LG*, chapitre VI) et « la vie religieuse [*vita(e) religiosa(e)*] » (*PC*), termes génériques qui coiffent deux des principaux textes conciliaires traitant de cet état[12], sans avoir, au préalable, une vue d'ensemble, minimale mais claire, du développement historique de la vie religieuse, des multiples formes que celle-ci a prises à travers les siècles ou son « unité plurielle[13] », de même que des termes spécifiques qui furent adoptés pour en parler[14]. C'est le sujet que nous devons brièvement aborder. Nous reviendrons par la suite, c'est-à-dire après cet *excursus*, à la question de la catégorisation ecclésiale des religieux, reprenant ainsi l'ordre de présentation que nous avons suivi jusqu'à maintenant.

---

12 Les principaux lieux où il est question des religieux dans les textes conciliaires sont : *LG* 43-47, c'est-à-dire le chapitre VI (*De Religiosis*) de la Constitution sur l'Église ; *PC*, décret portant tout entier sur la rénovation et l'adaptation de la vie religieuse ; *AG* 18 et 41, traitant de la promotion de la vie religieuse en contexte d'implantation de l'Église en terre de mission, ainsi que sur le devoir missionnaire des instituts religieux ; *CD* 33-35, sur les religieux et les œuvres d'apostolat en lien avec les évêques et les diocèses. Le sujet des religieux revient évidemment ailleurs, comme dans *SC* 80, 98 et 101, sur l'intégration des religieux dans la vie liturgique de l'Église, pour ne nommer que ces passages. En fait, on le rencontre, ici et là, dans un grand nombre de textes du Concile. Cependant, les textes prénommés demeurent les principaux lieux référentiels où les religieux sont traités en soi ou en tant que tels. Après le Concile, Paul VI a précisé les normes d'application du décret *Perfectae caritatis* dans le motu proprio *Ecclesiae sanctae*, du 6 août 1966 (PAUL VI, « Lettre apostolique Motu proprio "*Ecclesiae Sanctae*". L'application des décrets conciliaires sur la charge pastorale des évêques, les prêtres, la vie religieuse et les missions [6 août 1966] », *La Documentation catholique*, n° 1477, 4 septembre 1966, col. 1441-1470). Pour sa part, le *Code de droit canonique*, promulgué en 1983, constitue l'aboutissement juridique des réformes de Vatican II. Il est question des religieux ou, plus largement, des instituts de vie consacrée et des sociétés de vie apostolique, aux canons 573 à 746.

13 COMMISSION THÉOLOGIQUE DE LA CORREF, *L'identité de la vie religieuse. Proposition théologique*, Paris, Conférence des Religieux et Religieuses en France (CORREF), 2011, p. 8.

14 C'est précisément la démarche adoptée par Gérard Huyghe. Afin de clarifier les problèmes entourant l'équivocité du terme « religieux », il commence par tracer un portrait historico-canonique de l'évolution de la vie religieuse (*stricto sensu* et *lato sensu*), depuis son jaillissement originel jusqu'au concile Vatican II. *Cf.* Gérard HUYGHE, « Comment définir les religieux ? »…, p. 11-18. Nous nous inscrivons dans une perspective semblable.

1.2 DÉVELOPPEMENT HISTORICO-CANONIQUE DE LA VIE RELIGIEUSE DANS LA PLURALITÉ DES FORMES ET LA PARTICULARITÉ DES APPELLATIONS

Traiter du développement de la vie religieuse dans l'histoire nous place devant près de vingt siècles d'expériences multiples et variées. À l'évidence, il n'est pas de notre ressort d'en décrire l'évolution dans le menu détail. Nous laissons cela aux historiens[15]. Notre visée est plus précise. D'abord, nous souhaitons esquisser les principales étapes du développement de la vie religieuse de manière à camper le sujet traité sur un terrain dont il importe de connaître les principales composantes et les délimitations. Ensuite, nous voulons montrer que sous le couvert de la « vie religieuse » il existe une multiplicité de formes qui se sont développées à travers l'histoire, ce que le concile Vatican II comparera à un « arbre qui se ramifie de façon admirable et multiple », en référence au développement de « formes variées de vie solitaire ou commune » (*LG* 43a), phénomène qui, à partir des « origines [*exordiis*] de l'Église », « se développa providentiellement » en « une admirable variété de

---

15 Sur l'histoire de la vie religieuse et son institutionnalisation canonique, nous nous référons en particulier aux ouvrages suivants : Karl SUSO FRANK, Michel DORTEL-CLAUDOT et Jean-Marie Roger TILLARD, « Vie consacrée », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, vol. XVI, 1994, col. 653-722 : « Vie consacrée […] I. Des premiers temps au 15e siècle », col. 653-663 (K. SUSO FRANK) ; « II. Période moderne et contemporaine », col. 663-705 (M. DORTEL-CLAUDOT) ; « III. Sens et valeur permanente », col. 705-722 (J.-M. R. TILLARD) ; Jean-Marie Roger TILLARD, « Une longue histoire », dans COLLECTIF, *Religieux et moines de notre temps*, Paris, Cerf, 1980, p. 9-34 ; Raymond HOSTIE, *Vie et mort des ordres religieux. Approches psychosociologiques*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Bibliothèque d'études psychoreligieuses », 1972, 381 p. ; Raymond HOSTIE, « Vie et mort des ordres religieux », *Concilium*, no 97, septembre 1974, p. 21-30 ; Jean-Paul DURAND, *La liberté des congrégations…*, vol. I, 497 p. – en particulier : « Deuxième partie. Évolution du droit canonique de l'état de vie consacrée », p. 265-488 ; Sophie HASQUENOPH, *Histoire des ordres et congrégations religieuses…*, 1334 p. ; Jean-Claude GUY, *Histoire de la vie religieuse. Des origines au début du XIXe siècle*, Paris, Médiasèvres, coll. « Travaux et Conférences du Centre Sèvres », no 17, 1989, 116 p. ; Bernard HOURS, *Histoire des ordres religieux*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », no 2241, 2012, 127 p. ; Jacques DUBOIS, *Les ordres monastiques*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », no 2241, 2005 [7e éd.], 127 p. Plus spécifiquement sur le développement de la vie religieuse monastique, nous verrons la vaste synthèse offerte par Aimé SOLIGNAC, Pierre MASSEIN, Jean GRIBOMONT, Pierre MIQUEL, Jacques DUBOIS, Pierre RICHÉ, Jean BECQUET, Karl SUSO FRANK, David LUNN, Élisabeth BEHR-SIGEL, Emmanuel VON SEVERUS, « Monachisme », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, t. X, 1980, col. 1524-1617 : « Monachisme », col. 1524-1525 (Aimé SOLIGNAC) ; « I. Le phénomène monastique dans les religions non chrétiennes », col. 1525-1536 (Pierre MASSEIN) ; « II. Naissance et développements du monachisme chrétien », col. 1536-1547 (Jean GRIBOMONT) ; « III. Signification et motivations du monachisme », col. 1547-1557 (Pierre MIQUEL) ; « IV. L'ordo monasticus chrétien », col. 1557-1571 (Jacques DUBOIS) ; « V. Influence du monachisme sur la vie chrétienne », col. 1571-1557-1609 (Pierre RICHÉ, Jacques DUBOIS, Jean BECQUET, Karl SUSO FRANK, David LUNN, Élisabeth BEHR-SIGEL, Aimé SOLIGNAC); « V. Perspectives actuelles », col. 1609-1617 (Emmanuel VON SEVERUS).

communautés religieuses » (*PC* 1b), et qui possèdent, chacune à sa manière, sa « propre vocation » (*LG* 44b), sa « forme particulière de vie » (*LG* 45b), suivant la « variété des dons » (*PC* 1c, 8a) accordés par l'Esprit Saint, manifestant ainsi « les divers aspects de la mission du Christ et de la vie de l'Église » (*AG* 18c ; *cf. LG* 46a). Enfin, nous voulons, dès le départ, apporter les précisions nécessaires à la bonne compréhension et au bon emploi des différents termes jouxtés à ceux de la « vie religieuse » et des « religieux ». En finale, notre *excursus* nous conduira aux portes du concile Vatican II. Il nous aura été donné de comprendre, grâce à cet arrière-plan, la manière dont les Pères conciliaires pouvaient concevoir et conséquemment débattre des religieux et de leur place dans la vie et dans la structure de l'Église. À ce propos, au fil de notre développement, nous nous référerons aux textes du Concile afin de montrer en quels lieux les différentes réalités décrites sont traitées. En complément à cela, lorsque cela s'avérera opportun, nous renverrons également au *Code de droit canonique* de 1983 en tant qu'il constitue l'un des aboutissements et la traduction juridique du processus conciliaire[16].

Suivant un ordre à la fois chronologique et thématique en lien avec le développement historique de la vie religieuse, notre parcours sera réparti en quatre principales étapes. Nous traiterons, d'abord, de la question des débuts de la vie religieuse (1.2.1). Ensuite, il sera question de la naissance du monachisme, avec les anachorètes et les cénobites (1.2.2). Puis, nous traiterons de l'émergence de la vie apostolique, avec les ordres canoniaux, mendiants ou conventuels et les ordres de clercs réguliers (1.2.3). Dans cette foulée, nous en viendrons, enfin, à parler du déploiement de la vie apostolique, avec les sociétés de vie commune sans vœux, les congrégations à vœux simples et les instituts séculiers (1.2.4). Notre parcours s'arrêtera à la moitié du XX^{e} siècle, au moment de la tenue du concile Vatican II. Le sujet des fondations postconciliaires, quant à lui, relève du premier et du dernier chapitre de notre étude. Dans le présent chapitre, conformément au cadre méthodologique et aux frontières chronologiques que nous nous sommes imposés, nous excluons d'office, sinon à titre de renvoi occasionnel, de traiter de ce sujet.

---

16 *Cf.* JEAN-PAUL II, « La promulgation du nouveau droit canonique. Constitution apostolique "*Sacrae Disciplinae Leges*" [25 janvier 1983] », *La Documentation catholique*, t. LXXX, n^{o} 5, 6 mars 1983, p. 244-247 ; JEAN-PAUL II, « La place du droit dans la vie de l'Église. Discours pour la présentation solennelle du *Code de droit canonique* [3 février 1983] », *La Documentation catholique*, t. LXXX, n^{o} 5, 6 mars 1983, p. 247-250.

1.2.1 Les débuts de la vie religieuse

« Quand le style de vie évangélique aujourd'hui appelé "vie religieuse" est-il apparu dans l'Église ? Nul ne saurait le dire avec certitude », d'affirmer Jean-Marie Roger Tillard[17]. Certes, le Concile traite de la vie religieuse en la situant aux « origines [*exordiis*] de l'Église » (*PC* 1b) – expression conciliaire qui demeure vague, large et chronologiquement indéfinie – et il affirme, de plus, que les conseils évangéliques qui caractérisent la vie religieuse ont leur « source dans l'enseignement et l'exemple du divin Maître » (*PC* 1a) et qu'ils sont « fondés sur les paroles et les exemples du Seigneur » (*LG* 43a). Ces affirmations, nous le verrons plus loin, ont des implications théologiques, notamment en matière d'institution divine. Cependant, pour ne nous en tenir qu'au strict plan de l'histoire, il y a matière à discussion. En effet, si certains voudraient voir dans la présence des vierges et des ascètes ou continents – et, à la limite, aussi de veuves dont nous avons parlé plus haut – dans l'Église primitive le signe d'un premier surgissement de la vie religieuse[18], la

---

17 Jean-Marie Roger TILLARD, « Une longue histoire »…, p. 13.

18 Qu'il faille tenir compte de ce phénomène ne fait nul doute. D'ordinaire, historiens et théologiens le considèrent. Ceux-ci, souligne la Commission théologique de la CORREF, « sont de plus en plus réticents à séparer ce que l'on désignait jusqu'ici par "vierges" et "ascètes" d'un monachisme institué proprement dit. En fait, une forme particulière de vie chrétienne menée en dehors des conventions sociales (et même ecclésiales) et marquée par le célibat, le détachement des biens et des honneurs, l'obéissance à une autorité ecclésiale ou charismatique, et éprise d'une prière continuelle est concomitante au fait chrétien » (COMMISSION THÉOLOGIQUE DE LA CORREF, *L'identité de la vie religieuse…,* p. 12). Gerric Couilleau affirme que « la virginité comme état de vie parfait a préparé la voie au monachisme des origines ». L'auteur y voit l'un des « antécédents du monachisme », avec, ajoute-t-il, l'influence des mouvements gnostiques durant l'Antiquité chrétienne (Gerric COUILLEAU, « Perfection chrétienne […]. II. Pères et premiers moines », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. XII (1), 1984, col. 1104). Luigi De Candido, pour sa part, soutient que « [l]a première réalisation historique de vie religieuse au sein du christianisme nous est connue par l'allusion fugitive des Actes (21, 8-9) », où il est question de quatre filles dotées du charisme de virginité et de prophétie. L'auteur y voit une forme « d'ascétisme domestique », une « esquisse prémonastique de la vie religieuse » (Luigi DE CANDIDO, « Vie consacrée », dans Stefano DE FIORES et Tullo GOFFI (dir.), *Dictionnaire de la vie spirituelle,* Paris, Cerf, 1983, p. 1165-1166). Karl Suso Frank, quant à lui, situe les commencements de la « vie consacrée », à un stade prémonastique, débutant, « germinalement » dirions-nous (*cf. LG* 43a), dans les premières communautés chrétiennes où certaines femmes, appelées « vierges » (*virgines*), et certains hommes, qualifiés d'« ascètes » (*askètès*, *asceta*) ou de « continents » (*continens, continentes*) – dans 1 *Co* 7, 25, le terme « vierge » (*parthenon*) peut être appliqué aux deux sexes (*BJ*, note l) –, renoncent au mariage et choisissent volontairement, « à cause du Royaume des cieux » (*Mt* 19, 12), d'adopter l'état du célibat. L'existence de ces chrétiens, écrit Frank, « sont déjà mentionnés dès le 2e siècle. Ils vivent au cœur des communautés, dans leurs familles, ou encore comme missionnaires itinérants. À partir du 3e siècle, ils apparaissent dans les communautés comme un groupe privilégié : *ordo virginum* (Tertullien, *Exhort. Cast*. 13, 4), *taxis tône parthénôn* (Méthode d'Olympe, *Banquet*). Ce qui constitue essentiellement ce mode de vie, c'est la *décision personnelle* pour le célibat à cause du Christ […]. Les écrits du 3e siècle

rendant ainsi, d'une certaine manière, coextensive à la naissance de l'Église elle-même[19], d'autres, comme Jean-Claude Guy, sont d'un autre avis. Pour ce dernier, la vie religieuse a

---

montrent que le célibat est tenu en haute estime, qu'il est largement développé dans les communautés et fait l'objet de soins attentifs des pasteurs […]. La virginité librement choisie […] est décrite avec un vocabulaire spécifique, qui occupe une place importante dans la langue de l'Église » (Karl SUSO FRANK, « Vie consacrée […] I. Des premiers temps au 15e siècle », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, vol. XVI, 1994, col. 655).

En ce qui concerne les « vierges », elles forment, dans la tradition de l'Église, l'*ordo virginum*. Le concile Vatican II en fait mention dans *LG* 50a et en traite plus explicitement au numéro 80a de la constitution *Sacrosanctum Concilium*. Il y est prescrit de réviser le « rite de la consécration des vierges [*Ritus Consecrationis Virginum*], qui se trouve au pontifical romain ». Le rite rénové paraîtra, en 1970, sous le titre *Ordo Consecrationis Virginum* (*cf. Rituel de la consécration des vierges*, adaptation française de l'*Ordo Consecrationis Virginum*, publié à Rome le 31 mai 1970, Paris, A.E.L.F., 1976, 39 p.). Il permet à des femmes – les hommes sont cependant écartés – vivant dans le monde, c'est-à-dire qui n'appartiennent pas à un institut de type religieux ou séculier, d'accéder à l'ordre des vierges. Il est à noter, avec Marie-Aleth Trapet, « qu'à la différence d'un ordre religieux, l'"ordre des vierges" ne constitue pas une entité juridique. Le terme "ordre" appartient au vocabulaire liturgique », suivant l'idée que « les ordres de personnes sont basés sur une situation liturgique différente dans l'assemblée chrétienne » (Marie-Aleth TRAPET, « Chapitre IX. La consécration des vierges pour des femmes vivant en plein monde », dans COMITÉ CANONIQUE FRANÇAIS DES RELIGIEUX, *Vie religieuse, érémitisme, consécration des vierges, communautés nouvelles. Études canoniques,* Paris, Cerf, coll. « Droit canonique », 1993, p. 193-194 ; Jean BEYER, *Du concile au Code de droit canonique : la mise en application de Vatican II*, Paris, Tardy, 1985, p. 5 ; Jean BEYER, « B. L'ordre des vierges », dans Jean BEYER, *Le droit de la vie consacrée. Commentaire des Canons 573-606. Normes communes*, Paris, Tardy, coll. « Le nouveau droit ecclésial. Commentaire du *Code de droit canonique* », vol. I, 1988, p. 147-153). Sur cette réalité, nous verrons également l'ouvrage de Nicole DENAT, Bernadette MICHELENA et Odile ROBERT, *L'ordre des vierges. Une vocation ancienne et nouvelle, don du Seigneur à son Église*, Paris, Parole et Silence, coll. « Sagesse et Cultures », 2017, 466 p., ainsi que l'instruction *Ecclesiae sponsae imago*, publiée par la CIVCSVA, le 8 juin 2018 (CONGRÉGATION POUR LES INSTITUTS DE VIE CONSACRÉE ET LES SOCIÉTÉS DE VIE APOSTOLIQUE, « Instruction *Ecclesiae sponsae imago* sur l'ordre des vierges consacrées [8 juin 2018] », *La Documentation catholique*, no 2532, octobre 2018, p. 63-95).

Dans le *Code* subséquent au Concile, les « vierges consacrées », comme elles sont communénement appelées, figurent au nombre des formes individuelles de vie consacrée et sont traitées au canon 604. Au premier paragraphe de ce canon, il est souligné que les vierges sont « consacrées à Dieu par l'Évêque diocésain selon le rite liturgique approuvé ». Tandis qu'au paragraphe suivant il est écrit que les « vierges peuvent s'associer entre elles ». Une telle association de vierges ne constitue toutefois pas une forme canonique de vie consacrée à l'instar des instituts religieux et séculiers, à moins qu'elle ne forme une nouvelle forme de vie consacrée en vertu du canon 605 (*cf.* Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique du premier recensement international des nouvelles communautés catholiques », dans Roberto FUSCO, Giancarlo ROCCA et Stefano VITA (dir.), *La svolta dell'innovazione. Le nuove forme di vita consacrata,* Città del Vaticano / Roma, Urbaniana University Press, coll. « Grandi Opere », 2015, p. 335-337 – « 3.3. *Associations de vierges consacrées* »). Pour terminer, notons que les vierges consacrées peuvent être considérées sous l'angle de la vie religieuse *lato sensu*, tel que nous l'avons définie dans la présente section de notre étude. Cependant, elles ne relèvent pas de la vie religieuse *stricto sensu*, à moins d'entrer dans la catégorie des moniales pour laquelle le rite prénommé peut aussi être applicable (*cf. CÉC*, no 924 ; *Rituel de la consécration des vierges*…, nos 39-80, p. 18-29). Le statut des vierges dans l'Église, tel que l'envisage le canon 604, relève néanmoins de la catégorie postconciliaire de la « vie consacrée ».

19 *Cf.* Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 94 et 102.

formellement « commencé vers le début du IV^e siècle. Mais personne ne peut dire quand exactement. Il en est de même de toutes les vraies créations : on constate un jour que ça existe, et que ce n'est pas d'hier. Ma prise de position, écrit Guy, est que la vie religieuse a commencé au IV^e siècle, ou pour être bon prince, dans les deux dernières décennies du III^e siècle, mais pas avant[20] ». Nous endossons, pour notre part, cette position. Elle nous

---

[20] Jean-Claude GUY, *Histoire de la vie religieuse…*, p. 6 et 11 ; Jean-Paul DURAND, *La liberté des congrégations…*, vol. I, p. 281 adopte également la position de Guy. À propos des vierges et des ascètes dans l'Église primitive, Guy écrit : « Je ne vois pas bien le lien qu'il y a entre vierges et ascètes des communautés primitives et le foisonnement des premières années du IV^e siècle. Autre chose encore plus gênante : les quelques renseignements historiques que nous avons sur ceux que l'on peut considérer les premiers, montrent qu'ils n'étaient ni vierges ni ascètes ! Saint Antoine par exemple, est donné comme éponyme, le père des moines, or Saint Athanase, patriarche d'Alexandrie qui a écrit la vie de saint Antoine, ne nous explique pas qu'il vivait comme un petit ascète dans son village » (p. 11). Par ailleurs, il y a lieu de reconnaître, ou de supposer tout au moins, qu'il ait pu exister des influences, lointaines ou proches, entre le premier mouvement monastique, et certaines autres formes de vie ascétique, individuelles ou sociétales, gravitant dans les milieux avoisinant ceux dans lesquels évoluaient les chrétiens et les premiers moines. Nous pouvons penser, par exemple, aux Esséniens de Qumrân ainsi qu'aux Thérapeutes dont parle Philon d'Alexandrie, bien que les liens effectifs entre ces deux mouvements issus du judaïsme et le monachisme primitif soit un sujet discuté. Sur ce point, nous verrons les propos de Jean RIAUD, « Thérapeutes », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. XV, 1991, col. 568-569 ; François DAUMAS, « Introduction », dans PHILON D'ALEXANDRIE, *De vita contemplativa*, Introduction et notes de François Daumas – Traduction de P. Miquel, Paris, Cerf, coll. « Les œuvres de Philon d'Alexandrie », n° 29, 1963, p. 12-14. 58-66 ; François DAUMAS, « La "solitude" des Thérapeutes et les antécédents égyptiens du monachisme chrétien », dans Roger ARNALDEZ, Claude MONDÉSERT et Jean POUILLOUX (éd.), *Philon d'Alexandrie. Lyon, 11-15 septembre 1966*, Paris, Centre national de recherche scientifique, coll. « Colloques nationaux du Centre national de la recherche scientifique », 1967, p. 347-359 ; André PAUL, « Les Esséniens comme faire-valoir des Thérapeutes », dans André PAUL, *Qumrân et les Esséniens. L'éclatement d'un dogme,* Paris, Cerf, 2008, p. 149-159 ; Joseph TRINQUET, « Esséniens », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 4, 1956, col. 501-504 ; Paul LAMARCHE, « Esséniens », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique: doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. IV - Première partie, 1960, col. 1345-1346 ; André PAUL, *Qumrân et les Esséniens. L'éclatement d'un dogme*, Paris, Cerf, 2008, p. 155-156 ; André PAUL, *Les manuscrits de la mer Morte* [nouvelle édition revue et augmentée], Paris, Bayard, 2000, 332 p. ; André PAUL, « Qumrân », Gérard MATHON *et al.* (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 12, 1990, col. 404-410 ; Jean VAN DER PLOEG, « Les Esséniens et les origines du monachisme chrétien », dans COLLECTIF, *Il monachesimo orientale : atti del Convegno di studi orientale che sull predetto tema si tenne a Roma, sotto la direzione del Pontificio Istituto orientale, nei giorni 9, 10, 11 e 12 aprile 1958*, Rome, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, coll. « Orientalia Christiana Analecta », n° 153, 1958, p. 321-339 ; Jean-Marie Roger TILLARD, *Il y a charisme et charisme. La vie religieuse*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1977, p. 67-103 ; Jean-Marie Roger TILLARD, « Une longue histoire »…, p. 13-15. Ces différents éléments sont également traités dans le double article de Armand VEILLEUX, « Monachisme et gnose. Première partie : le cénobitisme pachômien et la bibliothèque copte de Nag Hammadi », *Laval théologique et philosophique*, vol. 40, n° 3, octobre 1984, p. 275-294 et « Monachisme et gnose. Deuxième partie : contacts littéraires et doctrinaux entre monachisme et gnose », *Laval théologique et philosophique*, vol. 41, n° 1, février 1985, p. 3-24. Au fond, comme l'écrit Tillard, « [b]ien des osmoses entre culture et christianisme, bien des influences réciproques ont joué dans l'histoire de la "vie religieuse" chrétienne. Celle-ci est une floraison particulière sur un arbre aux puissantes racines et aux nombreuses branches. Ce qui surgit dans l'Église à tel moment peut donc n'être que le passage à l'Évangile d'un donné humain depuis longtemps

semble la plus conforme aux faits de l'histoire. Par ailleurs, nous ne réfutons pas pour autant la position soutenue par d'autres historiens qui, dans une optique génétique, anticipent la naissance du monachisme en prenant en compte certains éléments qui en constitueront les ingrédients (célibat, ascèse, distanciation du monde, etc.). Cependant, nous estimons qu'à ce stade il n'y a pas encore lieu de parler formellement ou à proprement parler de vie religieuse. C'est la raison pour laquelle nous nous en abstenons.

1.2.2 La naissance du monachisme

L'éclosion, à l'aube du IV^e^ siècle, d'une forme de vie chrétienne atypique, « hors cadre[21] » ou « non ordinaire[22] », et à certains égards héroïque[23], dénommée « monastique » dans le

---

enfoui dans l'expérience religieuse d'un peuple, d'une culture, d'un milieu » (Jean-Marie Roger TILLARD, « Une longue histoire »…, p. 13-14). Vatican II, en ce sens, dans *AG* 18b, recommande aux « instituts religieux qui travaillent à la plantation de l'Église » d'« examiner comment les traditions ascétiques et contemplatives, dont les germes ont été quelques fois répandus par Dieu dans des civilisations antiques avant la prédication de l'Évangile, peuvent être assumées dans la vie religieuse chrétienne ».

21 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*..., p. 65.

22 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*..., p. 72.

23 André-Ignace Mennessier, relatant une tradition ancienne de l'Église, rattache la naissance de la vie religieuse à l'idéal du martyre : « Dans l'expérience chrétienne, écrit-il, l'idéal premier de la perfection apparaît d'abord sous les traits du martyre. Imitation suprême du Christ, c'est aussi l'acte suprême de la charité. […] Il est notable que la perfection chrétienne apparaisse ensuite, l'ère des persécutions étant close, comme une suppléance du martyre. […] C'est l'imitation du Christ qui entraîne, l'imitation des apôtres, l'exemple de magnanimité des martyrs : à la lettre, conclut l'auteur, "l'appel du héros" » (André-Ignace MENNESSIER, « Conseils évangéliques », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. II, 2, 1953, col. 1597). Au sein des textes conciliaires, le rapprochement entre les deux réalités peut être reconnu en deux lieux. Dans *LG* 42b, le Concile aborde la question du « martyre [*Martyrium*] » dans le cadre des « voies et moyens de la sainteté ». La vie religieuse n'est cependant pas explicitement nommée. *Cf.* Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican…,* t. II, p. 103-104. En revanche, dans *LG* 50a, l'allusion est plus directe, par le biais de la virginité consacrée à Dieu. Dans le sillage des apôtres et des martyrs du Christ, « qui donnèrent le témoignage suprême de la foi et de la charité dans l'effusion de leur sang », le texte poursuit : « À ceux-là s'en ajoutèrent bientôt d'autres, ceux qui avaient choisi d'imiter de plus près la virginité et la pauvreté du Christ […] ». Gérard Philips commente : « Dans l'histoire de l'Église, les vierges et les autres saints sont vénérés à la suite de leurs frères qui versèrent leur sang pour le Christ. Comme nous l'avons déjà signalé, les moines et les moniales sont considérés comme successeurs des martyrs des premiers siècles ; leur holocauste ne s'est pas consommé en un seul moment, mais au fil des jours, il s'achève par une consécration sans défaillance » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican…,* t. II, p. 187). En somme, en regard de l'histoire, le rapprochement entre le témoignage de l'ultime don du Christ, de celui des martyrs et du don de tout soi-même au Christ dans la virginité, laquelle deviendra une dimension constitutive de la vie religieuse, s'est fait progressivement quoiqu'assez rapidement. Le passage conciliaire cité se réfère, en ce sens, à un écrit de saint Méthode, appelé *Symposion*, datant du début du IV^e^ siècle (*cf. LG* 50a, note 8). Sur les liens

cas présent, va de pair avec l'évolution de la vie chrétienne au sein de l'Empire romain. À la suite de la conversion ou, en tout les cas, de l'adhésion de l'empereur Constantin à la religion chrétienne, puis de la publication par ce dernier de l'Édit de Milan, en 313, qui met fin à l'ère des grandes persécutions chrétiennes et qui autorise la pratique libre du culte chrétien, et, enfin, avec la reconnaissance du christianisme comme religion d'État, par Théodose, en 380, l'Église gagna un statut nouveau. Ce contexte va affecter la vie des chrétiens. Positivement, en leur accordant une liberté de culte et un statut civil. Mais aussi négativement, en imbriquant la religion dans les rouages et les vicissitudes de l'État, ce qui aura pour effet d'amoindrir le caractère radical de l'adhésion au christianisme et d'affadir la ferveur de la foi[24]. Sous la poussée d'un dynamisme interne et propre au christianisme, la *sequela Christi*, mais également en réaction à l'endroit de la société ambiante[25], des fidèles,

---

entre le martyre, la perfection chrétienne et le monachisme primitif, nous verrons, parmi d'autres, Gerric COUILLEAU, « Perfection chrétienne […]. II. Pères et premiers moines »…, col. 1082-1083 et 1092, et, dans une perspective plus contemporaine, le texte de Gilles ROUTHIER, « Les martyrs d'Algérie ou le " 'martyre' de l'amour " », dans Teresa OKURE, Jon SOBRINO et Felix WILFRED (dir.), *Repenser le martyre. Enjeux historiques et spirituels*, Paris, Bayard / Concilium, 2008, p. 59-77, relatant l'expérience et la réflexion de Christian de Chergé, prieur du monastère de Tibhirine, sur les liens entre la vocation monastique et le martyre.

24 *Cf.* Yves-Marie CONGAR, « Baptême, sacerdoce et vie religieuse », dans Denise BERTRAND *et al.*, *La vocation religieuse et sacerdotale*, Paris, Cerf, coll. « Problèmes de vie religieuse », n° 28, 1969, p. 32.

25 « L'histoire des origines du monachisme confirme ce point de vue, affirme Denault. Les moines des premiers siècles se sont retirés au désert, hors de la cité et loin de l'Église constantinienne. Cette distance n'est pas que physique, elle traduit aussi une distanciation sociale : ces chrétiens fervents protestaient contre une situation sociale de l'Église institutionnelle forcée d'atténuer le radicalisme du message évangélique pour augmenter ses adeptes et consacrer son alliance avec l'Empire » (Bernard DENAULT, « Sociographie générale des communautés religieuses au Québec (1837-1970). Éléments de problématique », dans Bernard DENAULT et Benoît LÉVESQUE, *Éléments pour une sociologie des communautés religieuses au Québec*, Sherbrooke / Université de Sherbrooke et Montréal / Presses de l'Université de Montréal, 1975, p. 25). La thèse de la contestation du monde au sein duquel sévit un christianisme affadi n'est pas le seul facteur explicatif de l'apparition du monachisme. Cet élément fait partie d'un faisceau de facteurs. Pour une étude plus approfondie de la question, nous renvoyons, d'abord, au propos général de Peter Brown au sujet du changement de régime politique et religieux au sein de l'Empire romain : Peter BROWN, *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1983, 195 p. – on s'intéressera, en particulier, au chapitre 4, « Des cieux au désert : Antoine et Pachôme » ; Peter BROWN, *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive. Vers un Empire chrétien*, Paris, Seuil, coll. « Des travaux », 1998, 251 p. Ensuite, concernant la naissance du monachisme, nous renvoyons aux études suivantes : Vincent DESPREZ, *Le monachisme primitif. Des origines jusqu'au concile d'Éphèse*, Bégrolles-en-Mauges (France), Abbaye de Bellefontaine, coll. « Spiritualité orientale », n° 72, série Monachisme primitif, 1998, 634 p. ; Antoine GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, Bégrolles-en-Mauges (France), Abbaye de Bellefontaine, coll. « Spiritualité orientale », n° 30, 1979, 239 p. – une attention spéciale sera portée au chapitre 13, « Perspectives actuelles sur les origines du monachisme » (p. 215-227) ; Antoine GUILLAUMONT, *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, Bégrolles-en-Mauges (France), Abbaye de Bellefontaine, coll. « Spiritualité orientale », n° 66, série

hommes et femmes, épris d'un désir de radicalisme évangélique et marqués par des degrés divers de virtuosité ascétique, vont prendre la route du désert, au sens propre d'abord et au sens symbolique plus tard[26]. La tradition interprétera ce geste en termes de fuite du monde (*fuga mundi*), de renoncement au monde (*renuntio mundo*), de séparation du monde (*separatio mundi*), de retrait du monde (*mundi secessus*) ou encore de mépris du monde (*contemptus mundi*), expression, souligne Philips, « qui a donné lieu à de nombreuses interprétations erronées[27] ». C'est là et à ce moment, selon Jean-Claude Guy[28], qu'il faut voir les débuts véritables de la vie religieuse, sous la forme du monachisme, dont l'une des figures de proue sera Antoine, mort en 356, et dont la vie fut racontée, puis largement diffusée, par Athanase, patriarche d'Alexandrie, vers 360. Antoine est généralement

---

Monachisme primitif, 1996, 284 p. – avec un attention particulière portée au chapitre V, « La séparation du monde dans l'Orient chrétien : ses formes et ses motifs » (p. 105-112) et au chapitre XI, « Le célibat monastique et l'idéal chrétien de la virginité ont-ils des "motivations ontologiques et protologiques" ? » (p. 161-178) ; Derwas J. CHITTY, *Et le désert devint une cité… Une introduction à l'étude du monachisme égyptien et palestinien dans l'Empire chrétien*, Bégrolles-en-Mauges (France), Abbaye de Bellefontaine, coll. « Spiritualité orientale », nº 31, 1980, 424 p.

26 Jean-Claude Guy, décrivant la naissance puis la diffusion du monachisme antique, aux pages 13 à 24 de sa leçon, nomme, en premier lieu, les lieux désertiques de la Basse-Égypte, « parce que c'est là, écrit-il, que se situent les débuts et que la tradition postérieure en a fait la mère de la vie monastique et religieuse » (Jean-Claude GUY, *Histoire de la vie religieuse…*, p. 13). C'est là où vit Antoine, au IV^e^ siècle. En second lieu vient la Haute-Égypte, également au IV^e^ siècle, où domine la figure de Pacôme. Puis, viennent la Palestine, où nous retrouvons, parmi d'autres, la figure de Jérôme, la Syrie avec ses stylites, c'est-à-dire les moines vivant au sommet d'une colonne, le Pont-Euxin avec Basile, et, enfin, Constantinople, vers la fin du IV^e^ siècle, où, avec Jean Chrysostome, bien qu'il ne fut pas moine lui-même, la vie monastique connut un développement citadin, milieu au sein duquel les moines s'adonnèrent à certaines activités caritatives. Voilà pour la chrétienté orientale. En Occident, il faut accorder une place particulière à Augustin, qui deviendra évêque d'Hippone – en actuelle Algérie –, en 396. Sa Règle, dite plus tard de saint Augustin, combinera l'idéal du monachisme antonien avec une vie régulée pour les membres de son presbyterium. Cette Règle, à travers le temps, sera source d'inspiration et d'organisation pour nombre de groupements religieux, autres que monastiques, tels les chanoines et les mendiants du Moyen Âge. À cette même époque, le mouvement monastique touchera également Rome, l'Italie du Nord, l'Espagne du Nord, la Gaule, surtout au sud de la Loire et une partie de la Germanie. C'est dans ces régions qu'apparaissent les Martin de Tours, Paulin de Nole, Jean Cassien et, bien sûr, Benoît de Nursie, qui chevauche la fin de la période antique et le début du Moyen Âge. Ce qui est notable, est qu'il y a passage de la vie désertique réelle à une vie désertique symbolique, témoignant de l'idée d'une fuite du monde ou, à tout le moins, d'une séparation du monde, nourri par une spiritualité de la quête et de la rencontre de Dieu au désert – ce qui est typiquement biblique – et manifestée à travers certains éloignements géographiques, la recherche du silence, ainsi que l'observance d'une clôture monastique, d'un habit différencié du commun, de mœurs et de pratiques ascétiques strictes, etc.

27 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican*…, t. II, p. 150.

28 Jean-Claude GUY, *Histoire de la vie religieuse*…, p. 11.

considéré comme le « père du monachisme[29] », ou encore le « prototype[30] » de son espèce, et ce, pour le monachisme oriental aussi bien que latin.

Les termes « moine [*monachus*] / moniale [*(sancti) monialis*] »[31], « monachisme [*monachismus*] », « vie monastique [*vita monastica*] », de même que « monastère [*monasterium*] », se rattachent tous au mot grec « *monos* », qui signifie « seul, unique »[32]. Placée dans le contexte de la vie religieuse monastique, ou plus largement de la vie contemplative (*vita contemplativa*)[33], cette terminologie renvoie, d'une part, à la vie

---

29 Patrice COUSIN, *Précis d'histoire monastique*, Paris, Bloud et Gay, coll. « La vie de l'Église », 1956, p. 30. Pour un approfondissement de cette figure et un accès au texte d'Athanase, nous verrons Christophe BOUREUX, *Commencer dans la vie religieuse avec saint Antoine. Suivi de la « Vie d'Antoine » par Athanase d'Alexandrie*, Paris, Cerf, coll. « Théologies », 2003, 272 p. Toujours au sujet des débuts de la vie religieuse, la Commission théologique de la CORREF note que nous retrouvons cette forme de vie chrétienne « partout, en même temps, sous des formes très diverses. Plus tard, l'essor du monachisme égyptien, son abondante littérature, l'impact de la *Vie d'Antoine* et de plusieurs grandes figures, feront que tous se réclameront de l'héritage égyptien. C'est ce qu'on pourrait appeler le mythe des origines égyptiennes. À proprement parler, il n'y a jamais eu une "invention" de la vie religieuse » (COMMISSION THÉOLOGIQUE DE LA CORREF, *L'identité de la vie religieuse*…, p. 12). Ainsi, même si Antoine est considéré par d'aucuns comme le « premier moine », ce n'est pas parce qu'il fut l'instigateur de ce genre de vie, mais plutôt parce qu'il fut l'une des premières figures du monachisme dont le récit fut documenté et par la suite largement diffusé. D'où sa notoriété.

30 Adalbert DE VOGÜÉ, *Le monachisme en Occident avant saint Benoît*, Bégrolles-en-Mauge (France), Abbaye de Bellefontaine, coll. « Vie monastique », nº 35, 1998, p. 13.

31 « On notera, écrit Werckmeister, que, du point de vue de l'étymologie, moniale (consacrée) n'est pas le féminin de moine (solitaire) » (Jean WERCKMEISTER, « Moniale (*monialis, sanctimonialis* : consacrée) », dans Jean WERCKMEISTER, *Petit dictionnaire de droit canonique,* Paris, Cerf, 1993, p. 140). Sur la définition et la distinction canonique entre la notion de « moine » et de « moniale », antérieurement à Vatican II, Bernard Besret note ceci : « […] si l'Église n'a jamais donné de définition officielle du moine, elle a, par contre, défini les moniales dans son Droit canon. Non pas selon un critère historique, comme c'est le cas pour décerner aux hommes le titre de moines, mais selon un critère juridique. Le Canon 488 § 7 déclare […] que sont moniales les religieuses à vœux solennels. C'est le caractère *juridique* de leurs vœux qui détermine les moniales. Ce n'est pas le cas pour les hommes : nombreux sont, en effet, les religieux à vœux solennels qui ne sont pas moines pour autant. Il en résulte qu'en langage d'Église, "moniale" contrairement aux apparences, n'est pas tout simplement le féminin de "moine" » (Bernard BESRET, « La vie monastique (Commentaire du numéro 9) », dans Jean-Marie Roger TILLARD et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse. Décret « Perfectae caritatis »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 62, 1968 [troisième éd.], p. 274-275).

32 Au sein des textes conciliaires, il est question de vie « vie monastique [*vitae monasticae*] » (*PC* 9a), de « monachisme [*monachismi*] » (*AG* 18d), de « l'institution monastique [*Institutionis monasticae*] » (PC 18d), de « spiritualité monastique [*spiritualitas* (…) *monastica*] » de « moines [*Monachorum*] » (*PC* 9a), de « moniales [*monialibus*] » (*PC* 16a), de « monastères [*monasteria*] » (*PC* 21), puis de « monastères d'hommes [*Virum* (…) *monasteria*] » (*PC* 15c) et de « monastères de moniales [*monasteriorum monialium*] » (*PC* 4c).

33 Les textes conciliaires parlent de la « vie contemplative [*vitam contemplativam*] » (*AG* 18d), de « traditions contemplatives [*traditiones* (…) *contemplativa*] » (*AG* 18b), de « vie purement contemplative [*vitae mere contemplativae*] » (*CD* 35, 1b), d'« instituts intégralement ordonnés à la contemplation [*Instituta quae integre ad contemplationem ordinantur*] » (*PC* 7a), de « moniales de vie

solitaire caractérisant, à des degrés divers, la vie des moines et des moniales établis dans l'anachorétisme ou le cénobitisme. Leur célibat appartient également à ce registre[34]. Ce type de vie est entièrement dédié (*dedicare*) ou voué (*devovere*) à la recherche Dieu et consiste à ne plus vivre que pour Lui seul (*vacare soli Deo*)[35]. D'autre part, la terminologie monastique renvoie aussi au fait que l'on cherche à vivre, dans ce cadre, une vie sans

---

uniquement contemplative [*monialibus vitae unice contemplativae*] » (*PC* 16a), d'« instituts de vie contemplative [*Instituta vitae contemplativae*] » (*AG* 40b).

[34] Sur l'origine et la signification de la terminologie monastique, nous renvoyons à Adalbert DE VOGÜÉ, « Monachisme. A. Histoire ancienne », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 900-904. L'auteur écrit : « Attesté par un papyrus dès 324, le vocable *monakhos* ("moine") entre dans la littérature avec la *Vie d'Antoine*, écrite par Athanase d'Alexandrie aussitôt après la mort de ce dernier (356). Dérivé du grec *monos* ("unique"), le mot exprime un projet de vie simple, unifiée, tant par l'abstention du mariage et l'éloignement de la société que par une consécration totale à Dieu qui est Un. Après le célibat, auquel le terme semble se référer d'abord, l'idée de solitude physique prévaut chez Jérôme (v. 342-420) (*Lettres* 14, 6, etc.), en attendant que l'unification intérieure en devienne la notion clef chez le Pseudo-Denys (*Hier. Eccl.* VI, 1-3) et Grégoire le Grand (*In I Reg*. I, 61) De façon originale, Augustin interprète *monachus* comme signifiant l'union avec le prochain dans la charité, c.-à-d. la vie commune (*En. Ps.* 132, 6) » (p. 900). La Commission théologique de la CORREF, pour sa part, note que « [l]e terme originel syriaque *îhîdâyâ* qui a été traduit en grec par *monos* signifie "celui qui n'a pas de conjoint" » (COMMISSION THÉOLOGIQUE DE LA CORREF, *L'identité de la vie religieuse…,* p. 12). Tandis que Guillaumont apporte la précision suivante quant à l'emploi originel du mot « *monachus-os* » : « On associe communément le mot *monachos* à un autre mot grec, *monos*, qui veut dire "seul" : le moine, comprend-on, est celui qui vit seul, dans la solitude du désert. Mais tel n'est pas le premier sens du mot *monachos*. On a, en effet, quelques attestations de l'emploi de ce mot avant l'apparition du monachisme proprement dit, c'est-à-dire avant qu'il y ait des "solitaires" dans les déserts. Le mot, étranger au grec classique, a d'abord désigné, dans l'Église ancienne, un ascète qui – et c'est là le trait essentiel – garde la continence, ne se marie pas, celui qui reste "célibataire" pour raison d'ascétisme religieux. Significatif à cet égard est l'emploi que fait de ce mot Symmaque, un des traducteurs grecs de la Bible, au II^e^ siècle, en *Genèse* 2, 8, pour désigner la condition d'Adam avant la création d'Ève : il était alors *monachos* (hébreu *l^e^badô*), c'est-à-dire sans femme, célibataire. Le *monachos* est donc bien, primitivement, celui qui vit seul, qui est "solitaire" si l'on veut, mais non pas parce qu'il vit dans la solitude du désert, loin des hommes, mais simplement parce qu'il n'a pas de femme. Le célibat est donc lié à l'essence primitive du monachisme : le moine est d'abord l'ascète célibataire » (Antoine GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme chrétien…*, p. 218 ; *cf*. Antoine GUILLAUMONT, *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*…, p. 161-162).

[35] *Cf.* Karl SUSO FRANK, « Vie consacrée […] I. Des premiers temps au 15^e^ siècle »…, col. 657. Dans *Perfectae caritatis*, ce trait ne concerne pas seulement les moines – même si ce trait est accentué dans leur cas –, mais l'ensemble des religieux : « par la profession des conseils évangéliques ils ont répondu à une vocation divine de sorte que, non seulement morts au péché (*cf. Rm* 6, 11) mais renonçant encore au monde, ils ne vivent que pour Dieu seul [*soli Deo vivant*] » (5a) ; ils ont « dédié [*mancipaverunt*] entièrement leur vie à son service » (5a) ; ils suivent le Christ « comme l'unique nécessaire [*unum necessarium*] » (5d) ; et, enfin, ils ne cherchent « avant tout que Dieu seul [*Deum prae omnibus et unice quarentes*] » (5e). En ce qui concerne les moines et les moniales, le Concile souligne qu'au sein des « instituts intégralement ordonnés à la contemplation », leurs « membres vaquent uniquement aux choses de Dieu dans la solitude et le silence, dans la prière assidue et une joyeuse pénitence » (*PC* 7a) et, plus loin, il est également dit que « [l]e principal office des moines est l'humble et noble service de la divine Majesté dans le cadre du monastère » et que, dans ce contexte, certains « se consacrent entièrement dans une vie cachée au culte divin » (*PC* 9a).

partage et unifiée. C'est en ce sens qu'initialement, c'est-à-dire avant l'apparition des conseils en triade aux XII^e et XIII^e siècles, « l'option du moine s'exprimait dans la *conversio morum* : il était un converti à l'Évangile[36] ». Sa vie entière, dans toutes ses composantes, est, hier comme aujourd'hui, polarisée par la réalisation de l'idéal évangélique. En somme, le moine, pourrait-on dire, vit seul, pour Dieu seul et poursuit un but unique : sa conversion aux valeurs ou aux mœurs de l'Évangile[37].

La vie religieuse monastique, dès ses origines, va connaître deux formes de réalisation : d'une part, la vie anachorétique (1.2.2.1) et, d'autre part, la vie cénobitique (1.2.2.2).

1.2.2.1 LA VIE ANACHORÉTIQUE

L'anachorétisme, terme provenant du grec « *anakhôrêtês* », signifiant « qui se retire » – « *ana* » (à l'écart) et « *khorein* » (se retirer) –, désigne la vie menée par les moines vivant dans la solitude du « désert » en retrait de la vie sociale et dans l'évitement le plus strict possible du commerce des hommes. Leur idéal et leur propos est de « vivre avec le Seul », de « vivre avec Dieu seul »[38]. Les anachorètes portent également le nom d'ermites –

---

36 Raymond HOSTIE, *Vie et mort des ordres religieux*…, p. 33. Sur « l'hésitation qui a existé entre la version de *conversatio morum* et celle de *conversio morum* », nous verrons les explications de René H. ESNAULT, *Luther et le monachisme aujourd'hui. Lecture actuelle du De votis monasticis judicium*, Genève, Labor et Fides, coll. « Nouvelle série théologique », n° 17, 1964, p. 139, note 4. Nous verrons, de même, le commentaire de Philibert SCHMITZ, « Conversatio (conversio) morum », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. II.2, 1953, col. 2206-2212, au sujet du sens de la conversion des mœurs dans la règle bénédictine. À ce propos, Raoul Naz précise : « La *conversio morum* imposée au bénédictin ne comporte qu'implicitement – mais réellement – l'obligation de pratiquer la pauvreté et la chasteté. De même pour les Chartreux » (Raoul NAZ (dir.), *Traité de droit canonique*..., t. I, 1954, p. 569).

37 « On les appelle "moines" (*monachoi*) en raison de leur vie sans partage et unifiée », peut-on lire dans un texte du Pseudo-Denys datant du VI^e siècle (Karl SUSO FRANK, « Vie consacrée […] I. Des premiers temps au 15^e siècle »…, col. 659).

38 Karl Suso FRANK, « Perfection chrétienne. […] III. Moyen Âge », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. XII (1), 1984, col. 1121. Sur l'anachorétisme, l'auteur ajoute : « Aussi l'érémitisme se comprend-il comme "la racine de la vie monastique ou cénobitique" (*Vita S. Disibodi*, Mabillon, *Acta Sanctorum O.S.B.*, t. 3, 2, col. 497). La valeur du cénobitisme est donc estimée d'après la norme de l'érémitisme : en se définissant comme "solitude à plusieurs", il justifie sa propre prétention à la perfection » (col. 1121).

« *erêmitês* » en grec et « *eremita* » en latin –, terme dont l'étymologie renvoie au désert (« *erêmos* ») et au fait de vivre dans la solitude[39].

1.2.2.2 LA VIE CÉNOBITIQUE

Le désert, se peuplant de moines, de même que de moniales[40], vit se former progressivement des colonies monastiques, parmi lesquelles certaines s'organisèrent sous forme de « laures »[41]. Leurs membres suivent l'enseignement d'un ancien ou d'un sage

---

[39] Ayant connu un déclin, en Occident, depuis le XVIII^e^ siècle surtout, ce qui explique son absence dans le *CIC* de 1917, l'érémitisme a connu une résurgence au XX^e^ siècle (*cf. VC* 7b et 42a). Le Concile en a cependant peu traité, du moins de manière spécifique, sinon à l'intérieur du cadre de la vie religieuse *lato sensu*. En deux lieux, nous pouvons reconnaître la présence des ermites dans les textes conciliaires. D'abord, dans *LG* 43a parlant des « formes variées de vie solitaire [*formae vitae solitariae*] », ainsi que dans *PC* 1b, où il est question des hommes et des femmes, aux origines de l'Église, dont beaucoup « vécurent dans la solitude [*vitam solitariam*] ». À la suite du Concile, la vie érémitique fut incorporée au droit ecclésial et catégorisée au nombre des formes individuelles de « vie consacrée ». Le canon 603 en traite spécifiquement. Il faut noter que ceux qui sont visés dans ce canon ne sont pas les religieux dont les instituts prévoient dans leur droit la possibilité d'une vie érémitique pour certains de leurs membres. On vise plutôt les ermites, laïques ou clercs, qui « vouent leur vie à la louange de Dieu et au salut du monde dans un retrait plus strict du monde, dans le silence et la solitude, dans la prière assidue et la pénitence » (§ 1) et qui font « profession publique des trois conseils évangéliques scellés par un vœu ou par un autre lien sacré entre les mains de l'Évêque diocésain », gardant, « sous la conduite de ce dernier » leur « propre programme de vie » (§ 1). *Cf.* Colette FRIEDLANDER, « Chapitre VIII. Les ermites », dans COMITÉ CANONIQUE FRANÇAIS DES RELIGIEUX, *Vie religieuse, érémitisme, consécration des vierges, communautés nouvelles. Études canoniques,* Paris, Cerf, coll. « Droit canonique », 1993, p. 161-181 ; Jean BEYER, « A. La vie érémitique ou anachorétique », dans Jean BEYER, *Le droit de la vie consacrée. Commentaire des Canons 573-606. Normes communes*, Paris, Tardy, coll. «Le nouveau droit ecclésial. Commentaire du *Code de droit canonique*», vol. I, 1988, p. 137-147.

[40] Au sujet des femmes dans la vie religieuse, particulièrement aux premiers siècles, Raymond Hostie écrit : « Pendant toute l'histoire de la chrétienté, la vie religieuse est affaire aussi bien de femmes que d'hommes. Et cela dès les premiers débuts et dans ses formes les plus extravagantes à nos yeux. Il y a des femmes stylites, moins nombreuses cependant que les hommes. Il y a des recluses et elles sont en nombre supérieur aux reclus. Seuls les vagants semblent se recruter presque exclusivement dans les rangs des hommes ! Numériquement, les femmes semblent l'emporter très tôt. Certaines sources attestent qu'en Égypte déjà (au IV^e^ siècle), les moniales sont deux fois plus nombreuses que les moines (anachorètes et cénobites). Depuis des siècles cette prépondérance est hors doute » (Raymond HOSTIE, *Vie et mort des ordres religieux*…, p. 16).

[41] Les « laures », dont l'origine remonte au IV^e^ siècle, à partir de l'initiative du moine Hilarion (291-371), en Palestine, consiste en un regroupement d'ermites dont les habitacles individuels, espacés les uns par rapport aux autres, sont placés le long d'une avenue (*laura*, en grec) menant droit à l'église ou à l'oratoire, de même qu'à certains espaces communs. Les moines y vivaient en solitude, tout en se retrouvant à des temps déterminés notamment pour la liturgie. De plus, ils se soumettent à la direction spirituelle d'un « abbas ». Ils préfigurent la vie érémitique groupée telle qu'elle sera fortement institutionnalisée chez les Camaldules, les Chartreux ou, plus près de nous, au sein de la Famille monastique de Bethléem, de l'Assomption de la Vierge et de saint Bruno. *Cf.* Raymond HOSTIE, *Vie et mort des ordres religieux*…, p. 56 et Rick VAN LIER, « Un nouveau monastère inauguré à Chertsey », *En son nom. Vie consacrée aujourd'hui*, vol. 67, n^o^ 3, mai-juin 2009, p. 163-167.

considéré comme un maître spirituel, appelé « *abba* », c'est-à-dire « père » – il y eut aussi des « *ammas* », des « mères » du désert –, et leur vie est réglée et maintenue à l'aide d'une Règle. C'est la naissance du cénobitisme[42].

Les cénobites sont caractérisés par le fait de vivre en commun, ce qui est littéralement exprimé par l'étymologie grecque « *koinobion* » (« *koinos* », commun, et « *bios* », vie). Ils vivent au sein de monastères – outre « *monachus* » et « *monasterium* », la terminologie latine emploie aussi le mot « *coenobita* », qui renvoie au moine ou au cénobite, et à son lieu de vie, le « *coenobium* », c'est-à-dire un monastère –, situés loin des milieux urbains, une réminiscence du mouvement désertique originel, ou sont établis près et même au cœur des cités. Leur mode de vie prône l'autarcie, partageant leur vie entre la prière et le travail (*ora et labora*[43]), même si, dans les faits, l'histoire montrera que certains monastères deviendront de hauts lieux de diffusion de la culture et des centres économiques dont bénéficieront les sociétés dans leur ensemble[44]. Il demeure toutefois que la principale vocation des moines est la vie spirituelle, entretenue par la prière, ce que d'aucuns qualifient également de « vie contemplative »[45]. Cela n'empêche pas que la vie monastique

---

42 Les textes conciliaires parlent de cette réalité de manières diverses, à commencer par la distinction posée, dans *LG* 43a, entre les « formes variées de vie solitaire ou commune [*formae vitae solitariae vel communis*] ». Ensuite, nous retrouvons les grandes catégories, dont certaines ont déjà été mentionnées, comme les instituts religieux, les ordres, les congrégations, les familles religieuses, les monastères, les communautés religieuses, etc. Enfin, la réalité cénobitique est également abordée sous l'angle de la « charité fraternelle dans la vie commune » (*PC* 12b) ou encore des « relations fraternelles » dans la vie commune (*PC* 15a), pour ne donner que ces exemples.

43 Cette expression, faussement considérée comme devise de l'Ordre bénédictin, doit son origine à un livre, écrit au XIX^e^ siècle, par un bénédictin allemand, Maurus Wolter, portant sur la vie bénédictine et résumant, en définitive, deux des aspects primordiaux du mode vie monastique. *Cf.* Marie-Benoît D. MEEUWS, « Ora et Labora : devise bénédictine ? », dans *Collectanea Cisterciensia*, vol. 54, 1992, p. 193-214.

44 Cet apport de la vie monastique à la vie de l'Église et à celle de la société est plusieurs fois souligné dans les textes de Vatican II, en particulier dans *PC* 9a, où nous lisons : « Que l'on maintienne fidèlement et que l'on fasse toujours mieux ressortir dans son véritable esprit, tant en Orient qu'en Occident, la vénérable institution de la vie monastique qui, tout au long des siècles, a si bien mérité de l'Église et de la société [ou : a acquis des mérites éclatants dans l'Église et dans la société humaine (Winling)] », ainsi que dans *AG* 40a qui souligne que les « instituts religieux, de vie contemplative et active, ont eu jusqu'ici et ont une très grande part dans l'évangélisation du monde. Leurs mérites, le saint Concile les reconnaît de grand cœur […] ».

45 En ce qui a trait à la vie spirituelle et, en particulier, à la prière au cœur du « projet des religieux » comme aime le dire Tillard (*Devant Dieu et pour le monde…*, p. 12 et surtout p. 60), notons immédiatement, avec ce dernier, que « la tradition a toujours reconnu que ce projet évangélique avait parmi ses marques distinctives une attention toute spéciale à la prière. […] Le projet religieux, poursuit-il, est toujours, quoiqu'avec des accents divers selon les charismes des fondateurs et les besoins des

puisse être qualifiée d'apostolique, au sens large du terme, dans la mesure où elle appartient à l'Église qui est foncièrement apostolique. Dans certains cas même, comme le soulignera Vatican II, sauvegardant le caractère propre de l'institution monastique, il peut être tenu pour légitime que les moines « prennent en charge quelque œuvre d'apostolat ou de charité chrétienne » (*PC* 9a) ; il en est de même pour certaines moniales qui peuvent s'adonner « par institution à des œuvres extérieures d'apostolat » (*PC* 16b). Cependant, la visée centrale de la vie religieuse monastique n'est pas l'exercice de l'apostolat au sens strict. Les moines, en particulier, ne sont pas, en raison de leur état, destinés *ipso facto* à la cléricature ni au type de ministère qui s'y rapporte. De ce point de vue, la vie monastique, tout comme l'ensemble de la vie religieuse d'ailleurs, tant féminine que masculine, possède une identité qui est d'abord laïcale. Comme le notera beaucoup plus tard le concile Vatican II, « [l]a vie religieuse laïque, qu'il s'agisse des hommes ou des femmes, constitue en soi un état complet [*statum in se completum*] de la profession des conseils évangéliques » (*PC* 10a)[46]. Il n'en demeure pas moins que dans l'histoire le monachisme se cléricalisera. Les monastères accepteront des clercs et on y formera des moines en vue de l'exercice du

---

fondations, porteur d'une inquiétude contemplative. Dans la psychologie chrétienne populaire, le religieux ou la religieuse est un homme ou une femme de la prière, d'une prière de la foi » (Jean-Marie Roger TILLARD, « Vie consacrée […] III. Sens et valeur permanente »…, col. 710 et 714). Ailleurs, le dominicain affirme que « [m]ême dans ses formes les plus tournées vers l'action elle [la vie religieuse] n'a cessé d'accorder une place centrale à ce que sa tradition appelle les "valeurs contemplatives". L'un des problèmes qui n'a cessé de la tourmenter a été la recherche d'une articulation vivante de la prière et de l'action, dans le refus de toute dichotomie. […] On comprend donc que, d'instinct, le chrétien dont nous parlons soit tenté d'associer l'image du religieux à celle de prière. Même lorsqu'on pense au membre d'un Institut immergé dans l'action. La prière individuelle et communautaire lui semble l'expression typique de la détermination foncière que nourrit la personne d'être *à* Dieu et *pour* Dieu » (*Devant Dieu et pour le monde*…, p. 24 et 70). Les textes du Concile vont dans ce même sens. D'une part, la vocation spécifique à la prière est clairement soulignée dans le cas des « instituts intégralement ordonnés à la contemplation » ou dédiés à la « vie contemplative », ainsi qu'il apparaît dans *PC* 7. Plus encore, au sujet de la « vénérable institution de la vie monastique », il est rappelé, dans *PC* 9a, que le « principal office des moines est l'humble et noble service de la divine Majesté dans le cadre du monastère » dans une vie entièrement tournée vers le « culte divin ». D'autre part, le Concile élargit la perspective en soulignant l'importance de la prière, ou plus largement de la « primauté de la vie spirituelle » (*PC* 6), pour l'ensemble des religieux dans l'Église. Sur ce même thème, nous verrons également : *LG* 44b et 46b ; *PC* 2f, 5e, 6a ; *AG* 15i, 18b, 40b ; *CD* 33b ; *SC* 95 et 98.

[46] « Dans une communauté groupant clercs et frères, les religieux-laïcs ne sont pas des semi-religieux. Au plan, fondamental, de la consécration religieuse et de l'appartenance à l'Institut ils sont exactement sur le même pied que les autres. Certes leur fonction est différente. Mais la diversité des fonctions ne fonde aucune distinction dans la nature de la vie religieuse (*cf.* VR, n° 15) » (Jean-Marie Roger TILLARD, « Les grandes lois de la rénovation… », p. 125 ; p. 149 et 157 sur la même dimension et sur la situation du clerc).

ministère presbytéral, en premier lieu pour le service interne des monastères[47]. À certaines époques et en certains lieux, comme dans le cas, au début du X^e siècle, de l'abbaye de Cluny et de ses nombreuses ramifications, un nombre croissant de moines deviendront prêtres. À l'apogée de Cluny, au début du XII^e siècle, la plupart des moines profès sont prêtres, à hauteur de 90 % environ[48].

Les moines et les moniales, nous l'aurons compris, sont tous célibataires. Il en est ainsi d'ailleurs pour tous les fidèles qui appartiennent à l'état religieux. L'intégration de couples mariés à la vie des monastères et, plus tard, dans les ordres médiévaux, est rare et leur statut exact fait l'objet de discussions parmi les spécialistes[49]. Par contre, dans l'entourage des

---

47 L'influence d'Augustin, organisant le presbyterium de son diocèse en communauté régie par une règle, laissera une empreinte durable dans l'histoire de la vie religieuse, à commencer par le monachisme. Avec l'évêque d'Hippone, nous voyons apparaître « un monachisme qui loin de fuir le presbytérat s'avère très compatible avec lui » (Jean-Claude GUY, *Histoire de la vie religieuse*..., p. 21). L'initiative d'Augustin fera grand bruit et suscitera de vives réactions. Le problème que l'on verra apparaître, et qui reviendra à maintes reprises dans l'histoire subséquente, est celui de l'identification entre vie presbytérale et vie religieuse. Dans le cas précis du diocèse d'Hippone, la question soulevée est de savoir si l'on peut « interdire à quelqu'un qui n'accepte pas les conditions de la vie monastique d'entrer dans la vie presbytérale ? » (Jean-Claude GUY, *Histoire de la vie religieuse*..., p. 21). *Cf. PC* 10b et 15c.

48 Jean-Claude GUY, *Histoire de la vie religieuse*…, p. 59. *Cf.* Raymond HOSTIE, *Vie et mort des ordres religieux*…, p. 125-127.

49 Au XII^e siècle, par exemple, l'Ordre des Chevaliers de Saint-Jacques était un ordre religieux avec des membres mariés et non mariés. Lors de sa fondation, le Pape insista sur le fait que tous sans exception appartenaient à l'Ordre, les mariés comme les autres. De même, l'Ordre de Santiago, ordre religieux hospitalier et militaire espagnol, fondé en 1170, acceptait des chevaliers mariés, qui remplaçaient le vœu de chasteté par celui de fidélité conjugale (Pierre-Roger GAUSSIN, *L'Europe des ordres et des congrégations. Des Bénédictins aux Mendiants (V^e-XVI^e siècle)*, Paris, Centre Européen de Recherches sur les Congrégations et Ordres Monastiques, 1984, p. 175-176). Thomas d'Aquin, au XIII^e siècle, en tient compte en parlant « des religieux qui vivent dans le mariage » (*Somme théologique*, II-II, q. 186, art. 4, obj. 3). Par ailleurs, il écrit à ce sujet : « Les régimes de vie où l'on use du mariage ne constituent pas, simplement et absolument parlant, des formes de vie religieuse. Ils ne le sont que d'une manière relative et pour autant qu'ils possèdent quelques-uns des éléments de l'état religieux » (q. 186, sol. 3). Et le commentateur de la *Somme* d'ajouter : « Il existait donc au temps de S. Thomas des formes de vie plus ou moins assimilées à l'état religieux dans l'opinion publique bien qu'elles n'aient pas exclu une certaine vie conjugale » (Albert RAULIN, commentaire de la q. 186, art. 4, sol. 3, note 8, dans Thomas d'AQUIN, *Somme théologique [Summa theologica]*, Paris, Cerf, t. 3 (II-II - Second volume de la deuxième Partie), 1985 / 1996, p. 1072). Sur les débats entourant le statut théologique et canonique des personnes mariées, nous verrons : Giancarlo ROCCA, « La "consacrazione" dei coniugi », dans ISTITUTO « CLARETIANUM » (dir.), *L'identità dei consacrati nella missione della Chiesa e il loro rapporto con il mondo,* Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1994, p. 375-418 ; Firmino FELTZ, *De coniugum admissione in religionem*, Romae, Pontificium Athenaeum Antonianum, Facultas iuris canonici, Dissertatio historico-canonica ad lauream in Jure Canonico, Officium Libri Catholici, 1941, 75 p. ; Eutimio SASTRE SANTOS, « Votum castitatis coniugalis, votum religiosum », *Commentarium pro religiosis et missionariis*, vol. LVIII, fasc. III, 1977, p. 246-260 (partie I) ; vol. LIX, fasc. I, 1978, p. 50-65 (partie II) ; vol. LX, 1979, p. 46-87 (partie III) ; Eutimio SASTRE SANTOS, « Matrimonio y vida religiosa », *Hildalguia [Aparte de la revista - Madrid]*, n^o 28, 1980, p. 739-754 (partie I) et n^o 29, 1980,

monastères, et parfois même dans leurs enceintes, on a vu se développer une présence laïque, constituée de personnes célibataires ou mariées, quelques fois il y a des clercs, avec des statuts divers – donnés, convers, coadjuteurs, oblats, familiers, etc. – suivant leur mode d'affiliation à la communauté monastique[50]. Par ailleurs, la tradition, s'appuyant sur une anthropologie commune et généralement partagée, a quasiment toujours estimé convenable de séparer les hommes des femmes et vice versa. Il y eut bien, dans l'histoire, des fondations parallèles, des monastères doubles et, à de rares exceptions, des monastères mixtes, mais ce type de communautés n'a, en général, pas duré[51]. Habituellement, chacun des sexes habite, prie et travaille en des lieux distincts, au sein d'institutions autonomes ou pouvant, le cas échéant, être juridiquement liées. En effet, de monastères indépendants, au point de départ, le mouvement monastique verra également fleurir des associations de

---

p. 59-79 (partie II) ; Valentino MACCA, « Coniugi religiosi », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline*,* vol. II, 1975, col. 1597-1601 ; Thaddée MATURA, « Celibato », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline*,* vol. II, 1975, col. 739-740 ; Iosephus B. FUERTES « Status matrimonialis, status religiosus ? », *Commentarium pro religiosis et missionariis*, vol. LVII, fasc. I, 1976, p. 3-38 ; Albino MARCHETTI, « Avremo religiosi sposati ? », *Rivista di vita spirituale*, vol. XXV, 1971, p. 643-646 ; Gregorio PENCO « "Il ritiro dei coniugati". Un curioso programma settecentesco di vita religiosa in comune per coniugati », *Rivista di ascetica e mistica*, vol. 14, 1969, p. 369-379 ; Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 93. 197-212. Ces titres montrent l'intérêt historique de la question. Celle-ci sera posée, à nouveau, dans le cas des communautés nouvelles plurivocationnelles contemporaines. Pour pertinente qu'elle soit, la question évoquée et, surtout, les cas recensés, ne peuvent cependant tenir lieu de règle. Ici, nous pouvons reprendre, à notre compte, les propos de Gérard Philips – sur une question différente, par ailleurs – qui affirme qu'« on n'étudie pas la règle en se basant sur les exceptions. […] L'histoire ne peut s'intéresser principalement aux cas-limites ; elle doit prêter attention en tout premier lieu à la discipline la plus largement répandue. Là se trouve la norme ; le reste ne peut être qu'une exception à la règle » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution* Lumen Gentium, Paris, Desclée, t. I, 1967, p. 256 et 267).

50 *Cf.* CENTRE EUROPÉEN DE RECHERCHES SUR LES CONGRÉGATIONS ET LES ORDRES RELIGIEUX (C.E.R.C.O.R.), *Les mouvances laïques des ordres religieux. Actes du troisième colloque international du C.E.R.C.O.R., Tournus, 17-20 juin 1992 – En collaboration avec le Centre International d'Études Romanes*, Saint-Étienne (France), Université Jean Monnet, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1996, 539 p. ; Charles de MIRAMON, *Les « donnés » au Moyen Âge. Une forme de vie religieuse laïque (v. 1180 - v. 1500)*, Paris, Cerf, coll. « Histoire », 1999, 486 p. ; André VAUCHEZ, *La spiritualité du Moyen Âge occidental. VIII^e^-XIII^e^ siècle*, Paris, Seuil, coll. « Points. Histoire », n° H184, 1994, p. 124-130, section intitulée « Des laïcs dans la vie religieuse ». *Cf. PC* 15b.

51 Sur les fondations parallèles, les monastères doubles et les ordres mixtes (Ordre de Fontevrault, Ordre des Gilbertins et l'Ordre du Saint-Sauveur), nous renvoyons à l'ouvrage de Raymond HOSTIE, *Vie et mort des ordres religieux*…, p. 16-26, ainsi qu'à l'étude de Giancarlo ANDENNA, « Uomini e donne in comunità in età medievale », dans Roberto FUSCO et Giancarlo ROCCA (dir.), *Nuove forme di vita consacrata,* Rome, Urbaniana University Press*,* coll. « Grandi opere », 2010, p. 131-139

monastères, réunis en « congrégations » fédérées[52] ou en « ordres » unifiés[53]. Le monachisme cénobitique est l'ancêtre de tous les instituts religieux qui apparaîtront par la

---

[52] Le terme « congrégation » désigne, ici, « un ensemble de monastères autonomes, regroupés en une même famille (par exemple, il existe quatorze congrégations bénédictines, elles mêmes fédérées dans l'ordre bénédictin) » (Jean WERCKMEISTER, « Congrégation (*congregatio*) », dans Jean WERCKMEISTER, *Petit dictionnaire de droit canonique,* Paris, Cerf, 1993, p. 67). *Cf. PC* 4c et 22. *Cf. Annuario pontificio per l'anno 2018*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2018, p. 1378-1386 (*Ordini*. […] 2. *Monaci*), pour les hommes, et p. 1445-1446 (*Ordini e Istituti con case autonome*), pour les femmes.

[53] Le terme « ordre », quant à lui, renvoie spécifiquement aux ordres religieux. Vatican II emploie ce terme (*ordines*) à deux reprises, dans *SC* 95 et dans *AG* 18d, avec, en surplus, deux notes infrapaginales rattachées, chacune, à *LG* 42d et *AG* 23a. Dans ce dernier cas, nous pouvons lire : « Sous le nom d'instituts sont compris les ordres [*ordines*], les congrégations, les instituts, les associations qui travaillent dans les missions ». En effet, dans la terminologie actuelle du droit, le mot « ordre » a été subsumé au profit du vocable unique et englobant d'« institut religieux » (can. 607-709). Dans les textes conciliaires, le terme « institut [*institutum*] » est récurremment employé en référence à la vie religieuse. Nous le retrouvons, par exemple, dans *LG* 44b, où l'on parle du « caractère propre des divers instituts religieux [*Institutorum religiosorum*] », ou encore dans *PC* 1a et 13e.f, où il est question des « instituts [*instituta* / *institutorum*] ». Tandis que dans *PC* 1b il est question, plus largement, de « familles religieuses [*familias religiosas*] » ainsi que de « communautés religieuses [*coetuum religiosorum*] ». Par ailleurs, il est encore courant et tout à fait légitime de parler d'ordres religieux, mais dans certains cas seulement. Traditionnellement, c'est-à-dire avant le *Code* de 1983, les ordres se répartissaient « en ordres de chanoines réguliers, tels les Prémontrés ; – en ordres monastiques dont les membres vivent réunis dans un monastère, tels les Cisterciens ; – en ordre de clercs réguliers, comme les Jésuites. Les membres des ordres religieux sont appelés réguliers » (Raoul NAZ, « Ordre religieux », dans Raoul NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique,* Paris, Letouzey et Ané, t. VI, 1957, col. 1166-1167). Selon le *Code* de 1917 (can. 488 § 2), les ordres se distinguaient des congrégations religieuses par le fait qu'on y professe des vœux « solennels » plutôt que des vœux « simples ». Les vœux solennels, – ou la profession solennelle – comportaient des obligations plus strictes au regard de la pauvreté, c'est-à-dire qu'ils impliquaient le renoncement total des biens, et des conséquences plus graves dans l'éventualité d'un mariage contracté après la profession définitive, c'est-à-dire que ce mariage était considéré invalide et non seulement illicite comme dans les cas des congrégations à vœux simples. La notion de profession solennelle est employée dans les textes de Vatican II, comme dans *SC* 95, par exemple, qui parle des « profès solennels [*solemniter professi*] ». Tandis que dans le *Code* actuel, la distinction entre les vœux solennels et simples apparaît à une seule reprise, au canon 1192 § 2, mais sans qu'il ne soit précisé en quoi cela consiste. Il faut, pour cela, se rapporter au droit propre des instituts religieux qui ont historiquement le statut d'Ordre. La distinction fondamentale du *Code* de 1983 est désormais celle qui est faite entre vœux publics et privés (can. 1192 § 1). Sur le plan de la pauvreté, une réminiscence de la législation ancienne demeure présente au canon 668 § 4 et 5, où l'on distingue entre les instituts où les membres doivent renoncer totalement à leurs biens – les ordres, suivant leur droit propre – et ceux où les membres n'y sont pas obligés mais le peuvent soit partiellement soit totalement – les congrégations, suivant leur droit propre ; l'ancien droit interdisait cette renonciation aux membres des congrégations religieuses, c'est-à-dire aux profès de vœux simples, mais *PC* 13d abolit cette interdiction –. En ce qui concerne le mariage, la profession solennelle, ou plus exactement tout « vœu public perpétuel de chasteté », constitue un empêchement dirimant au mariage (can. 1088). *Cf.* José Tomás MARTÍN DE AGAR, commentaire du can. 1192, dans *Code de droit canonique. Bilingue et annoté [Codex Juris Canonici (1983). Français & latin]*, Montréal, Wilson & Lafleur, coll. « Collection Gratianus Series », Ernest CAPARROS et Hélène AUBÉ (dir.), 3e édition révisée, corrigée et mise à jour de la 6e édition en langue espagnole, enrichie de concordances avec le *Code des canons des Églises orientales*, deuxième tirage révisé (2009), troisième tirage mars 2011, p. 1044-1045 et Tomás RINCÓN, commentaire du can. 668, dans *Code de droit canonique. Bilingue et annoté*…, p. 602-603 ; R. SOULARD, « Consultation canonique », *Vie consacrée*, no 5, 1989, p. 323.

suite. Tous les moines, et toutes les moniales, appartiennent à la vie religieuse et sont incorporés à l'état religieux *stricto sensu*. En contrepartie, tous les religieux-ses ne sont pas nécessairement moines ou moniales.

Pour terminer, ajoutons que les catégories de l'anachorétisme et du cénobitisme ne forment pas toujours des pôles opposés. Certaines formes de vie monastique vont combiner les deux éléments en adoptant une vie semi-érémitique. C'est le cas, par exemple, de l'Ordre des Camaldules et de l'Ordre des Chartreux[54], au XI^e^ siècle, dans une certaine mesure de l'Ordre du Carmel[55], aux XII^e^ et XIII^e^ siècles, ou, plus près de nous, de la Famille monastique de Bethléem, de l'Assomption de la Vierge et de saint Bruno[56], qui a vu le jour en 1950. En somme, les deux grandes formes de vie monastique présentées ci-dessus constituent, selon les mots de Jean-Claude Guy, la « matrice de tout ce qui se fera par la suite. […] les autres formes […] ne sont jamais qu'une certaine façon de combiner ces deux modèles[57] ». Plus encore, toujours selon Guy, « toutes les formes postérieures de la vie religieuse se sont référées comme à leur source à ce premier jaillissement de la vie religieuse[58] ».

1.2.3 L'émergence de la vie apostolique

Ce qui vient d'être dit vaut tout particulièrement pour les formes de vie religieuse qui naîtront durant les siècles s'approchant du Bas Moyen Âge. La dimension contemplative de la vie religieuse, avec des éléments caractéristiques du régime monastique, continuera à subsister au sein des ordres médiévaux. À la différence qu'à cette dimension essentielle du

---

54 *Cf. Annuario pontificio per l'anno 2018*…, p. 1382 et 1385 (Ordini Monaci).

55 *Cf. Annuario pontificio per l'anno 2018*…, p. 1388 (Ordini Mendicanti).

56 *Cf. Annuario pontificio per l'anno 2018*…, p. 1642 (Altri istituti di vita consacrata).

57 Jean-Claude GUY, *Histoire de la vie religieuse*…, p. 16.

58 Jean-Claude GUY, *Histoire de la vie religieuse*…, p. 10.

projet religieux s'additionnera, ou plutôt que de celle-ci surgira, une dimension nouvelle et complémentaire : l'apostolat[59].

Certes, l'apostolat n'a jamais été étranger à la vie monastique, nous l'avons vu, mais nous parlons ici d'un apostolat actif et reconnu *per se* par l'Église. « Longtemps, écrit Congar, il y a eu opposition à l'activité pastorale des moines – eux-mêmes cherchaient à l'assumer –, bien qu'on admît, au titre de la *peregrinatio*, leurs entreprises lointaines en pays païens[60] ». Avec l'apparition des ordres canoniaux et des ordres mendiants, sans oublier les ordres militaires et de chevaliers, les ordres voués au rachat des chrétiens, les ordres hospitaliers, les ordres qui exercent des services d'utilité publique[61] – réalités diverses qui seront généralement classées sous la bannière canoniale ou mendiante – ou encore les béguinages[62], la vie apostolique (*vita apostolica*) entrera peu à peu « dans le statut même de

---

59 Dans les textes de Vatican II, il est question des « instituts voués à la vie apostolique » (*PC* 8, sous-titre), de la « vie apostolique [*vitam apostolicam*] » (*PC* 9b), de même que des « instituts religieux, de vie (…) active [*Instituta religiosa, vitae* (…) *activae*] » (*AG* 40a).

60 Yves CONGAR, « La vie religieuse vue dans l'Église selon Vatican II », *Vie consacrée*, vol. 43, nº 2, mars-avril 1971, p. 71. Nous sommes en présence d'un monachisme pérégrinant et missionnaire, correspondant « à l'idéal ascétique de la *peregrinatio propter Deum* », pèlerinage pour Dieu qui se transformera en voyage missionnaire (Bernard HOURS, *Histoire des ordres religieux*…, p. 13).

61 À propos de ces différentes réalités, nous verrons Raymond HOSTIE, *Vie et mort des ordres religieux*…, p. 99-161 et Jean-Claude GUY, *Histoire de la vie religieuse*..., p. 73-94.

62 « L'expérience des Béguines est originale. En Europe du Nord, aux 13e et 14e siècles, elles furent très nombreuses. Ce sont des femmes laïques, qui vivent en ville dans des sortes de coopératives d'habitation. Chacune garde son autonomie personnelle et financière, gagne sa vie par un travail artisanal (leurs broderies étaient réputées), mais elles prient ensemble et elles sont engagées auprès des pauvres et malades. Elles témoignent d'une quête spirituelle intense, où la Parole de Dieu est centrale, lue dans la langue locale et approfondie dans l'étude, la méditation et le partage. Elles font une promesse, mais temporaire. Voici un nouveau genre : des femmes qui ressemblent à des religieuses, mais sont indépendantes et non cloîtrées. Elles développent des liens privilégiés avec les ordres mendiants. […]. Elles suscitent le soupçon et finalement la répression de la part des autorités ecclésiales, qui ne comprennent pas ou n'acceptent pas ce nouveau style. Il sera repris au 20e siècle, en partie, par les instituts séculiers, mais quelques béguinages ont survécu jusqu'à maintenant » (Daniel CADRIN, « Laïques associés : un héritage à explorer », *En son nom. Vie consacrée aujourd'hui*, vol. 65, nº 4, septembre-octobre 2007, p. 224). Il exista également des communautés masculines du même type dont les membres étaient appelés « béguins » ou encore « bégards » *Cf.* Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 207-208 et 211 ; Silvana PANCIERA, *Les Béguines*, Namur, Fidélité, coll. « Que penser de... », nº 75, 2009, p. 32-34. Le dernier témoin de la vie béguinale fut la belge Marcella Pattyn, décédée en 2013. *Cf.* Claire LESEGRETAIN, « La dernière béguine au monde est morte à Courtrai », *La Croix*, 18 avril 2013, site internet du journal *La Croix*, https://www.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Actualite/Carnet/La-derniere-beguine-au-monde-est-morte-a-Courtrai-2013-04-15-942771 (consulté le 3 janvier 2019).

la vie religieuse[63] ». En même temps, il y a aura débat sur ce sujet précis. Peut-on considérer comme d'authentiques religieux ces hommes – on ne considère pas vraiment les femmes, sujettes au cloître, mis à part les béguines, mais qui ont un statut à part – qui mènent une vie différente de celle préconisée par les moines ? Peut-on encore parler, dans leur cas, d'un authentique « état de perfection »[64] ?

Nous laissons de côté ces disputes pour nous contenter de souligner que le spectre de la vie religieuse va s'élargir. Désormais, il y a aura dans l'Église des religieux apostoliques qui allieront vie active et vie contemplative (*vita mixta*). Vatican II distinguera, à ce propos, entre la « vie monastique et la vie conventuelle » (*PC* 9, sous-titre ; *cf*. *SC* 57 et 95). Dans le premier cas, lit-on dans *PC* 9a, « [l]e principal office des moines est l'humble et noble service de la divine Majesté dans le cadre du monastère, soit qu'ils se consacrent entièrement dans une vie cachée au culte divin, soit que légitimement ils prennent en

---

63 Yves CONGAR, « La vie religieuse vue dans l'Église selon Vatican II »…, p. 71. Sur le développement de la vie religieuse comme *vita apostolica*, nous verrons, Marie-Humbert VICAIRE, *L'imitation des apôtres. Moines, chanoines et mendiants (IV^e^-XIII^e^ siècles)*, Paris, Cerf, coll. « Tradition et spiritualité », 1963, 90 p. ; Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 176-193 ; Marie-Dominique CHENU, « Moines, clercs, laïcs. Au carrefour de la vie évangélique », dans Marie-Dominique CHENU, *La théologie au douzième siècle,* Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Études de philosophie médiévale », 1957, p. 225-251 ; Eutimio SASTRE SANTOS, « Some Suggestions on the Concept of "Vita Apostolica" », *Commentarium pro religiosis et missionariis*, vol. LXVII, fasc. IV, 1986, p. 387-393 ; Karl Suso FRANK, « Perfection chrétienne. […] III. Moyen Âge »…, col. 1121-1123. Avec justesse, Tillard note à propos de l'expression « vie apostolique » que celle-ci, « par un très significatif glissement d'accent, […] est devenue presque synonyme d'apostolat. Au temps de Dominique, elle désignait encore la vie à l'exemple de la communauté décrite dans les Actes des Apôtres : vie soudée dans la communion fraternelle par le partage des biens, l'écoute de la Parole de Dieu et l'Eucharistie, annonçant la Bonne Nouvelle à la fois par le témoignage du "voyez comme ils s'aiment" et par la prédication appuyée sur des gestes de miséricorde et de bienveillance. Lorsque les congrégations modernes parlent de "vie apostolique" dans leur charte religieuse, elles pensent uniquement à l'orientation de toute la vie vers "l'action à mener au nom du Christ" » (Jean-Marie Roger TILLARD, « Une longue histoire »…, p. 27).

64 Cette question, pouvant sembler théorique, a eu des répercussions éminemment pratiques, particulièrement sur le plan de la reconnaissance par l'Église d'une nouvelle forme de vie religieuse. Elle touchait aux rapports entre le clergé séculier – les évêques et les curés – et les ordres naissants où se trouvaient également des clercs prétendant exercer légitimement le « ministère des âmes ». La question touchait aussi à la sainteté ou à la perfection des états (*status perfectionis*), plus élevée dans un cas que dans l'autre. Enfin, le débat toucha également aux rapports comparés entre la vie contemplative (*vita contemplativa*) et la vie active (*vita activa*), débat qui culminera dans l'établissement d'une forme de vie religieuse qui alliera ces deux aspects (*vita mixta*). Thomas d'Aquin, parmi d'autres, fut intimement et brillamment impliqué dans la théorisation et la résolution de ces questions. *Cf.* Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, II-II, q. 179-189; Laurent-Marie POCQUET DU HAUT-JUSSÉ, *La vie religieuse d'après saint Thomas d'Aquin*, Paris, Pierre Téqui, coll. « Croire et savoir », n^o^ 31, 2000, 219 p. ; A. FONCK, « Perfection chrétienne », dans A. VACANT, E. MAGENOT et É. AMANN (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique,* Paris, Letouzey et Ané, t. XII (1), 1933, col. 1245 ; Karl Suso FRANK, « Perfection chrétienne. […] III. Moyen Âge »…, col. 1125-1128.

charge quelque œuvre d'apostolat ou de charité chrétienne ». L'exercice d'une activité apostolique n'est donc pas interdit aux moines, mais la réalisation d'éventuelles tâches s'inscrivant dans cette ligne ne doit pas se faire au détriment de la sauvegarde du « caractère propre [*indoles propriae*] » (*PC* 9a) de l'institution monastique (*cf. PC* 16b). La vie conventuelle, quant à elle, renvoie aux « sociétés religieuses [*religiones*] qui, de par leur règle ou leur institution, associent intimement la vie apostolique à l'office choral et aux observances monastiques » (*PC* 9b).

Nous insérons ici une note explicative au sujet des deux grandes catégories de religieux qui ont fait irruption au Moyen Âge et qui associent intimement la *vita contemplativa* à la *vita activa* ou *apostolica* : les Ordres canoniaux (1.2.3.1) et les Ordres mendiants ou conventuels (1.2.3.2). Par la suite, nous présenterons les ordres de clercs réguliers qui apparaîtront, quant à eux, à la Renaissance (1.2.3.3).

1.2.3.1 LES ORDRES CANONIAUX

Les chanoines réguliers (*canonici regulares*)[65] – à distinguer des chanoines séculiers rattachés à une Église diocésaine (chapitre collégial ou cathédral)[66] –, comme l'Ordre des chanoines réguliers de Prémontré, fondé en 1120, ne sont ni moines ni conventuels *stricto sensu*. Ils demeurent proches du monde monastique, avec un régime abbatial (abbé, prieur, prévôt, etc.), la profession *in situ* et un vœu de stabilité de lieu (*stabilitas loci*) ; ils respectent les séquences de la liturgie des heures ou de l'office divin, portent un habit distinctif et habitent au sein d'un monastère (abbaye ou prieuré) pourvu d'une clôture d'où les chanoines sortent mais dont l'entrée est normalement proscrite aux personnes de l'extérieur. S'inscrivant dans le sillage de la réforme grégorienne du XI^e^ siècle, lequel se préoccupa grandement de la rénovation du clergé, le mouvement canonial s'inspire de

---

65 « Le mot latin *canonicus* qui les caractérise […] signifie étymologiquement l'"homme soumis à une règle" (*kanon* : règle en grec) » (Sophie HASQUENOPH, *Histoire des ordres et congrégations religieuses*…, p. 35). Dans les textes conciliaires, à une seule reprise il est fait mention explicitement des chanoines, dans *SC* 95a, où il est traité des « ordres de chanoines [*Ordines Canonicorum*] ». *Cf. Annuario pontificio per l'anno 2018*…, p. 1375-1378 (*Ordini. I. Canonici Regolari*).

66 Dans les textes de Vatican II, il en est nominalement question, par exemple, dans *SC* 95b, qui traite des « Chapitres de cathédrales ou de collégiales [*Capitula cathedralia vel collegialia*] ».

l'initiative lointaine d'Augustin d'Hippone, qui constitua son clergé en communauté, et en adopte la Règle[67]. Composés de clercs (prêtres et autres ministres de rang inférieur) ainsi que de religieux laïques (convers)[68], les ordres canoniaux sont principalement urbains, ils ne prônent plus la séparation stricte du monde, à l'instar des moines, mais privilégient plutôt une certaine insertion dans le monde, insertion qui a pour motif principal l'exercice du ministère presbytéral : charge d'âme autour des abbayes ou dans des paroisses, enseignement, prédication, etc.[69] Il est également à noter que les chanoines ont leur pendant féminin, les chanoinesses régulières, qui sont parfois rattachées à un ordre masculin, comme dans le cas des chanoinesses régulières de l'Ordre de Prémontré[70]. Les chanoinesses mènent une vie contemplative comme les moniales, mais, en même temps, s'en distinguent en jouant « un rôle actif en matière d'enseignement, de soins médicaux et de charité[71] », dans le respect régulé du cadre claustral.

1.2.3.2 LES ORDRES MENDIANTS OU CONVENTUELS

L'évolution de la vie religieuse, des moines aux chanoines, va connaître un développement supplémentaire avec l'apparition, au XIII^e^ siècle, des ordres mendiants ou conventuels[72].

---

67 *Cf.* Jean-Claude GUY, *Histoire de la vie religieuse*..., p. 20-22. Raymond Hostie précise que la première organisation en ordre effectivement reconnu ne prend forme qu'en l'an 1059, moment où le synode du Latran exige que les chanoines réguliers renoncent à leurs biens et prononcent des vœux selon la règle de saint Augustin. Les chanoines réguliers obtiennent à cet instant les mêmes droits et privilèges que les moines (Raymond HOSTIE, *Vie et mort des ordres religieux*…, p. 99-101).

68 Sur place du « sacerdoce » dans la vie canoniale au Moyen Âge, nous verrons Karl Suso FRANK, « Perfection chrétienne. […] III. Moyen Âge »…, col. 1121-1123. *Cf. PC* 15c, sur les instituts ou monastères d'hommes qui ne sont pas purement laïques et qui peuvent « accepter des clercs et des laïcs, au même titre, avec les mêmes droits et les mêmes obligations, étant sauf ce qui découle des ordres sacrés ». Nous pouvons voir dans le présent cas une autre acception du terme « mixte », désignant un institut composé de clercs et de laïques.

69 *Cf.* Jean-Claude GUY, *Histoire de la vie religieuse*..., p. 73-76 ; Raymond HOSTIE, *Vie et mort des ordres religieux*…, p. 99-128. *Cf. CD* 35, 1a.

70 *Cf. Annuario pontificio per l'anno 2018*…, p. 1446.

71 Sophie HASQUENOPH, *Histoire des ordres et congrégations religieuses*…, p. 490-491. Sur la distinction entre les moniales et les chanoinesses, nous verrons Jacques DUBOIS, *Les ordres monastiques*…, p. 27. *Cf. PC* 16b, sur la clôture et les « œuvres extérieures d'apostolat ».

72 *Cf.* Raymond HOSTIE, *Vie et mort des ordres religieux*…, p. 129-161. Sur le contexte social, politique et économique marquant la naissance des ordres mendiants, nous verrons Cyprien D'ALGER, « Ordres mendiants », dans Raoul NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique*, Paris, Letouzey et Ané, t. VI, 1957, col. 1156-1163, ainsi que Henri MAISONNEUVE, « Mendiants (Ordres) », dans Gabriel

On les appelle ainsi principalement en raison de leur mode de subsistance économique, la mendicité, ainsi que de leur mode de vie commune menée au sein d'un couvent, « *conventus* », terme qui renvoie à l'idée de réunion, de convocation ou de rencontre. En effet, les mendiants, comme ceux de l'Ordre des Prêcheurs – ordre approuvé en 1216 et que nous rapportons ici comme modèle pour illustrer notre propos, tout en notant qu'il existe une diversité d'ordres mendiants (Franciscains, Carmes, Servites, Augustins, etc.) qui ont chacun leur spécificité[73] –, ne vivent plus au sein de monastères, mis à part les membres appartenant aux branches féminines contemplatives souvent rattachées aux ordres masculins et qui constituent, dans ce cas, de véritables moniales[74].

Par rapport aux modèles précédents, les mendiants empruntent et innovent tout à la fois. Les ordres conventuels, comme chez les Dominicains, dans l'exemple présent, conservent l'office choral[75], les observances régulières, un habit distinctif et ils maintiennent un cloître. Celui-ci, tout en séparant momentanément les religieux du monde extérieur, a pour but de leur permettre de se ressourcer dans le silence, la prière et l'étude, afin de redonner au monde le fruit de leur contemplation : « *contemplata aliis tradere* », écrivait Thomas d'Aquin[76]. C'est assurément là leur spécificité, avec une percée encore plus grande que dans le cas des chanoines. Les mendiants, écrit Hostie, « sont les premiers à introduire, comme sens de leur vie en commun, la collaboration en vue de l'apostolat. […] Les mendiants sont foncièrement missionnaires. [...] Dès lors, une des caractéristiques du monachisme – la *stabilitas loci* – ne peut plus être retenue. L'apostolat suppose la mobilité […]. Dorénavant, les membres qui demandent leur admission ne se lient plus à telle ou telle

---

JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 8, 1979, col. 1158-1173.

73 *Cf. Annuario pontificio per l'anno 2018*…, p. 1386-1390 (Ordini Mendicanti).

74 *Cf. Annuario pontificio per l'anno 2018*…, p. 1445-1446 (Ordini e Istituti con case autonome).

75 *Cf. SC* 95.

76 La phrase complète est : « En effet, il est plus beau d'éclairer que de briller seulement ; de même est-il plus beau de transmettre aux autres ce qu'on a contemplé [*ita majus est contemplata alliis tradere*] que de contempler seulement » (Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, II-II, q. 188, art. 6, rép.). Il est intéressant de noter que cette phrase prend place dans le corpus de la *Somme* (II-II, q. 179-189) où est pris en compte l'état religieux, dans l'ensemble de la vie humaine, et en tant qu'état de perfection comparé, sous divers angles, à l'« état épiscopal » et aux « curés » ou encore à l'« état monastique ». Nous y avons fait allusion plus haut. *Cf. PC* 5e et 6.

entité géographique située, mais bien à l'ordre lui-même[77] ». Le régime abbatial est abandonné au profit d'un modèle de gouvernance démocratique, dirigé par un maître, des prieurs ou des ministres élus, au sein d'un ordre unique constitué de provinces réparties à travers le monde. Outre les membres masculins, portant communément le nom de « frères [*fratrum*] »[78] – appellation d'usage qui comprend les religieux clercs et les religieux laïques (convers, coopérateurs, auxiliaires, coadjuteurs[79]) ; en ce sens précis, on peut parler d'ordre « mixte »[80] – et constituant le premier Ordre, les ordres mendiants comprennent également des membres féminins, les moniales, constituant le second Ordre, ainsi qu'un Tiers Ordre, composé de membres laïques[81]. Bref, l'originalité des ordres médiévaux, chanoines et mendiants, se résume par la *vita mixta*, conjuguant contemplation et action, avec une insistance de plus en plus prononcée pour le travail apostolique.

1.2.3.3 LES ORDRES DE CLERCS RÉGULIERS

Pendant près de trois siècles, la vie religieuse évoluera dans les paramètres définis précédemment. En effet, le quatrième concile de Latran, en 1215, devant le foisonnement des fondations aussi nouvelles qu'éparses, promulgue un décret interdisant de créer des ordres nouveaux. Il oblige les ordres existants à adopter l'une des règles reconnues par l'Église, comme la Règle dite de saint Augustin (*Regula Augustini*) que les Prêcheurs adopteront en s'inspirant de l'ordre prémontré. De plus, il devient obligatoire de soumettre

---

77 Raymond HOSTIE, *Vie et mort des ordres religieux*…, p. 143-144.

78 *Cf.* ORDRE DES PRÊCHEURS, *Livre des Constitutions et Ordinations des Frères de l'Ordre des Prêcheurs [Liber constitutionum et ordinationum Fratrum Ordinis Praedicatorum]*, Curie généralice de l'Ordre des Prêcheurs, Rome, Sainte-Sabine, 2011, 601 p.

79 *Cf. PC* 15b.

80 *Cf. PC* 15c ; *CIC* can. 588 ; *VC* 61.

81 *Cf.* L.-E. GHESQUIÈRES, « Tiers Ordre séculier », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 14, 1996, col. 1247-1249 ; Emanuele BOAGA, « Tiers ordres séculiers », Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. XV, 1991, col. 946-960 ; COLLECTIF, *Les fraternités laïques dominicaines*, livret de présentation réalisé par des frères et des laïcs dominicains de la Province de France, Paris, juillet 2005, 316 p.; Henri DE LONGCHAMP, « La famille dominicaine », *Cahiers de spiritualité ignatienne [Laïques et personnes consacrées. Quel arrimage ? Actes du Colloque 2004]*, vol. XXIX, nº 113, mai-août 2005, p. 109-113 ; France SAUVAGEAU, « La famille du Carmel », *Cahiers de spiritualité ignatienne [Laïques et personnes consacrées. Quel arrimage ? Actes du Colloque 2004]*, vol. XXIX, nº 113, mai-août 2005, p. 91-97.

les constitutions définitives à l'approbation du pape. Quelques années plus tard, le concile de Lyon, en 1274, ira jusqu'à supprimer les ordres qui n'ont pas demandé ou obtenu l'approbation pontificale[82].

Les choses changeront à partir du XVI^e^ siècle. Sous l'effet combiné de la Réforme protestante, du concile de Trente et de la Contre-Réforme, et, enfin, de la ferveur missionnaire de l'Église qui se traduira, notamment, dans la grande lancée des missions extraeuropéennes, un nouveau style de vie religieuse va voir le jour : les ordres de clercs réguliers[83]. Le modèle type en est la Compagnie de Jésus, approuvée en 1540, et dont nombre de fondations ultérieures – même si celles-ci ne sont pas toujours des instituts de type religieux à l'origine – vont s'inspirer tant spirituellement que constitutionnellement. Avec celle-ci et sous l'influence de cette dernière, la « "vie religieuse" […], écrit Tillard, est entrée de plain-pied dans le registre de la Mission. Dorénavant, elle existe aussi en fonction de celle-ci, sans que sa dimension spirituelle d'adoration en souffre. C'est un tournant[84] ». Jean Beyer, pour sa part, parle de manière plus générale des « instituts de pleine mobilité apostolique[85] », ce qui exprime bien le propos central des fondations de ce type. Le primat y est accordé à l'apostolat, le reste y est subordonné. D'une certaine manière, l'évolution de la vie religieuse, sans annihiler les formes antérieures, mais plutôt en s'ajoutant à elles, va connaître un graduel processus de « démonastification » et de

---

82 Raymond HOSTIE, *Vie et mort des ordres religieux*…, p. 163-164 ; Sophie HASQUENOPH, *Histoire des ordres et congrégations religieuses*…, p. 23. *Cf. PC* 19, 21, 22 ; *AG* 18c ; *UR* 6b.

83 Outre les Jésuites, que nous donnons en exemple, il faut aussi compter parmi les ordres de clercs réguliers l'Ordre des Théatins (appr. 1524) et celui des Barnabites (appr. 1533), tous deux fondés avant les Jésuites, ainsi que l'Ordre des Somasques (appr. 1540), l'Ordre des Camilliens (appr. 1586), l'Ordre des Carracolins (appr. 1588), l'Ordre des Clercs réguliers de la Mère de Dieu (appr. 1595) et l'Ordre des Scolopes ou Piaristes (appr. 1621). L'ensemble de ces ordres de droit pontifical font partie de la liste que nous retrouvons dans l'*Annuario pontificio per l'anno 2018*…, p. 1390-1392. Sur l'histoire du développement des ordres de clercs réguliers, ainsi que du contexte social dans lequel ils émergent, nous renvoyons à Raymond HOSTIE, *Vie et mort des ordres religieux*…, p. 165-189 ; Jean-Claude GUY, *Histoire de la vie religieuse*..., p. 100-106 ; Michel DORTEL-CLAUDOT, « Vie consacrée. […] « II. Période moderne et contemporaine », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, vol. XVI, 1994, col. 667-670. Dans les textes conciliaires, il n'est pas fait explicitement mention des clercs dits réguliers. Quoiqu'une mention est faite des « réguliers [*Regularium*] » dans *SC* 95 et que nous la retrouvons dans la traduction française de *AA* 25a. De façon générale, leur réalité est touchée par ce qui est dit des « instituts de clercs [*instituta* (…) *clericalia*] » voués aux diverses œuvres d'apostolat (*PC* 8a).

84 Jean-Marie Roger TILLARD, « Une longue histoire »…, p. 25. *Cf. PC* 8c.

85 Jean BEYER, *Le droit de la vie consacrée*…, vol. I, p. 15.

« déconventualisation », pour reprendre les expressions néologiques de Jean-Claude Guy qui, par ailleurs, souligne aussi l'existence de continuités profondes et essentielles dans ce qui constitue toujours la « vie religieuse », fût-ce sous des formes différentes[86]. Pour revenir au modèle jésuite, d'un point de vue comparatif, les dominicains Guy Bédouelle et Alain Quilici écrivent :

> Dans les Constitutions de la Compagnie, il est clairement et souvent dit que rien ne doit faire urgence à la mission. Ce qui, chez les mendiants, fait partie intégrante de la vie (comme le port de l'habit, les austérités, l'office choral, les chapitres, les élections) apparaît dans les Constitutions de la Compagnie comme des moyens auxquels il faut renoncer s'ils doivent gêner la mission (CSJ 8). La doctrine de la « fin de la Compagnie » et des moyens au service de cette fin, convient parfaitement quand il s'agit de ce qui doit toujours rester prioritaire pour le fils de saint Ignace : la mission (*cf.* CSJ 586 […])[87].

Les membres de ce type d'ordres, comme leur nom l'indique, sont majoritairement des clercs, mais peuvent également comprendre des religieux laïques. Ils ne mendient pas, mais vivent d'aumônes librement offertes. Ils ne récitent pas l'office au chœur, mais introduisent plutôt l'oraison individuelle à des moments déterminés de la journée et sont tenus, à titre de clercs, à la récitation, également privée, du bréviaire romain[88]. Ils gardent l'habit sacerdotal en vogue et ne revêtent pas d'habit religieux distinctif. Enfin, leur mode de gouvernement, tout en reprenant, à quelques nuances près, les structures mises en place par les mendiants, insiste d'une manière particulière sur l'obéissance – ce qui vaut, au demeurant, pour l'ensemble des religieux – qui prend son principal sens comme moyen fonctionnel soumis aux impératifs de la mission[89].

1.2.4 Le déploiement de la vie apostolique

Toujours dans la veine du déploiement de la vie apostolique avec, en correspondance, l'adaptation de la vie religieuse en fonction des milieux sociaux où la mission doit être

---

86 Jean-Claude GUY, *Histoire de la vie religieuse*…, p. 10.

87 Guy BÉDOUELLE et Alain QUILICI, *Les frères prêcheurs autrement dits Dominicains*, Paris, Le Sarment / Fayard, coll. « Des chrétiens / D'âge en âge », 1997, p. 117.

88 *Cf. SC* 96 et 99a.

89 Raymond HOSTIE, *Vie et mort des ordres religieux*…, p. 169. 181-185. *Cf. PC* 14.

exercée, ladite « vie religieuse » va connaître des métamorphoses. Celles-ci toucheront, dans certains cas, aux cadres canoniques usuels de la vie religieuse en regard desquels s'opère une distanciation, tandis que dans d'autres cas, nous assistons à l'émergence de formes de vie chrétienne apparentées à la vie religieuse, mais qui ne se résoudront pas à s'identifier totalement à elle – même si, parmi ces cas, il en est qui seront contraints d'entrer dans les cadres établis. Également, il existe des différences entre les fondations masculines et celles qui sont constituées de femmes. Trois types de fondations sont ici visés : les sociétés de vie apostolique (1.2.4.1), les congrégations religieuses à vœux simples (1.2.4.2) et les instituts séculiers (1.2.4.3). Dans les premier et troisième cas, nous parlons de vie religieuse *lato sensu*, tandis que dans le second cas il s'agit de vie religieuse *stricto sensu*. Le développement de ces formes ne suit pas nécessairement l'ordre de la succession chronologique. On en situe cependant les débuts au XVI[e] siècle et leur développement se poursuivra au cours des siècles suivants. Il y a parfois synchronicité entre les phénomènes, ce qui n'est pas étranger au fait que les instigateurs de ces formes nouvelles partagent un même espace temporel et géographique. D'autres fois, des débuts prometteurs connaîtront des fins abruptes et il faudra attendre une longue période pour que certaines de ces intuitions originelles ressurgissent et donnent naissance à des institutions canoniques reconnues. Nos explications à propos de ces trois formes nous conduiront aux portes du concile Vatican II, qui est l'aboutissement annoncé de notre itinéraire.

1.2.4.1 LES SOCIÉTÉS DE VIE COMMUNE SANS VŒUX

Nous débutons avec les « sociétés de vie commune sans vœux », comme elles étaient nommées dans le *Code* de 1917[90], de même que dans les textes du concile Vatican II[91], et

---

90 Le Titre XVII du *CIC*/1917 s'énonce ainsi : *Les sociétés d'hommes ou de femmes vivant en commun sans vœux*, et comprend les canons 673 à 681. Dans le canon 673, nous lisons : « § 1. La société qu'elle soit d'hommes ou de femmes, dans laquelle les membres imitent [*imitantur*] la manière de vivre des religieux, pratiquant la vie en commun sous la direction de supérieurs selon des constitutions approuvées, mais sans être liés par les trois vœux publics habituels, n'est pas une religion [*religio*] proprement dite et ses membres ne peuvent être dit religieux [*religiosorum*] au sens propre. § 2. Cette société est cléricale ou laïque, de droit pontifical ou diocésain, selon les can. 488, nn. 3, 4 » – traduction française tirée du site http://catho.org/9.php?d=bos#c1 (consulté le 3 janvier 2019).

91 Vatican II continue à employer l'expression nominale « sociétés de vie commune sans vœux [*societatum vitae communis sine votis*] » (*PC* 1d).

qui, dans le *Code* de 1983, sont appelées « sociétés de vie apostolique »[92]. Historiquement, les sociétés prennent racine dans le contexte du renouveau postconciliaire faisant suite au concile de Trente (1545-1563), pour ne nous en tenir qu'aux facteurs proprement religieux, auxquels il conviendrait, sans aucun doute, d'ajouter les facteurs d'ordre social, économique, politique, etc. D'une part, en réaction à la critique protestante des vœux monastiques[93] ainsi qu'à un certain état de délabrement de la vie religieuse, le Concile prône un redressement doctrinal et une mise au pas disciplinaire qui marqueront la vie des ordres anciens tout comme les formes nouvelles de vie religieuse qui tenteront de naître[94]. D'autre part, « la réforme de l'état clérical avait été un des grands objectifs de Trente, et cela commence à entrer dans les faits au 17e siècle[95] ».

---

92 Le *CIC*/1983, dans la troisième partie du livre II (*Le Peuple de Dieu*), traite, ensemble, des instituts de vie consacrée et de sociétés de vie apostolique (can. 573-730). Les sociétés de vie apostolique se voient cependant réserver une section à part (Section II, can. 731-746), faisant suite à celle qui traite des instituts de vie consacrée (can. 573-730), à savoir les instituts religieux (can. 607-709) et les instituts séculiers (can. 710-730). Le canon 731 présente les sociétés de la manière suivante : « § 1. Aux côtés [*accedunt*] des instituts de vie consacrée prennent place les sociétés de vie apostolique, dont les membres, sans les vœux religieux, poursuivent la fin apostolique propre de leur société et, menant la vie fraternelle en commun tendent, selon leur mode de vie propre, à la perfection de la charité par l'observation des constitutions. § 2. Il y a parmi elles des sociétés dont les membres assument les conseils évangéliques par un certain lien défini par les constitutions ».

93 Sur ce thème et sur cette période, nous verrons les ouvrages suivants : Martin LUTHER, « Jugement de Martin Luther sur les vœux monastiques » (1521), dans Marc LIENHARD et Matthieu ARNOLD (dir.), *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1999, p. 883-1033 + « Notice », par Matthieu ARNOLD, p. 1488-1503 ; René H. ESNAULT, *Luther et le monachisme aujourd'hui…,* 230 p. Marc LIENHARD, « Luther, Martin, 1438-1546 », dans Jean-Yves LACOSTE (Dir.), *Dictionnaire critique de théologie* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 816-821 ; Marc LIENHARD, « Luther et le monachisme », *Foi et Vie*, vol. LXXXXIII, nº 2, avril 1994, p. 9-28 ; Noëlle HAUSMAN, *Où va la vie consacrée ? Essai sur son avenir en Occident*, Bruxelles, Lessius, coll. « La part-Dieu », nº 6, 2004, p. 75-89 ; Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde…*, p. 74-78. 94-95. 127-134 ; Yves CONGAR, *Martin Luther, sa foi, sa réforme. Études de théologie historique*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », nº 119, 1983, p. 135-150 ; Karl SUSO FRANK, « Vie consacrée […] I. Des premiers temps au 15e siècle », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, vol. XVI, 1994, col. 653-663 ; Michel DORTEL-CLAUDOT, « Vie consacrée […] II. Période moderne et contemporaine », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, vol. XVI, 1994, col. 663-705.

94 Avec Noëlle Hausman, notons « que le concile de Trente, en ce qui concerne la vie religieuse, n'a pas pu ou pas voulu traiter la question pour elle-même [note 22 : Un mince décret de réforme sur les réguliers et les moniales fut voté, durant la 25e session, 3-4 décembre 1563) ; un seul canon du décret sur le sacrement du mariage (24e session, 11 novembre 1563) concerne le sujet […] ; *cf. DZ*, col. 1810] » (Noëlle HAUSMAN, *Où va la vie consacrée ?*..., p. 85).

95 Michel DORTEL-CLAUDOT, « Vie consacrée […] II. Période moderne et contemporaine »…, col. 678.

En effet, des sociétés de prêtres voient le jour. Ce phénomène n'est pas nouveau puisque les ordres religieux comprenaient déjà des clercs. Cependant, à la différence de ces ordres où le ministère presbytéral jouxte la vie religieuse, parfois au prix de certaines tensions entre ces deux réalités ou vocations, au sein des sociétés cléricales, « le sacerdoce est un élément essentiel de leur vocation[96] » et tout le reste est subordonné à cette fin. C'est ainsi que sont fondées l'Oratoire de Philippe Neri, en 1575, l'Oratoire de France, par Pierre de Bérulle, en 1611, la Congrégation de la Mission (Lazaristes), par Vincent de Paul, en 1625, la Congrégation de Jésus et de Marie (Eudistes), par Jean Eudes, en 1643, ainsi que la Compagnie de Saint-Sulpice, par Jean-Jacques Olier, en 1642, pour ne nommer que les sociétés les plus importantes[97].

La raison d'être et la finalité de ces sociétés, ainsi que leur nom l'indique, est la « vie apostolique », c'est-à-dire, dans le cas présent, l'association de prêtres – il peut aussi y avoir des membres laïques offrant un soutien aux clercs – en vue de l'exercice du ministère presbytéral. Celui-ci peut prendre des formes diverses : formation des prêtres au sein des séminaires, organisation de retraites sacerdotales ou pour les laïques, éducation de la jeunesse dans les collèges, cure d'âme auprès des plus pauvres de la campagne et des villes, etc. Ils partagent avec les religieux le fait de mener une vie commune, d'observer une règle adaptée à leur réalité et d'avoir une structure de gouvernement comportant un supérieur général. Les clercs peuvent être incardinés dans leur société d'appartenance ou demeurer séculiers tout en étant membres de leur société. Cependant, à la différence des religieux, ils ne prononcent pas de vœux publics, ni solennels, ni simples, considérés dans le cours des siècles comme l'une des modalités distinctives de la vie religieuse. Ils peuvent néanmoins assumer les conseils évangéliques, selon des liens définis dans les constitutions, au moyen de vœux privés, ou encore d'une promesse ou d'un serment, ce qui ne les constitue pas pour autant dans l'état religieux. Ces liens les engagent, dans tous les cas, à l'obéissance. Habituellement, ils ne mettent pas en commun leurs revenus ou, s'ils le font, ils gardent la propriété de leurs biens. En tant que prêtres, le célibat fait partie de leur engagement ; il en

---

96 Michel DORTEL-CLAUDOT, « Vie consacrée […] II. Période moderne et contemporaine »…, col. 678.

97 *Cf.* Michel DORTEL-CLAUDOT, « Vie consacrée […] II. Période moderne et contemporaine »…, col. 669-670. 678-680 ; Raymond HOSTIE, *Vie et mort des ordres religieux*…, p. 196-202. 211-214.

est de même pour les membres laïques. Les membres se lient à la société et s'engagent à y rester à vie ou peuvent, selon les cas, la quitter librement. Ils ne sont pas tenus à l'office choral et mettent l'accent sur l'oraison mentale individuelle, à l'instar des clercs réguliers dont elles se rapprochent à bien des égards[98]. « En bonne logique, récapitule Hostie, ces groupements abandonnent le titre d'ordres et leurs membres renoncent à l'appellation de religieux[99] ». Par ailleurs, note-t-il, la suppression des vœux publics, du nom de religieux et du titre d'ordre fait place à d'autres vocables, sous maints aspects équivalents : engagement par promesse ou par serment, prêtres vivant en commun et société[100]. Bref, ce n'est pas pour rien que dans le *Code* de 1917 on parle de ces sociétés en tant qu'entité canonique « dans laquelle les membres imitent [*imitantur*] la manière de vivre des religieux » (can. 673, § 1), que dans les textes conciliaires il soit traité des « sociétés de vie commune sans vœux [*societatum vitae communis sine votis*] », dans le cadre du décret sur la vie religieuse, tout en précisant que le contenu du Décret sauvegarde « leur caractère propre [*propria indole*] » (*PC* 1d)[101], et que dans le *Code* subséquent au Concile elles sont placées,

---

98 Le monde des sociétés de vie apostolique, notons-le, n'est pas uniforme. Malgré le fait qu'elles partagent aujourd'hui une législation universelle commune, dont les principes et les règles sont énoncés dans la *Code de droit canonique* (1917 et 1983), des différences peuvent subsister dans le droit propre des sociétés concernées.

99 Raymond HOSTIE, *Vie et mort des ordres religieux*…, p. 211.

100 Raymond HOSTIE, *Vie et mort des ordres religieux*…, p. 212.

101 Le passage complet se lit ainsi : « […] le saint Concile a statué ce qui suit et qui concerne seulement les principes généraux de la rénovation et de l'adaptation de la vie et de la discipline des instituts religieux, et, étant sauf leur caractère propre [*propria indole*], des sociétés de vie commune sans vœux [*societatum vitae communis sine votis*] et des instituts séculiers » (*PC* 1d). Contrairement aux instituts séculiers, qui se verront consacrer un numéro précis (*PC* 11), le sujet des sociétés de vie commune sans vœux se fond dans le reste des considérations qui regardent la vie religieuse. Tout au plus, peut-on déceler un peu plus clairement leur réalité dans *LG* 44a, où il est écrit : « Par les vœux (ou d'autres engagements sacrés assimilés aux vœux par leur nature même), le fidèle du Christ s'oblige à la pratique des trois conseils évangéliques susdits ». À ce sujet, Philips commente : « Le Concile s'exprime de façon nuancée. Il ne veut pas exclure de son exposé les sociétés sans vœux qui établissent toutefois d'autres liens sacrés plus ou moins équivalents. On les qualifie simplement de promesses, non de *vota*, ou on les appelle engagements ; ces derniers sont parfois prononcés avec serment et en toute hypothèse ils sont officiellement actés » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican…,* t. II, p. 129). On verra également *SC* 96 et 99a, passages qui peuvent, entre autres, concerner les sociétés étudiées, ainsi que *CD* 33a, sur le rapport entre les évêques et les religieux, passage qui concerne également, lit-on, « les membres des autres instituts faisant profession des conseils évangéliques, chacun selon sa propre vocation ». Michel Legrain reporte les sociétés étudiées à ce passage (Michel LEGRAIN, « Les sociétés de vie apostolique », *Vie consacrée*, n^o^ 2, 1989, p. 108). En somme, comparativement au traitement réservé à la vie religieuse et, non sans mal, aux instituts séculiers, le Concile a peu traité des sociétés de vie commune sans vœux. Il en est de même, note Legrain, des commentaires des textes conciliaires ainsi que des institutions romaines appelées à représenter ces sociétés. « Les commentaires

selon les mots mêmes du premier canon les concernant, « aux côtés [*accedunt*] des instituts de vie consacrée » (can. 731, § 1).

Les femmes, de leur côté, ne sont pas en reste. Elles aussi veulent se consacrer à l'apostolat, en particulier celui de la charité et de l'éducation et, pour cela, elles doivent s'insérer de quelque manière, voire le plus possible, dans le monde. Ce désir n'est pas nouveau. « La vie religieuse féminine apostolique, écrit Michel Dortel-Claudot, est née au cœur du moyen âge, d'abord dans le cadre de l'institution hospitalière, ensuite dans le cadre de ce que nous appellerions de nos jours le soin des malades et des pauvres à domicile[102] ». Il relève que les « moniales, dans la seconde moitié du 16e siècle, s'ouvrent à l'éducation des filles, auxquelles on apprend la lecture, l'écriture, les travaux du ménage, mais aussi l'instruction chrétienne. Le phénomène est particulièrement sensible en Italie chez les moniales augustines et chez les Basiliennes de Calabre, qui sortent du cloître pour ouvrir plusieurs

---

publiés dans le gros ouvrage du Cerf (col. *Unam Sanctam*) à propos des deux Décrets ici cités [*PC* 1 et *CD* 33], ne mènent à aucune réflexion sur l'originalité même des sociétés sans vœux, qu'ils se contentent d'énumérer à côté des instituts religieux et des instituts séculiers, lesquels bénéficient de longues études. Même silence dans le commentaire du chapitre 6 de la Constitution dogmatique sur l'Église » (p. 108, note 5). Legrain ajoute qu'à la suite du Concile, « la *Congrégation pour les Religieux* deviendra, lors de la réforme de la curie romaine en 1986, la *Congrégation pour les religieux et les instituts séculiers*. Les sociétés de vie apostolique n'eurent pas alors l'honneur d'une reconnaissance aussi explicite de leur spécificité et, par la force de l'habitude, le langage continue à ne guère les distinguer *ni* des instituts religieux *ni* des instituts séculiers » (p. 109). C'est seulement après la réforme de la Curie romaine de 1988 que la Congrégation pour les religieux et les instituts séculiers s'appellera la *Congrégation pour les Instituts de vie consacrée et les Sociétés de vie apostolique*. Sur le thème des sociétés de vie apostolique, du concile Vatican II et du droit, nous verrons également : Jean BONFILS, « Les Sociétés de Vie apostolique », *Vies consacrées*, vol. 87, no 4, octobre-novembre-décembre 2015, p. 285-291 ; Jean BONFILS, *Les sociétés de vie apostolique. Identité et législation*, Paris, Cerf, coll. « Droit canonique », 1990, 209 p. ; Jean-Paul DURAND, *La liberté des congrégations…*, vol. I, p. 478-488.

102 Michel DORTEL-CLAUDOT, « Vie consacrée […] II. Période moderne et contemporaine »…, col. 670. Christiane Hourticq, à ce propos, après avoir souligné qu'à partir du VIIIe siècle l'Église n'admet plus pour les femmes qu'un seul type de vie religieuse, celui de moniale, ajoute que la vie religieuse apostolique féminine naît aux environs du XIIe siècle. Elle risque même une date : 1162. « Cette année-là, les sources historiques attestent de façon certaine l'existence d'une petite communauté de sœurs au service des pèlerins en route vers Saint-Jacques-de-Compostelle, à l'hospice d'Aubrac, dans le diocèse de Rodez. Avant 1162, d'autres communautés de sœurs hospitalières ont peut-être existé. Mais les documents écrits manquent pour confirmer la tradition orale. […] Ces femmes sont vraiment les ancêtres des actuelles religieuses de vie apostolique. Mais officiellement ce ne sont pas des religieuses. Seules les moniales sont consacrées par des "vœux solennels", c'est-à-dire publiquement reçus par l'Église. Les femmes qui sortent de leur maison pour servir les pauvres prononcent des "vœux simples" : une manière de dire que, puisqu'elles ne se soumettent pas à la clôture, leur engagement religieux n'est pas complet » (Christiane HOURTICQ, *Les religieuses… tout simplement*, Paris, Éd. de l'Atelier / Éd. Ouvrières, 1996, p. 27-28).

écoles[103] ». Le cloître ! Là se trouve l'épineux problème des religieuses, canoniquement considérées comme des moniales, qui veulent s'adonner librement aux œuvres d'apostolat. Il importe de nous y arrêter un moment, car ce facteur conditionnera le développement de la vie religieuse féminine par la suite.

Des expériences de vie apostolique hors clôture eurent cours, ici et là, au XVI^e^ siècle, mais elles connaîtront, dans l'ensemble, un sort semblable : les femmes se verront imposer la clôture[104]. C'est le prix à payer pour être considérées comme d'authentiques religieuses, dans la logique du concile de Trente et dans le respect des règles qui y furent édictées pour encadrer la vie religieuse féminine[105]. Sortir de ce cadre équivaut à renoncer au statut de

---

103 Michel DORTEL-CLAUDOT, « Vie consacrée […] II. Période moderne et contemporaine »…, col. 670.

104 Sur ce plan, Gerald A. Arbuckle note que « la plupart des congrégations actives établies depuis le XVI^e^ siècle avaient projeté leurs constitutions selon le modèle de mission. Cependant, comme Rome restait mal à l'aise avec ce modèle, les visions de fondation de ces congrégations, surtout féminines mais pas exclusivement, furent bientôt submergées sous une masse de coutumes monastiques ou conventuelles imposées par Rome » (Gerald A. ARBUCKLE, *Refonder l'Église. Dissentiment et leadership*, Montréal, Bellarmin, 2000, p. 23).

105 Avec la Constitution *Periculoso* (1298) de Boniface VIII, le XIII^e^ siècle voit apparaître le régime de la clôture dans la vie monastique. À partir de ce moment, chez les moniales, il y a identification entre les vœux solennels et la clôture dite papale. Seules les moniales cloîtrées pouvaient prétendre au titre de « religieuses ». Les « sœurs » adonnées à la vie active, donc vivant hors clôture papale et ne pouvant prononcer de vœux solennels, ne seront pas considérées comme religieuses à part entière ; elles seront qualifiées de « séculières » ou de « filles séculières ». Cette conception de la vie religieuse perdurera jusqu'à la toute fin du XIX^e^ siècle. Dans l'entre-deux, le concile de Trente, au XVI^e^ siècle, a joué un grand rôle dans la réaffirmation des conceptions théologiques et des principes canoniques provenant du Moyen Âge. En effet, dans sa XXV^e^ session (1563), le Concile s'est penché sur la vie religieuse et a édicté un certain nombre de prescriptions. Pour les femmes, on édicta la stricte obligation de la clôture et, bien sûr, les vœux solennels. La constitution pontificale de Pie V, *Circa pastoralis officii*, en 1568, confirmera ces prescriptions et les imposera à toutes les femmes voulant être religieuses. Pour les hommes, ce n'est pas la clôture que l'on chercha à imposer, mais plutôt les vœux solennels constitutifs de la vie religieuse dans les ordres. Étaient visés tous ceux qui pratiquaient une forme de vie imitant la vie religieuse, c'est-à-dire les sociétés de vie commune sans vœux, de même que les nouvelles congrégations de clercs non assujettis aux vœux solennels. Là encore, Pie V, mais dans une constitution prévue pour les hommes, *Lubricum genus vitae*, en 1566, confirmera les prescriptions conciliaires. En 1582, le *Corpus juris canonici* officialisera la clarification voulue à Trente et il est précisé que seuls sont appelés ordres religieux ceux qui exigent des vœux solennels et définitifs dans le cadre d'une Règle religieuse déterminée. Il n'en demeure pas moins, comme nous le montrerons, que ces mesures ont été inefficaces, chez les hommes du moins. La longue période qui suivra le concile de Trente verra naître, à la marge de la vie religieuse *stricto sensu*, des sociétés de vie commune, masculines et féminines, de même que des congrégations apostoliques à vœux simples. Il faut néanmoins reconnaître que les mesures préconisées par et à la suite du concile de Trente continueront à affecter, souvent de manière contraignante, le développement de la vie religieuse féminine de type apostolique. *Cf.* Raoul NAZ (dir.), *Traité de droit canonique*…, t. I, p. 569 ; Michel LEGRAIN, « Les sociétés de vie apostolique »…, p. 105 ; Michel DORTEL-CLAUDOT, « Vie consacrée […] II. Période moderne et contemporaine »…, col. 671-673 et 688-689 ; Jean-Claude GUY, *Histoire de la vie religieuse*…, p. 100-102 ; Jean-Paul DURAND, *La*

religieuse ou à chercher à vivre dans une forme de vie religieuse nouvelle – *lato sensu* ou *stricto sensu* –, mais dont le statut canonique devra patiemment être attendu. Il importe, pour illustrer notre propos et pour bien marquer l'évolution des choses, de nous arrêter sur trois cas de figure.

Le premier cas regarde les Angéliques de Saint-Paul, fondées à Milan vers 1531, par Louise Torelli conjointement avec Antoine Maria Zaccaria, le fondateur des Barnabites. « Leur finalité apostolique était double : participer aux missions populaires prêchées par les Barnabites ; aider les prostituées à changer de vie. Trop en avance sur leurs temps, les Angéliques se virent imposer la clôture en 1551 par un visiteur canonique[106] ». Elles deviendront un ordre cloîtré et devront conséquemment abandonner tout apostolat actif. Supprimées par les autorités napoléoniennes au début du XIX^e^ siècle, elles seront restaurées au début du siècle suivant et seront autorisées, en 1926, à reprendre la vie active. Elles sont aujourd'hui considérées comme une congrégation religieuse de droit pontifical[107]. Cet exemple anticipe ce que nous dirons dans un moment au sujet des congrégations à vœux simples.

Un sort similaire attend Angèle Merici et la Compagnie des Vierges de Saint-Ursule, fondée en 1535. À l'origine, les Ursulines se veulent apostoliques, sans habit religieux, sans vie commune, par conséquent sans clôture, et sans vœux publics. Leur règle est rédigée en 1537 et confirmée par une bulle pontificale de 1544, juste avant le concile de Trente. Elles ne se veulent ni un ordre religieux ni une « simple confrérie pieuse puisqu'il y a engagement définitif à la chasteté, à l'obéissance à une supérieure… Nous sommes devant un cas très particulier[108] », écrit Guy. En 1568, Charles Borromée, évêque de Milan, fait

---

liberté des congrégations…, vol. I, p. 294-298 ; Sophie HASQUENOPH, *Histoire des ordres et congrégations religieuses…*, p. 24.

106 Michel DORTEL-CLAUDOT, « Vie consacrée […] II. Période moderne et contemporaine »…, col. 670. Un autre cas, bien connu, fut le projet de François de Sales, avec Jeanne de Chantal, de fonder une congrégation sans clôture : la Visitation Sainte-Marie. Cette dernière deviendra, pour les mêmes raisons que nous évoquons dans notre développement, un ordre religieux pourvu de la clôture et obligeant aux vœux solennels. *Cf.* Michel DORTEL-CLAUDOT, « Vie consacrée […] II. Période moderne et contemporaine »…, col. 685 et 688.

107 Site internet des Barnabites, http://www.barnabites.com/angelic-sisters (consulté 16 février 2018). *Annuario pontificio per l'anno 2018*…, p. 1451.

108 Jean-Claude GUY, *Histoire de la vie religieuse*…, p. 107.

venir les Vierges dans son diocèse et les divise en deux sous-groupes : les filles séculières et celles qu'il appelle les congrégées. « Les séculières, explique Dortel-Claudot, vivront en communauté, allant dans les familles dans la journée et porteront un vêtement distinctif. La bienveillance de l'évêque pour les congrégées fait qu'elles recrutent plus facilement que les séculières […][109] ». Mais il y a plus. Grand tenant de la réforme tridentine, Charles Borromée veillera à appliquer les décrets conciliaires en matière de vie religieuse féminine : vie commune, trois vœux simples et habit uniforme. Avec l'évolution du temps et des lieux, en France notamment, les Ursulines se verront progressivement constituées en ordre, avec des vœux solennels, elles seront soumises à la clôture, tout en poursuivant l'exercice de certaines activités apostoliques – l'instruction des jeunes filles –, mais toujours dans le respect du cadre claustral – qui connaîtra des assouplissements – et dans l'observance des préceptes monastiques[110]. Il faudra attendre le milieu du XX^e^ siècle pour que le projet originel d'Angèle Merici ressurgisse et qu'il soit définitivement accrédité par l'Église sous la forme des instituts séculiers. Nous y reviendrons.

En revanche, il existe une fondation, au XVII^e^ siècle, qui résistera à l'uniformisation de la vie religieuse féminine et qui réussira à imposer un style de vie apparenté aux hommes de même espèce : les Filles de la Charité de Saint-Vincent de Paul, fondées en 1633, l'une des premières sociétés de vie apostolique pour femmes, toujours reconnue à ce titre aujourd'hui[111]. Jean-Paul Durand explique :

> […] saint Vincent de Paul et sainte Louise de Marillac vont savoir et pouvoir épargner aux Filles de la Charité d'avoir à subir ces révisions [i.e. celles imposées par le concile de Trente] de leur objet originel de fondation : œuvre de charité avant tout, les filles ne seront pas des religieuses, ne porteront pas de vêtement religieux[112] par orientation volontaire de leurs deux fondateurs. Leur

---

109 Michel DORTEL-CLAUDOT, « Vie consacrée […] II. Période moderne et contemporaine »…, col. 671.

110 Michel DORTEL-CLAUDOT, « Vie consacrée […] II. Période moderne et contemporaine »…, col. 682-683.

111 *Cf. Annuario pontificio per l'anno 2018*…, p. 1640.

112 « Elles n'ont pas de vêtement religieux ; certes, mais elles ont toutes le même habit, mais à l'époque ce n'était pas tellement original, un habit fonctionnel. Malheureusement, le costume va peu à peu "se religiosifier", et c'est un grand couturier qui dessinera le costume des ex-lavandières de Saint-Quen ; elles porteront la cornette à partir de 1685 et les "grandes ailes" que certains ont connues ne sont apparues qu'en 1750 » (Jean-Claude GUY, *Histoire de la vie religieuse*..., p. 109). Cette évolution culturelle fera en sorte que, extérieurement, les Filles de la Charité ressembleront de plus en plus aux

> vie de proximité ressemble pourtant à une vie commune. Elles restent bien également célibataires. Mais elles ne prononcent que des vœux privés annuels et non les vœux perpétuels requis pour les instituts religieux[113]. Cette œuvre sera reconnue canoniquement comme association de femmes pieuses. Rome va même leur accorder en 1655 d'être placées sous la juridiction du supérieur général de la Mission, la société de vie commune de prêtres […] Cette protection juridictionnelle protège ces filles de la juridiction épiscopale en leur assurant une exemption[114].

Ainsi, « pleinement adaptées aux circonstances, à l'abri des règles canoniques de la clôture parce que mettant en avant le caractère séculier et non religieux de leur "compagnie", les Filles de la Charité se trouvaient placées dans les circonstances les plus aptes à leur procurer un immense succès[115] ». Elles sont des pionnières, ouvrant la voie à d'autres sociétés féminines du même genre[116]. Plus encore, par certains aspects de leur vie, dont la plus importante est la centralité de l'apostolat, elles anticipent, à leur manière, la forme de vie religieuse féminine qui sera reconnue ultérieurement sous le nom de congrégations apostoliques à vœux simples.

1.2.4.2 LES CONGRÉGATIONS À VŒUX SIMPLES

Tel un fleuve qui sort de son lit, le mouvement apostolique qui a surgi à partir du XVI[e] siècle va suivre son cours et, malgré les contraintes officielles, la conception d'une vie religieuse active, délestée de ses attributs médiévaux, va irriguer la vie de l'Église. Patiemment, mais non moins résolument, les groupements refusant ou ne pouvant pas

---

congrégations religieuses féminines de leur époque. Or, elles sont des « filles », ainsi qu'on les nomma dès les débuts, et non des « sœurs ».

113 Sur le plan des vœux, il est à noter que les Filles de la Charité font des vœux privés, annuels et non pas perpétuels comme dans les instituts religieux. La « Compagnie des filles de la charité […] ne demande à chacune de ses Filles que des promesses renouvelées chaque année de vie charitable » (Jean-Paul DURAND, « Accompagnement canonique pour la vie consacrée séculière », dans CONFÉRENCE NATIONALE DES INSTITUTS SÉCULIERS DE FRANCE / COLLECTIF, *Pleinement consacrés et pleinement dans le monde. Le défi des instituts séculiers,* Paris, Parole et silence, 2007, p. 25). Il ne s'agit pas pour autant de vœux *ad tempus*, c'est-à-dire pour un temps donné ou synonyme de vœux provisoires. Au terme d'une période définie, il est normalement prévu que l'incorporation des membres soit définitive.

114 Jean-Paul DURAND, *La liberté des congrégations…*, vol. I, p. 294.

115 Michel DORTEL-CLAUDOT, « Vie consacrée […] II. Période moderne et contemporaine »…, col. 681.

116 Nous trouvons une liste de sociétés de vie apostolique féminines de droit pontifical dans l'*Annuario pontificio per l'anno 2018*…, p. 1640-1641.

appliquer les mesures strictes imposées par Pie V, passeront des marges de la vie religieuse (*lato sensu*) pour être intégrées de plein droit à la vie religieuse (*stricto sensu*). Nous parlons des congrégations religieuses dites à vœux simples[117].

En effet, tant du côté masculin que féminin, surgiront, principalement à partir du XVIII[e] siècle et quelques fois avant, des « congrégations », qui ne seront donc plus considérées comme des « ordres », et qui incarnent nettement l'idéal d'une vie religieuse de pleine mobilité apostolique, pour reprendre les termes de Beyer. Elles se développent « avec des buts précis d'activité et de mission apostolique et avec une organisation souvent centralisée[118] ». Les congrégations masculines se développeront sous deux formes : les congrégations religieuses cléricales et celles pouvant être qualifiées de laïcales. Les congrégations religieuses cléricales, comme leur nom l'indique, sont majoritairement composées de clercs – auxquels peuvent s'ajouter, le cas échéant, des membres laïques – et l'exercice du ministère presbytéral y occupe une place prépondérante. Entrent dans cette catégorie, par exemple, la Compagnie de Marie (Montfortains), fondée en 1705, la Congrégation de la Passion de Jésus-Christ (Passionnistes), fondée en 1720, ou encore la Congrégation du Très Saint Rédempteur (Rédemptoristes), fondée en 1732[119]. Aux côtés des congrégations de clercs, naîtront également des congrégations composées uniquement

---

[117] Le terme « congrégation », qui étymologiquement (*congregatio*) renvoie à l'idée de se réunir ou de s'associer (*congrego*), désigne ici un « institut religieux, qui, selon le *Code* de 1917 (can. 488, § 2), se distingue des ordres par le fait qu'on y professe des vœux *simples* » (Jean WERCKMEISTER, « Congrégation (*congregatio*) », dans Jean WERCKMEISTER, *Petit dictionnaire de droit canonique…*, p. 67). Dans les textes de Vatican II, il est question de « congrégations religieuses [*Congregationes religiosae*] » (*PC* 13d), de « congrégations [*Congregationes*] » (*AG* 18c), de « congrégations diocésaines [*Congregationes dioecesanas*] » (*AG* 38c), pour ne citer que ces exemples. Dans le *Code* de 1983, le terme n'est utilisé que pour désigner les congrégations monastiques. La catégorie congréganiste, bien qu'encore légitimement en usage dans la terminologie et le droit propre des instituts concernés, a été subsumée dans le droit universel sous l'étiquette des « instituts religieux » (can. 607-709). Il en est de même pour la catégorie des ordres, ainsi que nous l'avons vu précédemment. Quant aux vœux dits « simples », ceux-ci sont à comprendre en regard des vœux « solennels ». Le canon 1192, § 2, rappelons-le, est le seul endroit où, dans le *CIC* de 1983, est mentionnée la distinction entre ces deux réalités, mais sans qu'il soit dit en quoi cela consiste : « Le vœu est *solennel* s'il est reconnu comme tel par l'Église ; sinon, il est *simple* ». Pour comprendre la distinction, nous renvoyons aux explications que nous avons fournies plus haut au sujet des ordres ainsi que des vœux solennels qu'on y professe.

[118] Jean-Paul DURAND, *La liberté des congrégations…*, vol. I, p. 304-305.

[119] Nous retrouvons une liste des congrégations religieuses cléricales de droit pontifical dans l'*Annuario pontificio per l'anno 2018…*, aux pages 1392 à 1416.

de laïques et dont les clercs sont par principe exclus[120]. Les congrégations religieuses laïcales ou laïques ne se vouent évidemment pas au ministère presbytéral, mais s'adonnent plutôt aux œuvres d'éducation et de charité[121]. Parmi les congrégations laïcales les plus connues nous retrouvons les Frères des Écoles chrétiennes, fondés en 1680, les Frères de la Charité, fondés en 1807 ou encore les Frères maristes des écoles (Petits frères de Marie), fondés en 1817[122]. Chez les femmes, les congrégations religieuses se développeront progressivement, surtout à partir du XVIII^e^ siècle également, et elles connaîtront leur apogée, ou leur « âge d'or », ainsi que l'écrit Dortel-Claudot, au XIX^e^ siècle[123]. Au nombre des congrégations concernées, nous pouvons nommer la Congrégation de Notre-Dame, fondée en 1658, les Filles de la Sagesse, fondées en 1703, ou encore les Sœurs de la Providence, fondées en 1843[124]. Les œuvres de charité ou de bienfaisance sociale, les institutions vouées à l'éducation ou encore au soin des malades, constituent généralement les domaines de prédilection de leur apostolat.

Le pullulement des congrégations religieuses à vœux simples soulèvera, avec toujours plus d'insistance, la question de leur statut canonique : faut-il continuer à parler de congrégations séculières ou y aurait-il lieu de les reconnaître au titre même de la vie religieuse, *stricto sensu* ? Le chemin qui conduira à la reconnaissance formelle des congrégations à vœux simples sera long, même si dans la conscience ou dans la perception

---

120 Sur ce point, Vatican II précisera la chose suivante : « Le saint Concile déclare que, dans les instituts de Frères [*religionibus Fratrum*], rien n'empêche que, de par une disposition du chapitre général, étant fermement maintenu le caractère laïc de ces instituts, quelques membres reçoivent les ordres sacrés pour subvenir aux besoins du ministère sacerdotal dans leurs maisons » (*PC* 10b).

121 *Cf. PC* 10a.

122 Nous retrouvons une liste des congrégations religieuses laïcales masculines de droit pontifical dans l'*Annuario pontificio per l'anno 2018*…, aux pages 1416 à 1425.

123 Michel DORTEL-CLAUDOT, « Vie consacrée […] II. Période moderne et contemporaine »…, col. 694. L'auteur prend en compte non seulement la multiplication des fondations féminines, mais surtout le nombre de leurs membres. « En comparaison, écrit-il, le chiffre des religieux hommes à la fin du [19^e^] siècle est de beaucoup moindre […]. On s'achemine vers la proportion, valable pour beaucoup de pays en cours du 20^e^ siècle, d'un religieux pour 4 ou 5 religieuses ; parmi celles-ci les moniales ne représentent pas le dixième. Dans les siècles passés, les religieux étaient plus nombreux que les religieuses. Le 19^e^ siècle opère donc un renversement et une "féminisation" de la vie religieuse » (col. 694). Jean-Paul Durand, sur ce même sujet, affirme que la vie religieuse féminine en France, des lendemains de la Révolution française jusqu'à nos jours, représente plus des trois quarts des effectifs de la vie congréganiste en général (Jean-Paul DURAND, *La liberté des congrégations*…, vol. I, p. 309).

124 Nous retrouvons une liste des congrégations religieuses féminines de droit pontifical dans l'*Annuario pontificio per l'anno 2018*…, aux pages 1447 à 1629.

populaire l'assimilation des congrégations à la vie religieuse pouvait sembler acquise, mais sans pour autant l'être canoniquement. À partir de 1749, grâce à la constitution *Quamvis justo* de Benoît XIV, « les Instituts féminins hors clôture sont non seulement tolérés (ils l'étaient depuis 1663), mais positivement encouragés, bien que non encore reconnus pleinement religieux[125] ». C'est avec le décret pontifical *Ecclesia catholica* de 1889, qu'est officiellement et définitivement admis que la profession des vœux simples suffit pour accéder à l'état religieux canonique. Onze ans plus tard, le 11 décembre 1900, dans ce qu'on appelle la charte des congrégations religieuses ou instituts à vœux simples, la constitution apostolique *Conditae a Christo*, Léon XIII dresse une typologie des congrégations à vœux simples et fournit des critères d'approbations canoniques. Cette constitution est complétée par les *Normae*, publiées en 1901 par la Sacrée Congrégation des évêques et réguliers, qui comprennent un projet type de constitutions propres de congrégation canonique à vœux simples. « La congrégation canonique, résume Durand, appartient à part entière à la vie religieuse selon le droit canonique à partir de cette décision de 1900 du Pape Léon XIII. Ainsi les congrégations canoniques à vœux simples reçoivent en 1900 un statut unique. Les vœux simples sont enfin reconnus canoniquement comme étant bien des vœux publics[126] ». Enfin, avec la promulgation du *Code de droit canonique* de 1917, les congrégations religieuses à vœux simples sont nommément et distinctement inscrites dans le droit, avec la précision au canon 488, qu'un « ordre » est une « religion dans laquelle on émet des vœux solennels » (§ 2), tandis qu'on entend sous le nom de « "Congrégation religieuse" ou simplement "Congrégation" une religion dans laquelle ne

---

[125] Michel DORTEL-CLAUDOT, « Vie consacrée […] II. Période moderne et contemporaine »…, col. 689. Avant cela, rappelle Dortel-Claudot, les nouveaux instituts, fondés à partir du XVI^e^ siècle, restèrent, dans le cas qui nous concerne, des associations au statut mal défini avant de devenir ce que l'on nommera plus tard des congrégations religieuses à vœux simples (col. 667). L'auteur précise encore : « Certes *Quamvis justo* ne concernait directement qu'une Congrégation bien déterminée : les Vierges anglaises, fondées par Mary Ward en 1608. Mais elle créait un précédent, immédiatement applicable à tous les Instituts analogues. Très vite *Quamvis justo* fut considéré comme légiférant pour l'ensemble des Congrégations féminines à vœux simples, à cette date une petite centaine dans toute l'Église, dont la majeure partie fondée en France » (col. 694). Bien que procédant d'un regard *a posteriori* posé sur l'histoire, il est permis de voir dans l'initiative de Mary Ward un prélude à la fondation des instituts séculiers, la fondatrice voulant fonder une société féminine sans clôture et sans signes extérieurs adaptée à la situation de l'Angleterre du XVII^e^ siècle. *Cf.* Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 211.

[126] Jean-Paul DURAND, *La liberté des congrégations*..., vol. I, p. 305. Les informations précédentes viennent de Durand également, à la même page.

sont émis que des vœux simples, qu'ils soient perpétuels ou temporaires ». On précise également, toujours dans ce même canon, que sont appelés « "Religieux" ceux qui ont émis des vœux en n'importe quelle religion ; "religieux de vœux simples" s'ils les ont émis dans une congrégation religieuse ; "réguliers", dans un ordre ; "sœurs" les religieuses de vœux simples ; "moniales" les religieuses de vœux solennels à moins que le contraire ne résulte de la nature des choses ou du contexte […] »[127].

1.2.4.3 LES INSTITUTS SÉCULIERS

Les différents essais de vie religieuse active perceront le mur des conventions théologiques et canoniques. Les sociétés de vie apostolique ainsi que les congrégations à vœux simples acquéreront au gré du temps un droit de cité permanent dans l'Église et elles posséderont une niche propre au sein de la vaste et complexe configuration de la vie religieuse *lato* ou *stricto sensu*. Un peu avant la tenue du concile Vatican II, un dernier type de groupement se verra reconnaître par l'Église comme forme apparentée à la vie religieuse tout en s'en distinguant canoniquement : les instituts dits séculiers.

Historiquement, nous l'avons vu, il est possible, bien qu'*a posteriori*, de situer les origines des instituts séculiers au XVI^e^ siècle, notamment dans le projet d'une vie parareligieuse amorcée par Angèle Merici et ses Vierges[128]. Comme l'affirma Paul VI, en 1966 : « Angèle Mérici nous semble être le précurseur d'une forme de vie consacrée que l'Église veut répandre aujourd'hui, celle des instituts séculiers. Elle a été la pionnière des exigences modernes dans la vie sociale, elle a découvert une nouvelle manière de vivre le

---

127 Traduction française tirée du site : http://catho.org/9.php?d=bop#cc (consulté le 3 janvier 2019). *Cf.* Raoul NAZ (dir.), *Traité de droit canonique*…, t. I, p. 572-573.

128 Il est à noter, avec Raymond Hostie, que la « congrégation de Paris », c'est-à-dire la branche française des Ursulines congrégées, s'est vu imposer, au début du XVI^e^ siècle, le plein régime claustral selon les décrets du concile de Trente. Ce modèle s'imposera et essaimera ailleurs (Belgique, Allemagne, Autriche, Grèce, Canada). Cependant, une branche originelle, celle dite des Ursulines séculières, a pu continuer à exister, mais en Italie seulement. « Seule la fondation de Brescia est restée fidèle à la règle de la fondatrice. Les fondations d'Italie ont presque toutes gardé les vœux simples » (Raymond HOSTIE, *Vie et mort des ordres religieux*…, p. 42). « Ces Ursulines primitives, écrit Jacqueline Morin, ont donc toujours existé depuis sainte Angèle jusqu'à nos jours en conformité avec la pensée originelle de la fondatrice » (Jacqueline MORIN, « Angèle Mérici et la Compagnie de Sainte-Ursule », *En son Nom. Vie consacrée aujourd'hui*, vol. 67, n^o^ 5, novembre-décembre 2009, p. 289-293).

christianisme[129] ». Du côté masculin, un modèle semblable est incarné par les Prêtres du Cœur de Jésus, fondés en 1790 par Pierre de Clorivière, lequel fonda également, pour les femmes, la Société du Cœur de Jésus. Le fondateur voulut offrir « la possibilité d'une vie entièrement consacrée à Dieu dans les conditions ordinaires du monde, sans habit religieux ni vie commune[130] ». Par la suite, écrit Pierre Langeron,

> [s]ans lien direct avec ces deux expériences, d'autres groupements vont incarner, à la fin du XIX^e^ et au début du XX^e^ siècle, la même aspiration qui, en se précisant, comptera désormais trois éléments indissociables : un don absolu à Dieu par le moyen des conseils évangéliques, une vie normale de laïc en plein monde, et un engagement total à l'apostolat. En quelques décennies vont apparaître les prémices des futurs instituts séculiers, en réponse aux mêmes intuitions de personnes généreuses et aux besoins spirituels nouveaux du monde contemporain. L'absence de toute concertation entre ces initiatives particulières, mais très proches, manifeste l'action invisible de l'Esprit qui les a suscitées[131].

Quelques un de ces groupements, explique Langeron, commencèrent à se rencontrer chaque année à Salzbourg à partir de 1930 et jusqu'en 1935. Proches par une inspiration commune, ils posaient tous la même question de principe à l'Église : allait-elle maintenir sa position traditionnelle qui réservait la perfection évangélique à la seule vie religieuse ? Cet enjeu, poursuit Langeron, était fondamental pour l'avenir de tous ces groupements, et il se ramenait pour l'essentiel à une question de droit – et aussi de conceptions théologiques ajouterions-nous. « Les nouveaux groupements, dont certains s'étaient constitués dès la fin du XIX^e^ siècle, n'avaient donc pu s'organiser jusqu'alors que dans les cadres existants, par exemple celui d'association de fidèles, de tiers ordres, de pieuse union, voire de

---

[129] Passage rapporté par Solange LEFEBVRE, *Sécularité et instituts séculiers. Bilan et perspectives*, Montréal, Éd. Paulines & Médiaspaul, 1989, p. 17 – le Pape prononça ces mots à l'occasion du Congrès International de la Fédération des Compagnies de Sainte-Ursule, le 27 août 1966.

[130] Pierre LANGERON, *Les instituts séculiers. Une vocation pour le nouveau millénaire*, Paris, Cerf, coll. « Droit canonique », 2003, p. 19. Par circonstances historiques, la fondation masculine disparut en 1840, puis fut rétablie en 1918, avant d'être érigée en institut séculier en 1952. La fondation féminine, pour sa part, fut progressivement orientée vers la vie religieuse et fut établie en congrégation en 1857. Parallèlement s'est créé depuis un institut séculier du Cœur de Jésus, qui a obtenu sa reconnaissance officielle en 1999 (Pierre LANGERON, *Les instituts séculiers*…, p. 20).

[131] Pierre LANGERON, *Les instituts séculiers*…, p. 20-21.

"congrégation à vœux simples", formule pourtant religieuse, mais vécue sur un mode plus séculier. Aucun de ces cadres n'était adapté. Il fallait innover », de conclure Langeron[132].

Des rencontres similaires se tinrent ailleurs dans le monde et des suppliques semblables furent adressées au Saint-Siège. Des recherches canoniques s'en suivirent jusqu'au moment où, en 1945, une commission de cinq canonistes fut constituée. De cette dernière émergea un projet de texte sur une forme de vie religieuse atypique qualifiée d'« institut séculier ». Il fut, en plus, suggéré que cette forme soit reconnue par les instances les plus hautes de l'Église. Au terme de ces recherches, Pie XII promulgua, en 1947, la constitution apostolique *Provida Mater Ecclesia* (*PME*)[133]. Véritable charte des instituts séculiers, le Pape y situe le développement de ces derniers dans le long sillage de la vocation « angélique » (*PME* 1), de la « vie vouée à la perfection » (*PME* 2), de la « profession publique de la vie parfaite » (*PME* 2) et de la « discipline (canonique) de l'état de perfection » (*PME* 3 et 5) que l'Église est appelée à assurer auprès des groupements et des formes qui émergent au cours des siècles. Parmi ces formes, Pie XII nomme d'abord la

---

[132] Pierre LANGERON, *Les instituts séculiers*…, p. 27-28. Sur l'histoire progressive et antérieure à la reconnaissance formelle des instituts séculiers par Pie XII, en 1947, ce même Pape rappelle, dans la constitution *Provida Mater Ecclesia*, que la Sacrée Congrégation des Évêques et des Réguliers a publiée, en 1889, le décret *Ecclesia Catholica*, confirmé par Léon XIII. « Dans ce décret, écrit Pie XII, il n'était pas défendu d'accorder louange et approbation à ces Instituts, mais il était spécifié que quand la Sacrée Congrégation le faisait, elle voulait les louer et les approuver "non pas certes comme des Religions de vœux solennels ou comme de vraies Congrégations de vœux simples, mais seulement comme de pieuses associations dans lesquelles, outre l'absence d'autres qualités requises par la discipline actuelle concernant les Religieux, on n'émet pas de profession religieuse proprement dite, et où les vœux, si on en fait, sont censés être purement privés, nullement publics, comme sont les vœux reçus par le supérieur légitime au nom de l'Église". […] Ces prescriptions et ces déclarations de la Sacrée Congrégation des Évêques et des Réguliers contribuèrent utilement à éclaircir la nature de ces Instituts et à en diriger, sans les gêner, l'évolution et les progrès » (n° 11 ; *cf.* n° 9). C'est un premier pas. Le Pape poursuit, au numéro suivant : « Aujourd'hui les Instituts séculiers se sont multipliés dans le silence, sous des formes assez diverses, en pleine autonomie ou en union plus ou moins étroite avec des Religions ou des Sociétés religieuses. À leur sujet, la Constitution Apostolique "Conditae a Christo", qui ne s'occupait que des Congrégations religieuses, n'a rien décidé. Le *Code de droit canonique* lui aussi s'est délibérément abstenu de parler de ces Instituts, laissant à une législation future le soin de leur donner éventuellement un statut, qui ne lui paraissait pas encore assez mûr » (n° 12). *Cf.* PIE XII, *Constitution apostolique « Provida Mater Ecclesia »*, dans CONFÉRENCE MONDIALE DES INSTITUTS SÉCULIERS, *Les instituts séculiers. Documents*, III^e^ éd., Rome, CMIS, 1993, p. 211.

[133] PIE XII, « Constitution apostolique "*Provida Mater Ecclesia*" au sujet des "états canoniques et des Instituts séculiers de perfection chrétienne" [2 février 1947] », *La Documentation catholique*, t. LXIV, n° 990, 11 mai 1947, col. 577-588. Nous puisons cependant au texte suivant, avec la numérotation des paragraphes correspondants : PIE XII, *Constitution apostolique « Provida Mater Ecclesia »*, dans CONFÉRENCE MONDIALE DES INSTITUTS SÉCULIERS, *Les instituts séculiers*…, p. 205-218. La Constitution, composée de quatorze paragraphes, est suivie d'une série de dix articles comprenant vingt-six numéros, intitulés « Loi particulière des instituts séculiers ».

« profession individuelle de perfection, toujours cependant émise à la face de l'Église et d'une manière publique – telle cette antique et vénérable bénédiction et consécration des Vierges » (*PME* 3). Ensuite, il se tourne « vers cette profession pleinement achevée et plus strictement publique de vie parfaite, réalisée dans les premiers temps qui suivirent la paix constantinienne et émise au sein d'associations et de communautés érigées avec la permission, ou l'approbation ou sur l'ordre de l'Église elle-même » (*PME* 3). Ce qui conduit le pape à parler des « Religions » (*PME* 5), en référence au canon 488, § 1 du *CIC*/1917. Puis, rappelant la constitution *Conditae a Christo*, il mentionne les « Congrégations de vœux simples » (*PME* 6). Pour terminer, Pie XII nomme les « Sociétés » d'où sont absents les vœux publics tout en étant étroitement assimilées ou apparentées aux Religions (*PME* 6). Nous voyons défiler devant nous la rétrospective historico-canonique que nous avons présentée plus haut. Ces formes de vie ont toutes en commun, quoiqu'à des degrés variables, de situer la recherche de la vie parfaite « hors du siècle » (*PME* 7). Or, reconnaît le Pape, il est aussi possible de « mener une vie très propre à l'acquisition de la perfection chrétienne » en demeurant « dans le siècle » ou en « restant dans le monde » (*PME* 7). C'est par ce biais que sont introduits les groupements et la forme de vie que nous considérons ici, c'est-à-dire « ces associations qui s'efforcent, à la face de l'Église et au fort externe, selon l'expression juridique, de conduire leurs membres à une vie de solide perfection », ceux, poursuit le Pape,

> qui, dans leur constitution interne, dans l'ordonnance hiérarchique de leur gouvernement, dans le don plénier libre de tout autre lien qu'ils exigent de leurs membres proprement dits, dans la profession des conseils évangéliques, dans leur manière enfin d'exercer les ministères et l'apostolat, se rapprochent davantage de ce qui constitue la substance des états canoniques de perfection et spécialement des Sociétés sans vœux publics […], bien qu'elles adoptent d'autres formes de vie extérieure que celle de la communauté religieuse (*PME* 8).

Ces associations, est-il déclaré, « désormais s'appelleront "instituts séculiers" » (*PME* 9 ; *cf*. *PME* Art. I, 1). La suite du document s'emploie à préciser le « statut juridique spécial qui répond exactement et pleinement à leur nature, à leurs fins et aux circonstances » (nº 13). C'est ainsi que furent approuvés les instituts séculiers. Par la suite, furent publiés

plusieurs textes d'appoint[134], en complément à la Constitution de 1947, dont les plus importants sont, en premier lieu, le motu proprio *Primo feliciter* (*PM*) de Pie XII, en 1948[135], dans lequel le Pape explicite davantage la particularité des instituts séculiers, à savoir l'union en plein monde de la consécration à Dieu et de l'apostolat, et, en second lieu, l'instruction *Cum Sanctissimus* (*CS*), émise par la Sacrée Congrégation des religieux, également en 1948[136], qui précisa les règles pour la reconnaissance des instituts sur la base des documents précédents et en accord avec le caractère propre de cette forme de vie[137].

---

134 Nous trouvons une grande partie des principaux textes officiels portant sur les instituts séculiers dans l'ouvrage suivant : CONFÉRENCE MONDIALE DES INSTITUTS SÉCULIERS, *Les instituts séculiers. Documents*, III^e^ éd., Rome, CMIS, 1993, 233 p.

135 PIE XII, « Motu proprio "*Primo feliciter*". Recommandation et approbation des instituts séculiers [12 mars 1948] », *La Documentation catholique*, t. XLV, n^o^ 1024, nouvelle série n^o^ 111, 28 août 1948, col. 1089-1094. Nous puisons cependant au texte suivant, avec la numérotation des paragraphes correspondants : PIE XII, « Motu proprio "*Primo feliciter*" » dans CONFÉRENCE MONDIALE DES INSTITUTS SÉCULIERS, *Les instituts séculiers. Documents*, III^e^ éd., Rome, CMIS, 1993, p. 219-223.

136 SACRÉE CONGRÉGATION DES RELIGIEUX, « Instruction "*Cum Sanctissimus*" concernant les Instituts séculiers [19 mars 1948] », *La Documentation catholique*, t. XLV, n^o^ 1024, nouvelle série n^o^ 111, 28 août 1948, col. 1089-1094. Nous puisons cependant au texte suivant, avec la numérotation des paragraphes correspondants : SACRÉE CONGRÉGATION DES RELIGIEUX, « Instruction "Cum Santissimus" », dans CONFÉRENCE MONDIALE DES INSTITUTS SÉCULIERS, *Les instituts séculiers. Documents*, III^e^ éd., Rome, CMIS, 1993, p. 224-230.

137 C'est dans cette suite de déclarations officielles qu'il faut situer celles qui émanent du concile Vatican II. Dans les textes conciliaires, il est question des instituts séculiers principalement dans *PC* 11 (passage qui comporte l'importante incise « *quamvis non sint instituta religiosa* », qui distingue les instituts séculiers des instituts religieux) et dans *AG* 40d (sur les instituts séculiers en pays de mission), avec deux mentions supplémentaires dans *PC* 1d (sur l'application des règles de la rénovation étant sans le caractère propre des instituts concernés) et *PC* 23b (sur les conférences). Il est sans doute possible de voir une allusion aux instituts séculiers dans *CD* 33a (sur le rapport entre les évêques et religieux, catégorie à laquelle est adjointe « les membres des autres instituts faisant profession des conseils évangéliques, chacun selon sa propre vocation »). Plus précisément, dans *Perfectae caritatis*, les instituts séculiers sont définis de la manière suivante : « Les instituts séculiers, bien qu'ils ne soient pas des instituts religieux, comportent cependant une profession véritable et complète des conseils évangéliques dans le monde, reconnue comme telle par l'Église. Cette profession confère une consécration à des hommes et à des femmes, à des laïcs et à des clercs vivant dans le monde. Par conséquent, il faut qu'ils tendent avant tout à se donner entièrement à Dieu dans la charité parfaite et que leurs instituts gardent le caractère séculier qui leur est propre et spécifique afin de pouvoir exercer partout et efficacement l'apostolat dans le monde et comme du sein du monde, apostolat pour lequel ils ont été créés » (*PC* 11a). Tandis qu'au paragraphe suivant, nous lisons : « Qu'ils sachent bien cependant qu'ils ne pourront accomplir cette tâche si grande que si les membres reçoivent une solide formation dans les choses divines et humaines afin d'être vraiment dans le monde un levain pour la vigueur et l'accroissement du Corps du Christ. Que les supérieurs veillent donc sérieusement à ce qu'une formation, surtout spirituelle, leur soit donnée et se poursuive ultérieurement » (*PC* 11b).

L'arrière-plan historique du traitement des instituts séculiers au Concile est ainsi résumé par Pierre Langeron : « Jean XXIII avait voulu que ce concile fût avant tout pastoral et orienté vers les urgences de l'Église dans le monde d'aujourd'hui ; il ne pouvait donc traiter de tout. Les instituts séculiers n'y sont apparus que très accessoirement dans les développements sur la vie religieuse, et d'une manière qui

En résumé, la vie des instituts séculiers présente quatre grands traits. En premier lieu, la vie des instituts séculiers s'inscrit dans le même sillage que les diverses formes de vie religieuse apparues dans l'histoire : elle se rattache, à l'instar de l'état religieux dont traite Pie XII, « à la fin de l'Église, savoir à la sanctification et aux moyens efficaces et adéquats de la poursuivre » (*PME* 4 ; *cf. PME* 2, 3). Les notions clefs qui transparaissent des documents relatifs à la reconnaissance des instituts séculiers sont assurément celles de la « perfection » (*PME* 7, 8, 10 ; *CS* 10, 19), de la « perfection chrétienne » (*PME* 7, 8 ; *CS* 4),

---

faillit leur être fatale. Au cours de sa longue élaboration, le décret sur la vie religieuse (*Perfectae caritatis*) connut cinq versions différentes. Trois d'entre elles évoquaient les instituts séculiers, ce qui fut à la fois un motif de satisfaction et une source d'inquiétude. La satisfaction était que le concile évoque les instituts séculiers et leur consacre un utile développement. L'inquiétude était de les voir perdre leur spécificité : en traiter dans le texte réservé aux religieux impliquait leur intégration dans la catégorie des religieux, ce qui était revenir sur la nouveauté même de *Provida Mater Ecclesia* ! À l'exception de quelques évêques, dont le cardinal Richaud, de Bordeaux, aucun membre des commissions préparatoires ni de l'Assemblée générale des pères ne souleva cette contradiction ; ce qui montre, encore une fois, la force des traditions dans les schémas habituels de pensée. L'avant-veille du vote définitif, le paragraphe (nº 11) relatif aux instituts séculiers figurait toujours dans le décret relatif aux religieux. À la suite d'une intervention providentielle de membres éminents d'un institut séculier italien, le Dr Oberti et le Pr Lazzati, Paul VI lui-même imposa, à la veille du vote sur l'ensemble du texte et par l'intermédiaire du cardinal Felici, secrétaire général du concile, l'ajout de cinq mots déterminants dans la première phrase du texte qui leur était consacré : "*quamvis non sint instituta religiosa*" (les instituts séculiers, "bien qu'ils ne soient pas des instituts religieux"). Cette précision de toute dernière minute présentait l'avantage de ne pas modifier l'architecture générale du décret, il était trop tard pour le faire ; elle introduisait pourtant une contradiction de forme, puisque tout le nº 11, consacré aux instituts séculiers, n'avait plus de lien direct avec la vie religieuse, et donc avec l'objet même du décret. Cet ajout évita néanmoins une contradiction de fond beaucoup plus grave, puisque *Provida Mater Ecclesia* avait clairement écarté les instituts séculiers de la catégorie traditionnelle des religieux. De l'avis général, ces quelques mots ajoutés *in extremis* le 27 octobre 1965 ont sauvé pour l'avenir la spécificité des instituts séculiers » (Pierre LANGERON, *Les instituts séculiers*…, p. 36-37). L'intervention du cardinal Richaud sur l'acception du mot « religieux » est reproduit dans Jean-Marie Roger TILLARD et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse*…, p. 573-575 : « Le mot *religiosus*, dans le texte antérieur comme dans la nouvelle formule ("Le renouveau de la vie religieuse"), ne convient pas à tous ceux que ce schéma vise en réalité. Car les membres des sociétés de vie commune et sans vœux publics ne sont pas des religieux dans l'acception authentique habituelle du mot, et beaucoup de membres des Instituts séculiers, à bon droit, ne veulent pas être considérés comme religieux » (p. 573). Nous verrons également le commentaire de *PC* 11 réalisé par Jean BEYER, « Les instituts séculiers (Commentaire du numéro 11) », dans Jean-Marie Roger TILLARD et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse*…, p. 375-384, ainsi que les articles de Fermina ÁLVAREZ ALONSO, « Consécration et sécularité dans le concile Vatican II. La contribution des instituts séculiers », *Laval théologique et philosophique*, vol. 71, nº 3, octobre 2015, p. 457-472 et Fermina ÁLVAREZ ALONSO, « Le débat manque sur les instituts séculiers au Concile Vatican II », dans Christian SORREL (dir.), *Le concile Vatican II et le monde des religieux (Europe occidentale et Amérique du Nord, 1950-1980)*, actes du colloque international de Rome (12-14 novembre 2014), Lyon, Laboratoire de Recherche Historique Rhône-Alpes (LARHRA, UMR 5190), coll. « Chrétiens et Sociétés », Documents et Mémoire nº 36, 2019, p. 199-209. Dans le *CIC*/1983, les instituts séculiers sont insérés au nombre des « Instituts de vie consacrée » (can. 573-730) et sont traités aux canons 710 à 730, à la suite des instituts religieux (can. 607-709), avec lesquels les instituts séculiers partagent la section I. Il s'agit, selon les termes du nouveau droit, de deux formes associatives de « vie consacrée », dont l'une est de nature proprement « religieuse » et l'autre « séculière ».

de la « vie de perfection » (*PME* 10, 13), de la « vie (plus) parfaite » (*CS* 12, 19) ou encore la « vie parfaitement et entièrement consacrée à [la] sanctification » du monde (*PME* 10). Cette forme de vie est substantiellement apparentée aux états canoniques de perfection (*PME* 8) ou encore à la vie religieuse proprement dite – *et quoad substantiam vere religiosa* – (*PF* 5 ; *CS* 11), et cela, en particulier, grâce à la profession et à la pratique des conseils évangéliques requises pour les membres proprement dits ou entendus au sens strict[138] (*PME* 8, 9 ; art. I, 1 ; art III, 10 ; *PF* 1, 5). En effet, les conseils évangéliques –

---

[138] Les instituts séculiers distinguent entre les « membres proprement dits » (*PME* 8 ; art. III, 10, 11 et 12) ou « membres au sens le plus strict » (*CS* 12 et 13) et les « membres au sens plus large du mot » (*CS* 12). Dans le premier cas, les membres font profession des conseils évangéliques (*PME* 8), lesquels consistent dans la profession faite devant Dieu du célibat et de la chasteté parfaite, de l'obéissance et de la pauvreté (*PME* art. III, 10 ; *CS* 12), et le rattachement des membres à l'institut est stable (*PME* art. III, 11et 12 ; *CS* 13). Dans le second cas, nous lisons : « Peuvent […] être admis comme membres au sens plus large du mot, et incorporés à l'Association d'une manière plus ou moins stricte et stable, les associés qui aspirent à la perfection évangélique et s'efforcent de la pratiquer dans leur propre condition, bien qu'ils n'embrassent pas ou ne soient pas à même d'embrasser à un degré plus élevé chacun des conseils évangéliques » (*CS* 12). Ce dernier cas nous intéresse à un titre bien précis. En effet, en raison de la nature séculière de la vie des instituts et de la possibilité d'y appartenir, bien qu'au sens large, sans professer intégralement et publiquement l'ensemble des conseils évangéliques, des personnes laïques, incluant celles qui sont mariées, peuvent-elles se réclamer de l'institut à proprement parler ? Cette question fut soulevée par les instituts concernés puis discutée au niveau de la Sacrée Congrégation des Religieux et des Instituts séculiers (SCRIS) qui fut saisie du dossier. En 1973, la SCRIS commande une enquête visant étayer les expériences d'inclusion de laïques, et plus spécifiquement de personnes mariées, dans la vie et dans le gouvernement des instituts séculiers. Il en résulta que cette intégration est fort diverse selon les cas, allant d'une association au sens large jusqu'à la recherche d'une éventuelle intégration complète, c'est-à-dire où des personnes mariées pourraient devenir membres au sens strict de l'institut. Dans un document publié en 1976 (SACRÉE CONGRÉGATION DES RELIGIEUX ET INSTITUTS SÉCULIERS, « Les personnes mariées et les instituts séculiers [10 mai 1976] », dans CONFÉRENCE MONDIALE DES INSTITUTS SÉCULIERS, *Les instituts séculiers. Documents*, III^e^ éd., Rome, CMIS, 1993, p. 166-177 – nous nous référons aux paragraphes numérotés dans cette édition), la SCRIS livre les résultats de son enquête et formule des recommandations ou, à tout le moins, elle énonce des lignes directrices au service des discernements en cours et des reconnaissances canoniques à venir. Il y a deux points d'achoppements qui ont retenu l'attention des autorités impliquées. Le premier est de nature doctrinale et canonique et regarde plus spécifiquement la place du célibat ou de la chasteté parfaite dans la conception des états de perfection et dans la compréhension qu'il faille avoir de la profession des conseils évangéliques constitutive de ces états. Le second est de nature prudentielle et concerne la cohabitation ou la coexistence de membres, hommes et femmes, partageant des vocations diverses ou des états différents : clercs et laïques, célibataires professant canoniquement les trois conseils et personnes mariées vivant dans l'esprit de ces mêmes conseils dans une quête de radicalisme évangélique. Trois conclusions ressortent de ce document. Premièrement, la chasteté parfaite dans le célibat est un élément essentiel et constitutif de la vocation et de l'engagement par profession publique des conseils évangéliques pour les membres au sens strict dans les instituts séculiers (n^os^ 1, 9, 11-18, 38-45) ; le document renvoie, pour appuyer son assertion, à *LG* 42-44 ainsi qu'à *PC* 11. Deuxièmement, les personnes mariées peuvent être membres au sens large de tels instituts (n^os^ 9, 24, 25, 45), recourant à des engagements évangéliques selon leur état – incluant la pratique de la chasteté conjugale –, mais toujours dans la « distinction » et non dans la « confusion » en regard de l'engagement et mode de vie des membres au sens strict (n^os^ 9, 19, 22, 26, 34, 46), du gouvernement de l'institut (n^os^ 29-31, 46), ainsi que dans le respect de certaines mesures de prudence (n^os^ 9, 27-29). « Il s'ensuit que les personnes mariées ne peuvent faire complètement partie d'Instituts séculiers dont les membres sont essentiellement voués à

même si le nombre a pu varier au cours de l'histoire – forment une trame continue et commune aux diverses formes de vie religieuse, *stricto* et *lato sensu*, à travers les siècles (*PME* 1, 2). Il en est de même pour les instituts séculiers. À ce sujet, il faut préciser qu'il est question ici des « trois conseils évangéliques » (*CS* 12). Ceux-ci comportent « la profession faite devant Dieu du célibat et de la chasteté parfaite », de l'« obéissance » et de la « pauvreté » (*PME* art. II, 10). La profession des conseils évangéliques est un engagement de nature canonique qui prend la forme d'une sanction par vœu, promesse, serment ou consécration obligeant en conscience (*PME* art. III, 10). Cet engagement est de nature publique[139], c'est-à-dire qu'il est fait « à la face de l'Église et au for externe »

---

la chasteté dans le célibat » (n° 23 ; *cf.* n^os^ 39, 45, 47). Et troisièmement, il serait souhaitable d'envisager la constitution d'associations de personnes mariées désirant s'engager communautairement à la suite du Christ dans l'esprit des Béatitudes et des conseils évangéliques offrant ainsi la possibilité effective d'un certain radicalisme de vie évangélique dans le mariage (n^os^ 9, 32-36, 47-49). François Morlot, de son côté, commente ce document (François MORLOT, « Personnes mariées et instituts séculiers », *Vie consacrée*, n° 4, 15 juillet 1984, p. 240-249). Deux de ses remarques valent la peine d'être rapportées en ce qu'elles nous lancent, sur la base de l'expérience des instituts séculiers, vers la réalité des communautés nouvelles plurivocationnelles que nous étudions. Toujours au sujet de l'engagement des personnes mariées dans une forme de radicalisme évangélique reconnue et institutionnalisée dans l'Église, Morlot écrit : « Il ne faut pas se cacher l'importance d'une telle perspective. Pendant des siècles, les époux ont été écartés de la recherche de la "perfection évangélique". Même si des voix aussi autorisées que saint François de Sales avaient proclamé que la sainteté était possible dans le mariage, les modèles présentés par l'hagiographie étaient à peu près toujours des célibataires, mis à part quelques saints époux vivant dans la continence absolue : la seule exception notable est la Bienheureuse Anne-Marie Taïgi (1769-1837). Et personne n'avait semblé penser jusqu'ici que des couples puissent se réunir dans des groupes dont le but serait de faciliter la pratique du radicalisme évangélique. *Provida Mater* […] avait ouvert une brèche considérable dans la clôture qui semblait réserver la perfection aux religieux : les séculiers eux aussi pouvaient pratiquer les conseils évangéliques. Mais cela restait l'affaire des célibataires. Maintenant aucune catégorie, aucune personne n'est exclue à cause de son statut social. Et c'est là une avancée d'une portée considérable » (p. 242-243). Puis, il termine par une question : « […] peut-on imaginer des associations ecclésiales où coexisteraient des célibataires et des personnes mariées s'engageant au radicalisme évangélique ? En soi il n'y a pas d'objection décisive. On peut seulement se demander si cela serait opportun. Il est en effet possible qu'on introduise ainsi un risque de confusion ou de dévalorisation du célibat. Mais l'expérience de différents groupes où cela est pratiqué montre qu'au contraire les deux vocations peuvent se renforcer l'une l'autre : les échanges entre célibataires et couples ayant les uns et les autres pris l'engagement au radicalisme évangélique sont d'une grande richesse, source d'une interpellation mutuelle et d'une aide réciproque » (p. 248). Comment ne pas voir dans ces expériences et ces propos le prélude de la « communion des états » dont les communautés nouvelles plurivocationnelles se feront, à leur tour et à leur manière, les hérauts ?

139 Le droit ecclésial distingue les engagements de nature privée (for interne) et ceux qui sont de nature publique (for externe). Au sujet des instituts séculiers, il y a matière à discussion, comme le présente Jean-Paul Durand : « À propos de la nature des engagements des membres des instituts séculiers, la discussion, encore en cours, porte notamment sur la possibilité ou non de parler d'engagement public. Ce terme, en droit canonique peut avoir au moins deux significations : ou bien il signifie que l'engagement est reconnu par l'Église avec des effets juridiques, ou bien il signifie que l'engagement est manifeste, et donc vu, perçu, par tout le monde. La seconde acception correspond à la définition traditionnelle de la vie religieuse qui est un témoignage public. Cette seconde signification ne correspond pas à ce qu'est l'engagement des membres d'un institut séculier. La première signification

(*PME* 8 ; *cf*. *CS* 11), sans pour autant conduire les membres des instituts séculiers à entrer dans l'état religieux, ce qui requiert la profession des « trois vœux publics de religion » (*PME* Art. II, 2). Il n'en demeure pas moins, peut-on lire dans *Primo feliciter*, que

> [l]es Instituts séculiers dont les membres, quoique vivant dans le monde, en raison cependant de la totale consécration à Dieu et aux âmes qu'ils professent avec l'approbation de l'Église et en raison de l'organisation hiérarchique interdiocésaine et universelle qu'ils peuvent avoir à des degrés divers, sont à bon droit, en vertu de la Constitution apostolique *Provida Mater Ecclesia*, classés parmi les états de perfection juridiquement organisés et reconnus par l'Église elle-même. C'est donc à dessein que ces Instituts ont été rattachés et confiés à la compétence et aux soins de la Sacrée Congrégation qui a la charge et la garde des *états publics de perfection*. (*PF* 9 ; *cf*. *PME* 8 ; *CS* 11, 19)

Aussi, comme il en est des autres états au sein de l'Église, la vie menée au sein des instituts séculiers, pouvant être qualifiée « d'état séculier » (*CS* 11), est elle aussi marquée du sceau de la stabilité. « Le lien par lequel l'Institut séculier et ses membres proprement dits seront unis, doit être […] stable, selon les Constitutions, soit perpétuel, soit temporaire et alors à renouveler à l'échéance du temps fixé […] » (*PME* art. III, 12).

En second lieu, les instituts séculiers sont caractérisés par leur insertion « dans le monde » ou « dans le siècle » (*PME* 7), d'où le qualificatif de « séculier ». C'est là sans doute la

---

semble devoir être retenue, ce qui renvoie à une recherche spécifique sur les instituts séculiers et en particulier la nature de l'engagement de leurs membres ». Plus loin, Durand reprend la question à la lumière du *CIC*/1983 : « S'agissant des engagements dans le droit canonique en vigueur depuis 1983, les membres des instituts séculiers ont-ils des engagements publics ? Si ce "public" signifie ce qui est reconnu par l'Église avec des effets juridiques, il n'est plus possible de refuser cette qualification de publics aux engagements des membres des instituts séculiers » (Jean-Paul DURAND, *La liberté des congrégations*…, vol. I, p. 311-312 et 471). En appui à cette position, nous pouvons invoquer le commentaire du canon 712 du *CIC*/1983 qui permet notamment de situer le caractère public des engagements des uns par rapport aux autres. Le canon affirme que « les constitutions détermineront les liens sacrés [*vincula sacra*] par lesquels seront assumés les conseils évangéliques dans l'institut ». Le commentaire suit : « C'est sur cette norme que s'appuie, d'un point de vue canonique, l'une des différences les plus importantes entre les instituts *religieux* et les instituts *séculiers*. Les premiers assument les conseils évangéliques nécessairement par des vœux publics (*cf.* c. 607, § 2) ; alors que les instituts séculiers les assument également d'une manière publique, mais éventuellement par d'autres liens sacrés comme des serments, des promesses, etc., selon ce que les constitutions établiront dans chaque cas » (Tomás RINCÓN, commentaire du can. 712, dans *Code de droit canonique. Bilingue et annoté*…, p. 635). Rappelons, enfin, qu'au sein des Sociétés de vie apostolique les membres ne professent pas publiquement les trois conseils évangéliques, même s'il y a des sociétés « dont les membres assument les conseils évangéliques par un certain lien défini par les constitutions » (can. 731, § 2). Dans ce cas, la profession est de nature privée (Tomás RINCÓN, commentaire du can. 731, dans *Code de droit canonique. Bilingue et annoté*…, p. 732).

grande innovation par rapport aux formes de vie religieuse antérieures : la possibilité de poursuivre la « sainteté dans le siècle » (*PME* 13) et de faire « profession de pratiquer, dans le monde, les conseils évangéliques » (*PME* art. I, 1). De ce point de vue, la vie menée par les membres des instituts séculiers, tout en étant substantiellement proche de la vie religieuse, est extérieurement apparentée à la vie habituelle des laïques – même si les membres des instituts sont appelés « à une vie plus parfaite que celle qui paraît suffire aux fidèles, même les meilleurs, travaillant dans les Associations purement laïques, ou dans l'Action catholique, ou encore dans les autres œuvres pieuses » (*CS* 19) – ou encore des clercs séculiers, puisque les instituts peuvent être de nature laïcale (instituts masculins et féminins) ou de nature cléricale (instituts cléricaux) (*PME* art. I, 1 ; *PF* 4)[140], avec possibilité, dans le cas des clercs, d'être incardinés au sein de l'institut ou de demeurer pleinement membres du presbyterium diocésain avec incardination correspondante. Marqué du sceau de la sécularité, leur type d'existence comporte ses exigences spécifiques comparativement à la vie religieuse où l'on préconise divers degrés et modes de séparation du monde : « l'expérience a démontré les difficultés et les dangers que comporte parfois, et même facilement, cette vie de perfection ainsi menée librement sans le secours extérieur de l'habit religieux et de la vie en commun […] » (*PME* 10). Qu'à cela ne tienne, ni habit, ni vie commune organisée extérieurement sur le mode de la vie commune religieuse ne doit rendre, extérieurement et dans les faits, la vie des membres incompatible avec la condition séculière (*CS* 15). Plus encore, affirme Pie XII, « il faut constamment avoir devant les yeux que le caractère propre et spécial des Instituts, c'est-à-dire le caractère *séculier*, en qui se trouve toute leur raison d'être, doit paraître en toutes choses » (*PF* 5). Il en est de même pour leur apostolat qui « doit être fidèlement exercé non seulement *dans le siècle*, mais aussi pour ainsi dire *par les moyens du siècle*, et par conséquent par des professions, des activités, des formes, dans des lieux, des circonstances répondant à cette condition séculière » (*PF* 6).

---

[140] Pierre Langeron cite en exemple l'Institut séculier Notre-Dame de Vie, pour les femmes, auquel s'ajoutera l'Institut des Fils de Notre-Dame de Vie, pour les hommes laïques, et l'Institut des Prêtres de Notre-Dame de Vie, pour les prêtres (Pierre LANGERON, *Les instituts séculiers*…, p. 24). Dans l'*Annuario pontificio per l'anno 2018*..., les instituts de droit pontifical sont classés suivant ces trois catégories : les instituts séculiers cléricaux (p. 1429-1430), les instituts séculiers laïques masculins (p. 1431-1442) et les instituts séculiers féminins (p. 1633-1640).

En troisième lieu, la vie séculière des instituts est polarisée par l'exercice de l'apostolat dans le monde. Leurs membres poursuivent deux buts : « tendre à la perfection chrétienne » d'une part, et « se livrer totalement à l'apostolat », d'autre part (*PME* art. I, 1 ; *CS* 4, 10, 18, 19). Plus encore, la « vie tout entière des membres des Instituts séculiers, consacrée à Dieu par le fait de professer la perfection, doit être convertie en apostolat » (*PM* 6 ; *cf*. *CS* 19). Or, comme nous venons de l'évoquer, le caractère spécifique de cet apostolat, qui peut être exercé de multiples manières, dans des œuvres particulières ou quelquefois communes[141], réside dans le fait qu'il soit exercé dans un contact immédiat et quotidien avec les milieux ambiants, d'une manière qui serait impossible ou peu adaptée pour la vie religieuse canonique ou impraticable pour les prêtres et les religieux (*PME* 9, 10 ; *PF* 3).

En dernier lieu, tout en constituant canoniquement une réalité associative (*PME* 7, 8 ; *CS* 12-14), c'est en ce sens qu'il faut comprendre le terme « institut » (*PME* 9, art. I, 1 ; *CS* 4), les membres des instituts séculiers ne sont pas appelés, en principe, à mener une vie commune ou l'habitation sous le même toit, à l'instar des instituts religieux et des sociétés de vie commune (*PME* art. II, 2 ; art. III, 13 ; *PF* 15 ; *CS* 14, 15). Une seule exception à cette règle prévaut dans le cas où il soit nécessaire d'avoir quelque lieu commun pour les supérieurs de l'institut, pour la formation et le ressourcement des membres, ou encore pour accueillir des membres malades (*PME* art. III, 13).

Dans le décret de reconnaissance des instituts séculiers, Pie XII évoqua l'état de quasi-achèvement du développement de la vie religieuse à la suite de la constitution *Conditae a Christo* et de la parution du *Code* de 1917 : « rien désormais ne paraissait plus ajouter à la discipline de l'état canonique de perfection », écrit-il (*PME* 6). Or, les instituts séculiers posent un jalon nouveau, celui d'une vie religieuse *lato sensu* ou, mieux encore, d'une vie

---

[141] Dortel-Claudot note à ce propos : « Les Instituts séculiers obtiennent droit de cité dans la vie consacrée en 1947, mais à cette époque-là ils sont loin d'être tous conscients de leur identité propre. Plusieurs, avec œuvres propres et vie de communauté, ne se distinguent des Congrégations religieuses que par le fait tout extérieur de ne porter ni habit, ni signe distinctif. D'autres, n'ayant ni activités particulières, ni vie de communauté, mènent une existence proche de celle des laïcs, mais à part le choix du célibat consacré. C'est cette dernière tendance, qui depuis Vatican II l'a emporté. Les Instituts ayant en charge des œuvres propres n'existent pratiquement plus, et ceux qui imposent à leurs membres une activité dans un secteur particulier sont de moins en moins nombreux. L'évolution a donc été dans le sens d'une vie de plus en plus proche de celle des laïcs » (Michel DORTEL-CLAUDOT, « Vie consacrée […] II. Période moderne et contemporaine »…, col. 702).

de perfection séculière, distincte de la vie religieuse *stricto sensu*. Il s'agit de la dernière forme de vie ou de perfection évangélique approuvée par l'Église à ce jour[142].

*
**

Nous parvenons ainsi au terme de notre rétrospective historico-canonique et, par le fait même, nous arrivons au seuil du concile Vatican II. Traiter de la « vie religieuse » ainsi que des « religieux » est une tâche complexe, à l'image des réalités auxquelles ces termes se rapportent[143]. La vie religieuse, en effet, fait référence à une diversité de formes, qui elles-mêmes sont déterminées par des principes variés, tels la perfection évangélique, le rapport

---

142 Est-il pensable qu'une autre forme de vie religieuse, ou de vie consacrée suivant la terminologie actuelle, puisse encore voir le jour et qu'elle puisse éventuellement s'ajouter à la liste des formes historiques reconnues par l'Église ? L'historien n'en peut rien dire. Il peut seulement rappeler au présent des faits du passé et, sur la base des faits passés, dire que l'avenir est ouvert et imprévisible. Le théologien, lui, ne peut *a priori* se résoudre à faire taire l'Esprit. Vatican II, pour sa part, traite, dans *PC* 19, de « la fondation de nouveaux instituts [*novis institutis*] ». Il ne s'agit toutefois pas de formes nouvelles du point de vue canonique, le Concile inscrivant ses propos sur la vie religieuse dans la ligne de la rénovation et de l'adaptation de celle-ci. Quant aux « nouvelles formes de vie religieuse [*vitae religiosae novae formae*] », dont il est question dans *UR* 6b, on peut se demander s'il s'agit de « vie religieuse » au sens primaire de la vie chrétienne ou si l'expression renvoie à la « vie religieuse » au sens plus précis de la consécration à Dieu par la profession des conseils évangéliques. Cette interrogation illustre bien l'ambiguïté entourant l'utilisation de cette expression. Sur ce même sujet, Jean-Marie Roger Tillard note : « La mention de futures formes se trouve dans le texte établi par la commission mixte théologique de mars 1963 pour le *De Ecclesia*. Voir par contre *Schema* avril 1964, appendix, p. 12, réponse assez habile ! « Nulla porta clauditur » (Jean-Marie Roger TILLARD, « Les grandes lois de la rénovation… », p. 83, note 20). Quoi qu'il en soit, le canon 605 du *Code* postérieur au Concile laisse ouverte la possibilité pour l'Église, d'approuver « de nouvelles formes de vie consacrée » et confie aux évêques [diocésains] le soin de « discerner les nouveaux dons de vie consacrée confiés par l'Esprit Saint à l'Église ». Sur la relation entre ce canon et le concile Vatican II, nous verrons les auteurs suivants traitant des sources conciliaires du canon 605 : Márta BALOG, *Développement de la signification théologico-canonique du canon 605 à l'aide des principes des canons 17 et 19 du CIC 1983*, dissertatio ad lauream in Facultate Iuris Canonici apud Pontificiam Universitatem S. Thomae in urbe, Romae / Szt. István Társ., Budapest, Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae, IV, Dissertationes, 7, 2013, p. 60-63 ; Luigi SABBARESE, « Nuove forme di vita consacrata (can. 605) », dans GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO / ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (dir.), *La vita consacrata nella Chiesa. XXXII Incontro di Studio Centro Dolomiti Pio X - Borca di Cadore (BL), 27 giugno - 1 luglio 2005,* Milano, Edizioni Glossa, coll. « Quaderni della Mendola », nº 14, 2006, p. 90-92 ; Antonio NERI, *Nuove forme di vita consacrata (Can. 605 C.I.C.)*, Roma, Pontificium institutum utriusque juris, Editrice Pontificia Università Lateranense, coll. « Quaderni di apollinaris », nº 11, 1995, p. 15-29 ; Eutimio SASTRE SANTOS, , *Las condiciones y posibilidades de nuevas formas de vida consagrada*, Roma, Urbaniana University Press, coll. « Subsidia », nº 62, 1999, p. 94, 100, 108 notes 23 et 24.

143 Avec humour, mais non sans réalisme, Sophie Hasquenoph écrit en introduction à son étude : « Au final, l'important est de tenter d'approcher le plus concrètement possible le monde complexe et diversifié des ordres et des congrégations, même si un dicton monastique affirme que seul le Saint Esprit le connaît véritablement ! » (Sophie HASQUENOPH, *Histoire des ordres et congrégations religieuses*…, p. 12).

au monde ou encore l'insertion dans l'activité missionnaire de l'Église. Pour rendre compte de tous ces dégradés, l'adoption d'une terminologie unique et commune, c'est-à-dire générique, ne semble jamais réussir à contenter l'ensemble[144]. De tout temps, il y a eu débat sur l'identité des religieux et, par voie de conséquence, on a sans cesse cherché à trouver le langage le plus adapté pour nommer et qualifier les réalités concernées. La « crise des concepts », comme la nomme Noëlle Hausman, semble inextricablement liée au phylum qu'est la vie religieuse, irréductible à ses interprétations qu'elles soient sociologiques, canoniques ou encore théologiques[145].

Les Pères du Concile, lorsqu'ils ont eu à traiter de l'état religieux, ont dû faire face, à leur tour, à l'équivocité des termes et au caractère parfois indistinct des concepts qui s'y rattachent. Comme le rapporte Michel Dortel-Claudot,

> [l]'état de vie fondé sur les conseils évangéliques a été identifié pendant longtemps au seul *état religieux*. Il ne pouvait plus en être ainsi depuis la reconnaissance en 1947 des Instituts séculiers. C'est pourquoi, en bonne logique, certains Pères de Vatican II auraient voulu que le chap. VI de *L.G.* soit intitulé : « De la profession des conseils évangéliques ». Leur requête ne fut pas comprise de la majeure partie de l'Assemblée conciliaire qui, il faut le déplorer, ne savait rien des Instituts séculiers, ignorant que les membres de ceux-ci pratiquaient les conseils évangéliques au même titre que les religieux. C'est pourquoi, malgré les protestations d'une minorité éclairée, le chap. VI de *L.G.* fut intitulé *Les Religieux*, en dépit du fait que toute sa doctrine fort riche s'appliquait également à d'autres formes que la seule vie religieuse. Le décret de Vatican II, *Perfectae caritatis*, bien que concernant tous ceux qui professent les conseils évangéliques, porte en sous-titre *Décret sur la rénovation et l'adaptation de la vie religieuse*. La perspective demeurait celle de *L.G.*. Cependant *Perfectae caritatis* progresse par rapport à la constitution sur l'Église. Il dédie un paragraphe aux Instituts séculiers (nº 11), et souligne bien […] que ceux-ci ne sont pas des Instituts religieux[146].

---

144 Nous verrons, entre autres, les propos de Jean-Marie Roger Tillard au sujet du « problème de vocabulaire » inhérent au recours à l'étiquette unique de « vie religieuse » pour désigner « un ensemble vaste de formes diverses de vie chrétienne ayant en commun certains traits » (p. 84). *Cf.* Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*..., p. 84-94 ; Jean-Marie Roger TILLARD, « Les grandes lois de la rénovation… », p. 82-83.

145 Noëlle HAUSMAN, « Vie consacrée », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 1491.

146 Michel DORTEL-CLAUDOT, « Religieuse (vie) »…, col. 768-769.

C'est donc dans cette perspective, avec en mémoire le polymorphisme et la terminologie polysémique qui caractérisent ladite « vie religieuse », qu'il est maintenant possible de poursuivre notre étude de l'état religieux au sein des textes conciliaires. Nous tenons à souligner que dans le traitement de l'état religieux, nous aurons principalement en vue la vie religieuse *stricto sensu*. Les instituts séculiers et les sociétés de vie commune ne se verront pas directement traités[147]. Nous estimons en avoir adéquatement parlé plus haut, en prenant soin, au passage, de situer ces réalités en regard du concile Vatican II.

1.3 CATÉGORISATION ECCLÉSIALE

Nous reprenons maintenant l'ordre de présentation que nous avons adopté initialement en nous intéressant à la catégorisation ecclésiale des religieux en « état », en « condition » ou en « ordre ».

À quatorze reprises, dans les textes de Vatican II, les religieux sont classés dans la catégorie des « états ». À ce nombre, nous pouvons également ajouter quatre occurrences complémentaires. Vérifions ce qui en est à l'aide des appellations catégorielles « *status* » (1.3.1), « *condicio* » (1.3.2) et « *ordo* » (1.3.3).

1.3.1 « *Status* »

Commençons par les cas les plus simples et clairs. En cinq lieux, les textes conciliaires parlent de l'« état religieux » comme tel. Dans *LG* 13c, on affirme qu'entre les membres du Peuple de Dieu règne une diversité, « beaucoup étant, de par l'état religieux [*statu religioso*], […] un exemple stimulant pour leurs frères ». Dans *LG* 31a, traitant des laïques, il est dit que l'on entend par ce nom « tous les fidèles, en dehors des membres de l'ordre

---

147 Nous suivons, en cela, la même ligne de démarcation que s'est imposée Jean-Marie Roger Tillard dans l'orientation de sa recherche : « Nous situant de façon explicite à l'intérieur du groupe que *Perfectae Caritatis* considère comme les *religieux* – nous excluons donc de notre préoccupation les Instituts séculiers et les sociétés de vie commune –, nous tâcherons de dégager non une figure robot du religieux mais, d'une part, l'enracinement du projet religieux dans le fait évangélique et, d'autre part, les traits essentiels dont les divers équilibres caractériseront, selon de multiples possibilités, les familles religieuses » (Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde…*, p. 92).

sacré et de l'état religieux [*status religiosi*] reconnu dans l'Église […] ». Au paragraphe suivant, dans *LG* 31b, les religieux sont définis dans leur rapport au monde : « les religieux [*religiosi*] […] en vertu de leur état [*statu*], attestent […] que le monde ne peut se transfigurer et être offert à Dieu en dehors de l'esprit des Béatitudes ». Dans *LG* 44c [/1], situant les religieux dans l'axe eschatologique, il est souligné que « l'état religieux [*status religiosus*] […] manifeste […] aux yeux de tous les croyants les biens célestes déjà présents en ce temps […] ». Tandis que dans *LG* 44c [/2], les religieux, sujet central mais non nommé explicitement de cette phrase – il faut, pour cela, se reporter à la phrase précédente où il est question de l'état religieux (*status religiosus*) –, sont catégorisés en état : « Le même état (religieux) [*idem status*] imite de plus près et représente continuellement dans l'Église la forme de vie que le Fils de Dieu a prise en entrant dans le monde pour faire la volonté du Père, et qu'il a proposée aux disciples qui le suivaient[148] ». Enfin, dans *PC* 24a, le Décret recommande que dans la prédication ordinaire il soit traité « plus souvent des conseils évangéliques et du choix de l'état religieux [*statu religioso*] ». Parmi les occurrences complémentaires, nous pouvons rapporter ici le sous-titre français rattaché à *LG* 44 : *Nature et importance de l'état religieux dans l'Église*.

Les autres occurrences présentent l'état religieux dans des termes différents, lesquels commandent, dans certains cas, une présentation plus détaillée et commentée. Nous retrouvons d'abord l'occurrence située dans *LG* 39. Dans ce passage, les religieux sont rattachés à la notion d'« état », mais indirectement, par le biais des conseils évangéliques. Nous lisons : « Cette pratique des conseils assumée […] par un grand nombre de chrétiens, soit à titre privé, soit dans une condition ou un état sanctionnés par l'Église [*sive in conditione vel statu in Ecclesia sancitis*] […] ». Il est à comprendre que les religieux sont compris dans ces derniers cas. Les questions pouvant être posées concernent la présence des termes « *conditione* » et « *statu* » relativement aux religieux. Faut-il comprendre que les notions de « condition » et d'« état » peuvent être tenues pour équivalentes et interchangeables ou s'agit-il de deux notions distinctes renvoyant à des réalités différentes ?

---

148 Dans l'édition typique : « Formam quoque vitae, quam Filius Dei accepit, mundum ingressus ut faceret voluntatem Patris, quamque discipulis Ipsum sequentibus proposuit, idem status pressius imitatur atque in Ecclesia perpetuo repraesentat » (*LG* 44c). Nous privilégions ci-haut la traduction reproduite dans les éditions Alberigo, Winling et Camelot.

Le contexte immédiat permet difficilement de trancher[149]. Rappelons, par ailleurs, que nous avons rencontré un cas semblable, avec une interrogation similaire, dans *LG* 11c, où l'on parle des fidèles en général, et où il était question de « leur condition et de leur état [*conditionis ac status*] [de vie] ». Dans une perspective similaire, nous retrouvons également *LG* 44d. Ce passage traite, lui aussi, de l'état religieux par le biais de la notion des conseils évangéliques : « L'état [de vie] [*status*] constitué par la profession des conseils évangéliques, s'il ne concerne pas la structure de l'Église, appartient donc cependant sans conteste à sa vie et à sa sainteté ». L'édition Theobald est la seule traduction française consultée qui comporte l'incise « de vie ». À part cette incise, ce passage ne pose aucune question particulière.

Une autre occurrence se trouve dans *LG* 43b, qui est le premier paragraphe du chapitre VI de *Lumen gentium* portant sur les religieux. Nous lisons : « Cet état [de vie] [*status*], compte tenu de la constitution divine de l'Église, ne se situe pas entre la condition [*conditionem*] du clerc et celle du laïc[150] ». Deux remarques s'imposent. D'une part, le texte latin affirme clairement que les religieux possèdent un « *status* ». À ce propos, cependant, il faut noter une difficulté liée à la traduction : les religieux, lit-on, appartiennent à un « état de vie » (Theobald, Alberigo, Winling). Or, le texte latin ne parle pas, comme en d'autres

---

149 Un élément explicitatif pourrait se trouver dans le commentaire de Philips au sujet de *LG* 39 : « La sainteté dont le Christ informe son Église et à laquelle Il convoque tous les membres sans exception, n'embrasse pas seulement les commandements, mais aussi les conseils, grâce aux formes multiples que revêtent les dons de l'Esprit. Tout autant que les préceptes, ces conseils sont pour la croissance de l'Église en perfection des agents d'une grande efficacité. Ainsi l'Introduction [du Chapitre V – *La vocation universelle à la sainteté dans l'Église*] esquisse déjà les premiers traits du chapitre sur les Religieux qui suivra bientôt. L'observation des conseils n'est cependant pas réservée aux réguliers. Dieu merci, nombreux sont les séculiers à s'imposer ce joug sublime. N'importe qui peut, sous l'impulsion de l'Esprit, se vouer à leur pratique, même à titre privé et sans qu'il soit nécessaire d'appartenir à un Ordre approuvé dans l'Église (*status*) ou d'adopter un genre de vie spécial, par exemple dans le célibat du clergé (*conditio*). C'est pourquoi le texte latin emploie simultanément les termes de *condition* et d'*état*. Remarquons aussi qu'il parle des conditions ou états de vie reconnus *dans* l'Église, s'étant faite une règle constante de ne pas réserver le terme "Église" à la hiérarchie prise séparément, mais de l'appliquer à la communauté tout entière » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican…,* t. II, p. 69-70). L'auteur semble dire que la notion d'état s'applique aux religieux et que celle de condition concerne les clercs et nommément le célibat ecclésiastique. Cette interprétation vaut-elle pour l'ensemble des textes conciliaires ? La question demeure ouverte. Quant à sa remarque au sujet de la reconnaissance « dans » l'Église plutôt que « par » l'Église, les traductions françaises consultées divergent : dans Winling, Alberigo et Martin on traduit par « dans », tandis que dans Theobald et Camelot nous lisons « par ».

150 Dans l'édition typique : « Status huiusmodi, ratione habita divinae et hierarchicae Ecclesiae constitutionis, non est intermedius inter clericalem et laicalem conditionem » (*LG* 43b).

occasions, d'un « *status vitae* » ou d'un « *vitae statum* », mais seulement d'un « *status* », c'est-à-dire d'un « état » (Martin, Camelot). L'introduction de la notion d'« état de vie », dans le cas présent, est à rattacher à un choix des traducteurs, choix renforcé, dans au moins un cas, par le sous-titre français qui chapeaute le paragraphe 43 : *La profession des conseils évangéliques dans un état de vie reconnu dans l'Église* (Theobald). Il s'agit de la seconde occurrence complémentaire que nous avons pu identifier, mais elle ne vaut que pour l'édition prénommée, puisqu'ailleurs la formule est simplement : *La profession des conseils évangéliques dans l'Église* (Martin, Camelot). D'autre part, le texte semble réserver la notion de « *status* » aux religieux, tandis que les clercs et les laïques, eux, relèvent de la catégorie des « *conditiones* ». Cette catégorisation ne correspond toutefois pas au reste des textes conciliaires où, comme nous l'avons vu, les trois catégories s'entrecroisent, à moins que la notion de « *status* » et celle de « *conditio* » puissent être tenues pour équivalentes ou encore que le texte conciliaire instaure, en ce lieu précis, une distinction de principe entre la catégorie de fidèles dénommée « religieux » (*status*) et les autres, à savoir les clercs et les laïques (*conditiones*). Cette dernière hypothèse semble peu probable en regard de l'ensemble des textes du Concile. En même temps, cela illustre bien que l'emploi de l'un ou l'autre des termes peut être source de confusion.

Dans *LG* 45c [/1] et 45c [/2] les religieux sont entrevus à partir du droit et de la liturgie : « L'Église n'apporte pas seulement à la profession religieuse la sanction qui lui donne la dignité d'un état canonique [de vie] [*status canonici dignitatem*] ; par son action liturgique elle-même, elle la présente comme un état de consécration à Dieu [*statum Deo consecratum*] ». Dans le premier cas, l'incise « de vie » est une interprétation des traducteurs et ne figure, parmi les traductions consultées, que dans l'édition Theobald. Dans le second cas, les autres traductions retiennent « état consacré à Dieu » (Martin, Winling, Alberigo, Camelot).

Dans *SC* 98a et dans *SC* 101, § 2 les religieux sont présentés dans un cadre institutionnel et leur état est lié à la notion de perfection : « Les membres de n'importe quel institut d'un état de perfection [*Institutorum statuum perfectionis*] […] accomplissent la prière publique de l'Église » (98a) ; « Quant aux moniales et aux membres, hommes non clercs ou femmes,

des instituts des états de perfection [*Institutorum statuum perfectionis*] […] le supérieur compétent peut leur accorder d'employer la langue du pays […] » (101, § 2).

Dans *PC* 10a, c'est la vie religieuse qui est présentée comme un état : « La vie religieuse laïque [*vita religiosa laicalis*], […] constitue un état [*status*] complet par la profession des conseils évangéliques ».

Pour terminer, notons encore deux occurrences complémentaires de la notion d'« état » appliquée aux religieux. La première se trouve dans les traductions françaises de *PC* 18b, quoique le terme latin employé n'est pas « *status* », mais plutôt « *ex instituto* », expression qui peut être interprétée relativement à l'état des religieux : « Mais pour que l'adaptation de la vie religieuse aux besoins de notre temps ne soit pas purement extérieure et pour que ceux qui s'adonnent par état [*ex instituto*] à un apostolat externe ne soient pas inférieurs à leur tâche […] ». La seconde occurrence complémentaire figure dans une note infrapaginale : « Sur l'importance de l'état [*status*] constitué par la profession des conseils évangéliques : *cf. Lumen gentium*, chap. VI : décret *Perfectae caritatis* » (*OT* 19a, note 42).

1.3.2 « *Condicio* »

Qu'en est-il maintenant de la catégorisation des religieux au nombre des « conditions » dans l'Église ? Trois occurrences sont concernées.

La première a déjà été rapportée. Il s'agit de *LG* 39, où les termes « *conditione vel statu* » sont juxtaposés. Les remarques faites plus haut valent ici également.

La seconde occurrence se trouve dans *AG* 26b [/1] : « C'est pourquoi tous les missionnaires – prêtres, frères [*fratres*], sœurs [*sorores*], laïcs – doivent être préparés et formés, chacun selon sa condition [*condicione*] […] ». Notre attention se porte sur les frères et les sœurs qui sont établis dans une « condition ». Nous reconnaissons dans cette formulation les trois états ecclésiaux dont nous avons traité jusqu'ici. Mais, justement, faut-il saisir la notion de « *condicione* » au sens d'un état ecclésial ou plutôt d'une situation donnée ? À ne considérer que cette phrase, dans la traduction rapportée, nous pourrions pencher vers la première option. Cependant, cette interprétation s'embrouille lorsque nous considérons

d'autres traductions. En français, la plupart des traductions consultées retiennent le terme « condition » (Theobald, Winling, Alberigo), sauf l'édition Martin qui emploie le mot « situation ». L'imbroglio devient encore plus apparent lorsque nous consultons les traductions en d'autres langues : les versions italiennes et espagnoles utilisent les termes « *condizione* » ainsi que « *condición* » ; en anglais et en allemand, sont introduites les notions d'état, « *state* » et « *Stand* » ; tandis que la version néerlandaise recourt au terme « *mogelijkheden* », c'est-à-dire « possibilités ».

Pour terminer, une troisième occurrence peut être rapportée : « Même ceux [frères et sœurs] qui assument pour une période seulement un rôle dans l'activité missionnaire, il est nécessaire qu'ils acquièrent une formation appropriée à leur condition [*conditioni*] » (*AG* 26e). Quelle est l'interprétation juste à donner au terme « *conditioni* » dans le présent cas ? Le contexte immédiat de ce passage ne permet pas de trancher entre l'option d'un état ecclésial ou celle d'une situation donnée. Les traductions, quant à elles, peuvent soit éclairer soit obscurcir cette compréhension. En français, on parle de « condition » (Theobald, Winling, Alberigo) ou de « situation » (Martin). Dans les autres langues consultées, nous retrouvons les termes « *condition*, *condizione* et *condición* », tandis que les versions allemande et néerlandaise n'ont pas traduit littéralement le terme latin « *condicioni* ».

1.3.3 « *Ordo* »

Pour terminer, à part la notion d'« ordre religieux » (*SC* 95a ; *AG* 18d ; *LG* 42d, note 15 ; *AG* 23a, note 2), les textes conciliaires ne parlent jamais des religieux en tant qu'« ordre » de fidèles dans l'Église.

2. RÉPARTITION DES SEXES

La catégorie des religieux regroupe autant les hommes que les femmes, « *viros ac mulieres* » (*LG* 42d. 46c ; *cf. PC* 1b. 10a ; *SC* 101, § 2. 115a ; *PO* 6 ; *CD* 34b ; *SC* 115a). Dans les textes du Concile ils sont soit désignés indistinctement sous la forme convenue du

masculin, c'est-à-dire les « religieux » au sens générique et inclusif – « les religieux, frères ou sœurs [*Religiosi* (…) *sive fratres sive sorores*] » (*AA* 25b) –, soit sous des appellations variées et propres. Dans ces derniers cas, pour les hommes, on parle des « religieux [*religiosi*] » (*AG* 15i. 20d ; *PO* 6c), des « moines [*Monachorum*] » (*SC* 95), des « chanoines [*Canonicorum*] » (*SC* 95) ou encore des « frères [*Fratres*] » (*LG* 46c). Tandis que les femmes répondent à l'appellation de « religieuses [*religiosae*] » (*PC* 18a ; *AG* 15i. 20d ; *PO* 6c), de « moniales [*moniales*] » (*PC* 16b) ou de « sœurs [*Sorores*] » (*LG* 46c). Par ailleurs, comme il a été montré plus haut, les instituts religieux – de même que les instituts séculiers et les sociétés de vie commune – sont répartis distinctement entre instituts masculins et féminins, bien que ces instituts peuvent comporter, mais au sens large seulement, des membres des deux sexes (tiers ordre, oblature, associés, etc.). Parmi les formes individuelles de vie religieuse (*lato sensu*), la vie érémitique peut concerner les hommes autant que les femmes, tandis que les vierges et, dans le droit oriental, les veuves, concernent uniquement les femmes, bien que la question de la reconnaissance d'ascètes ou de continents ainsi que de veufs soit soulevée par certains.

3. ORIGINE

Quelle est l'origine de la vie religieuse et de l'état du même nom ? L'analyse des textes conciliaires, éclairés par les commentaires qui s'y rapportent, permet de dégager deux principales caractéristiques relatives à cette question. D'une part, la vie religieuse a une origine divine médiate, c'est-à-dire pneumatique et ecclésiale/ecclésiastique (3.2). D'autre part, la vie religieuse procède d'un appel divin (3.3). Avant de présenter ces traits, dans le but de mieux saisir les enjeux et les options conciliaires au regard de l'origine de la vie religieuse, il importe, en préambule, de faire une mise au point d'ordre historique et théologique (3.1). Par la suite, nous reviendrons à la présentation des deux traits prénommés.

3.1 UNE MISE AU POINT HISTORICO-THÉOLOGIQUE

La question de l'origine de la vie religieuse est épineuse et complexe. Épineuse, car elle donne lieu à des positions théologiques diverses, parfois opposées, suscitant des débats sensibles et dont les implications sont déterminantes pour l'état religieux du point de vue de sa nature, de sa place dans l'Église, ainsi que de sa position à l'égard des autres états ecclésiaux notamment en matière de sainteté. Cette question est également complexe, au sens où elle comporte de multiples facettes, lesquelles impliquent, à leur tour, l'apport de disciplines variées telles l'histoire, l'exégèse, la théologie, sans oublier le domaine de la spiritualité[151].

Les textes conciliaires, en maints passages, abordent ou évoquent cette question. Dans *PC* 1b, par exemple, nous lisons que « [d]ès les origines [*exordiis*] de l'Église, il y eut des hommes et des femmes qui voulurent, par la pratique des conseils évangéliques, suivre plus librement le Christ et l'imiter plus fidèlement et qui, chacun à sa manière, menèrent une vie consacrée à Dieu ». Ailleurs, à propos des « conseils évangéliques », qui vont, plus tard, délimiter le propos et la forme de vie des religieux, il est encore affirmé que « la recherche de la charité parfaite par les conseils évangéliques a sa source [*originem*] dans l'enseignement [*doctrina*] et l'exemple [*exemplis*] du divin Maître » (*PC* 1a). Sur ce même thème, d'entrée de jeu, le chapitre VI de *Lumen gentium*, sur les religieux, affirme : « Les conseils évangéliques de chasteté vouée à Dieu, de pauvreté et d'obéissance, étant fondés sur les paroles et les exemples du Seigneur [*in verbis et exemplis Domini fundata*], ayant la recommandation [*commendata*] des apôtres, des Pères, des docteurs et pasteurs de l'Église, constituent un don divin [*sunt donum divinum*] que l'Église a reçu de son Seigneur [*a Domino suo accepit*] et que, par sa grâce, elle conserve toujours » (*LG* 43a). De manière

---

151 Le domaine de la spiritualité, ou plus spécifiquement celui de la « théologie spirituelle », est un domaine de prédilection dans la tradition de l'Église pour le développement de théologies adaptées à chacun des états des fidèles. On parle ainsi de la spiritualité des laïques, des clercs et des religieux. Dans le cadre qui est le nôtre, alors que nous traiterons d'histoire, d'exégèse et de théologie, nous ne développerons pas l'aspect proprement spirituel rattaché aux différents états. Sur ce dernier thème, nous verrons l'article de Giovanni MOIOLI, « Théologie spirituelle », dans Stefano DE FIORES et Tullo GOFFI (dir.), *Dictionnaire de la vie spirituelle,* Paris, Cerf, 1983, p. 1120-1127, en portant une attention particulière à la section V de l'article, intitulée : « Dans le cadre de la théologie spirituelle : les degrés et les voies ; les états de vie ; les "spiritualités" » (p. 1124-1127).

plus précise encore, les différents « conseils évangéliques », spécialement celui qui se rapporte à la chasteté vouée à Dieu (*LG* 43a) ou au célibat qui lui est consacré (*PC* 12c), sont référés au Christ, à sa Mère, de même qu'aux disciples immédiats de Jésus ou à ceux de la première génération chrétienne. Ainsi, dans *LG* 44c, nous lisons que l'état religieux « s'efforce d'imiter de plus près et il représente continuellement dans l'Église cette forme de vie [*formam* (…) *vitae*] que le Fils de Dieu a prise en venant au monde pour faire la volonté du Père et qu'il a proposée aux disciples qui le suivaient [*quamque discipulis Ipsum sequentibus proposuit*] ». Avant cela, la Constitution parlait des « conseils, sous des formes multiples, que le Seigneur, dans l'Évangile, a proposés à l'observance de ses disciples [*quæ Dominus in Evangelio discipulis suis observanda proponit*] » (*LG* 42 c) et, dans le paragraphe suivant, se reportant aux propos de l'apôtre Paul (*Ph* 2, 7-8 ; 2 *Co* 8, 9), le Concile se réjouit de voir des fidèles suivre le Christ « de plus près », en allant « au-delà de ce qu'exige le précepte », en conformant « plus pleinement » leur vie à la sienne, sous forme « d'imitation [*imitationem*] » (*LG* 42d). Dans *LG* 46b, toujours au sujet des « conseils évangéliques », il est dit que ces derniers « sont capables d'assurer aux chrétiens une conformité plus grande avec la condition de virginité et de pauvreté [*genus vitae virginalis ac pauperis*] que le Christ Seigneur a voulue pour lui même et qu'a embrassée la Vierge sa Mère [*quod sibi elegit Christus Dominus, quodque Mater Eius Virgo amplexa est*] ». Alors que dans *PC* 1c, par la profession des « conseils évangéliques », les religieux sont réputés se vouer au Seigneur de façon spéciale en « suivant [*sequentes*] » le Christ chaste, pauvre et obéissant. Enfin, dans *PC* 25, en conclusion du Décret, le Concile exprime la grande estime portée au « genre de vie [*genus* (…) *vitae*] chaste, pauvre et obéissant » des religieux « dont le Christ lui-même est le modèle [*exemplar*] », puis, il est fait référence, à l'aide d'une citation de saint Ambroise, à la « très douce Vierge Marie, Mère de Dieu, "dont la vie est pour tous une règle de conduite" ». Ces passages, de même que d'autres textes conciliaires où il est traité de l'état religieux, sont généralement émaillés de citations ou de références scripturaires – comme l'épisode du « jeune homme riche » (*Mt* 19, 16-22), l'enseignement de Jésus sur l'eunuchéisme (*Mt* 19, 10-12) ou encore celui de Paul sur le célibat ou la virginité (1 *Co* 7) – servant d'appui au fondement évangélique de la vie religieuse.

Quelle est la signification de ces passages et quels éclairages apportent-ils à la question de l'origine de la vie religieuse ? Tout en notant, avec Eugenio Corecco, que Vatican II « ne

prétend pas affronter directement la vieille question du fondement dans le droit divin des conseils évangéliques[152] », une étude de la pensée conciliaire sur ce sujet s'avère néanmoins nécessaire afin de statuer sur la question discutée et pour mettre en lumière l'option préconisée par le Concile. À cette fin, nous proposons, en guise de préambule, de faire une brève mise au point d'ordre historique et théologique. Cette étape, précédant la présentation des deux principaux traits caractérisant l'enseignement de Vatican II sur l'origine de l'état religieux, vise essentiellement à situer cet enseignement dans une perspective plus large que le seul Concile. Cette approche nous permettra d'esquisser les contours théoriques de la problématique abordée et de fournir ainsi un cadre heuristique au service d'une compréhension éclairée des textes conciliaires[153].

Nos remarques seront de deux ordres. Le premier ordre est de nature historique, tandis que le second est de nature théologique. Chacun de ces aspects sera traité distinctement. En effet, nous posons, dès le point de départ, une distinction d'office entre les débuts de la vie religieuse et son origine théologique. Le premier élément nous situe sur le strict plan de l'histoire, c'est-à-dire celui des faits avérés et historiquement prouvés. L'élément théologique, quant à lui, tout en ne pouvant faire abstraction de l'histoire – toute réalité ecclésiale, rappelle le Concile, étant inextricablement composée d'un élément humain et divin (*cf*. *LG* 8a ; *SC* 2; *GE* 3c; *UR* 6a) – nous situe néanmoins sur un plan différent, celui de la révélation chrétienne et de la foi. Dans ce dernier cas, l'immanence de l'histoire, ou sa

---

152 Eugenio CORECCO, « La réception de Vatican II dans le *Code de droit canonique* », dans Giuseppe ALBERIGO et Jean-Pierre JOSSUA (dir.), *La réception de Vatican II*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », nº 134, 1985 p. 349.

153 Nous soulignons que la visée de ce préambule, de même que celui du développement subséquent, n'est pas d'apporter une réponse décisive à la question posée. D'une part, ce n'est pas le propos de notre étude qui est, rappelons-le, outre de présenter des principaux traits de chacun des états, de poser les bases de certaines des problématiques liées à la question des états et de montrer qu'un certain nombre de principes sous-jacents à leur détermination sont source de tensions et parfois de confusions. Le présent cas est représentatif de cela. D'autre part, le thème de l'origine de la vie religieuse et de l'état religieux est complexe et il donne lieu, en contexte conciliaire tout comme durant la période qui suivra le Concile, à de sérieuses discussions et à des prises de position par moment divergentes. Vatican II, tout en orientant le débat, n'y appose pas un point final. En même temps, comme nous le verrons, parmi les diverses thèses en présence, l'une prévaudra sur les autres et il conviendra d'y voir la principale position adoptée par le Concile. Précisons, enfin, que dans la présente partie, nous nous contenterons d'évoquer les principales composantes de la problématique étudiée ainsi que les positions pouvant être adoptées à cet égard. Des approfondissements complémentaires seront apportés au moment opportun dans la suite de notre étude, particulièrement dans la section traitant de la place de l'état religieux au sein de l'Église, de même que dans celle réservée au rapport des religieux à la sainteté où sera présentée la théorie des « deux voies » pour la vie chrétienne.

dimension horizontale, se double d'une prise en compte de la dimension transcendante ou verticale inhérente à l'histoire de la révélation. Nous commencerons donc par traiter de la question historique (3.1.1), par la suite, nous aborderons la dimension théologique (3.1.2), ce qui nous donnera, du reste, l'occasion de montrer comment les vues historiques influent sur le regard théologique.

3.1.1 Les débuts historiques de la vie religieuse

Nous débutons donc par de brèves considérations d'ordre historique. Celles-ci se rapportent à trois principaux aspects. Le premier regarde les débuts formels de la vie religieuse, qu'il faut situer au IV^e^ siècle, à partir de sources multiples et d'influences variées (3.1.1.1). Le second aspect consiste en une mise en garde relative au danger des projections anachroniques (3.1.1.2). Tandis que le dernier aspect invite à appréhender le développement de la vie religieuse d'un point de vue génétique, c'est-à-dire de son stade germinal jusqu'à son éclosion formelle (3.1.1.3).

3.1.1.1 La vie religieuse apparaît formellement au IV^e^ siècle, à partir de sources multiples et d'influences variées

Précédemment, dans la partie consacrée au développement historique et canonique de la vie religieuse, nous avons déjà abordé la question de ses débuts. Notre propos, que nous tenons à rappeler, tenait en trois points. Premièrement, il nous a été donné de souligner, avec Jean-Marie Roger Tillard[154], qu'il est difficile de dire avec certitude, ou avec exactitude, dira Jean-Claude Guy[155], quand le style de vie évangélique aujourd'hui appelé « vie religieuse » est apparu dans l'Église. Au fond, comme l'affirmait Guy, il en est de la vie religieuse comme de bien d'autres réalités dans l'histoire : on constate un jour que ça existe et que ce n'est pas d'hier[156]. Autrement dit, du strict point de vue historique, il n'est guère possible d'attribuer à la vie religieuse un moment fondateur précis, pas plus qu'une figure fondatrice

---

154 Jean-Marie Roger TILLARD, « Une longue histoire »…, p. 13.

155 Jean-Claude GUY, *Histoire de la vie religieuse*…, p. 11.

156 Jean-Claude GUY, *Histoire de la vie religieuse*…, p. 11.

dénommée. Deuxièmement, suivant l'option de Jean-Claude Guy, et d'autres auteurs à sa suite, il convient de situer les débuts formels de la vie religieuse à l'orée du IV^e^ siècle, mais pas avant[157]. En ce sens, précise Guy, conscient de la portée de son assertion du point de vue de l'ecclésiologie de Vatican II, « il y eut un temps où la vie religieuse n'existait pas dans l'Église[158] ». L'option préconisée par l'historien, de même que par le canoniste Jean-Paul Durand[159], et que nous avons choisi de faire nôtre, appréhende le phénomène étudié à un moment de l'histoire où celui-ci connaît un début d'institutionnalisation et de reconnaissance formelle à titre de vie monastique ou religieuse. Ce moment correspond à celui d'un départ : celui où des hommes et des femmes, diversement motivés sur le plan religieux, ont pris le chemin du désert afin d'y chercher Dieu et d'y vivre l'Évangile dans le « silence de solitude », pour reprendre une expression chère à la tradition cartusienne[160]. Dans ce contexte, Antoine, mort en 356, constitue une figure emblématique et éponymique du phénomène, mais sans qu'il n'en puisse être considéré comme le fondateur, puisque, à son époque et en de multiples lieux, des initiatives semblables à la sienne eurent cours et s'influencèrent mutuellement. Enfin, comme dernier point, nous avons noté que dans l'apparition de la vie religieuse chrétienne se joue également des influences exogènes au christianisme. Nous pouvons penser à l'influence présumée des Esséniens, des Thérapeutes, sans omettre celle des cercles gnostiques[161]. En ce sens, Tillard parlait d'un phénomène

---

157 Jean-Claude GUY, *Histoire de la vie religieuse*…, p. 11.

158 La citation complète regarde le traitement de la vie religieuse au concile Vatican II. Il est intéressant de rapporter intégralement le propos de l'auteur qui anticipe, sous un angle précis, l'ecclésiologie conciliaire et l'insertion de la vie religieuse au sein de celle-ci : « La vie religieuse a donc commencé au IV^e^ siècle. Ce qui veut dire qu'il y a eu un temps où la vie religieuse n'existait pas dans l'Église, laquelle ne se comportait pas plus mal. Alors quand Vatican II dit que la vie religieuse, même si elle n'appartient pas à la structure hiérarchique de l'Église, est cependant intiment liée à sa vie et à sa sainteté, cela veut dire que pour être Église, l'Église n'a pas besoin de la vie religieuse, mais que cependant celle-ci a été donnée à l'Église » (Jean-Claude GUY, *Histoire de la vie religieuse…,* p. 11).

159 Jean-Paul DURAND, *La liberté des congrégations*…, vol. I, p. 281. Plus loin, aux pages 283 et suivantes, le canoniste traite des premières formes d'encadrements institutionnels du monachisme primitif qu'il situe, bien que différemment en Orient comparativement à l'Église d'Occident, à partir du IV^e^ siècle. C'est en référence à la formulation des règles, à la codification des habitudes et, finalement, aux définitions formelles du monachisme et à sa reconnaissance expresse par les autorités de l'Église, qu'il est justifiable de parler des débuts formels de la vie religieuse à l'époque indiquée. On verra également Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican…,* t. II, p. 138-141, commentant *LG* 45a sur l'autorité de l'Église à l'égard des religieux.

160 André RAVIER, *L'approche de Dieu par le silence de solitude*, Paris, Parole et Silence, 2000, 80 p.

161 *Cf.* Armand VEILLEUX, « Monachisme et gnose. Première partie… », p. 275-294 et « Monachisme et gnose. Deuxième partie… », p. 3-24. Sur la gnose, nous verrons l'article de René BRAUN, « Gnose »,

d'osmose entre culture et christianisme[162], aspect dont le Concile rend également compte en traitant de l'établissement de la vie religieuse chrétienne en contexte non-chrétien (*cf. AG* 18b). L'ensemble de ces considérations nous a conduit à parler « des » débuts de la vie religieuse, au pluriel, et non « du » début de celle-ci, en raison du fait qu'elle naît à partir de sources multiples et d'influences variées.

Cela dit, la position soutenue par Guy, établissant les débuts formels de la vie religieuse au IV^e^ siècle et pas avant, ne fait pas nécessairement l'unanimité. L'auteur le reconnaît explicitement : « [t]out le monde, écrit-il, n'est pas d'accord sur cette période[163] ». Jean Daniélou, par exemple, soutient, au contraire, que la vie religieuse commence au moment même où naît le christianisme, la rendant, pour ainsi dire, coextensive à ce dernier. Le jésuite, *peritus* au Concile, se servira de cette prémisse historique pour asseoir ses assertions théologiques[164]. Nous y reviendrons plus loin, dans la partie consacrée à la place de l'état religieux dans l'Église. Suivant ce type de position, il y aurait donc, ainsi que le rapporte Tillard, une « quasi-coïncidence entre le point de départ de l'Église et l'origine du monachisme » ou encore une « quasi-identification entre l'Église à ses origines et la vie religieuse »[165]. Autrement dit, selon cette thèse, « la vie religieuse naîtrait avec l'Église[166] ». Qui a tort ? Qui a raison ? La question n'est pas là. La véritable question, qui est aussi le cœur du problème, est de s'entendre sur ce qui définit la vie religieuse et en quoi cette manière de vivre se distingue formellement de la vie communément menée par les autres fidèles. Pour certains, et ils sont nombreux, c'est le célibat « à cause du Royaume » qui constitue la note principale et essentielle de l'état religieux. Pour d'autres, ce qui caractérise les religieux c'est la distanciation critique à l'endroit du monde. Pour d'autres encore, c'est l'ascèse et la pénitence, c'est-à-dire la conversion constante aux mœurs de l'Évangile en

---

dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 597-598.

162 Jean-Marie Roger TILLARD, « Une longue histoire »…, p. 13-14.

163 Jean-Claude GUY, *Histoire de la vie religieuse*…, p. 11.

164 *Cf.* Jean DANIÉLOU, « La place des religieux dans la structure de l'Église », dans Guilherme BARAÚNA et Yves M.-J. CONGAR (dir.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », n^o^ 51c, tome III, 1966, p. 1173-1180.

165 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 94 et 102.

166 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 98.

vue d'atteindre une plus grande sainteté, qui est le principal trait de la vie religieuse. Enfin, de manière plus globale et qui inclut, du reste, les différents éléments prénommés, certains verront dans le phénomène étudié une manifestation du radicalisme évangélique demandé à tous et vécu par certains de manière encore plus radicale et surtout permanente[167]. Tous ces éléments constitueront, au fil du temps, les ingrédients qui entreront dans la composition de l'état religieux. Mais peut-on, sur la base d'un seul de ces éléments, tel le célibat par exemple, parler de vie religieuse au sens propre, c'est-à-dire au sens où cette expression est aujourd'hui comprise ? L'histoire séculaire de la vie religieuse témoigne d'un constant

---

[167] Thaddée Matura inscrit sa théologie de la vie religieuse dans la ligne du radicalisme évangélique. Les propos suivants, qui se terminent dans le sens de la proposition de Guy, illustrent bien la problématique soulevée et montrent combien il peut être difficile de s'entendre sur les critères probants et discriminants permettant d'identifier formellement et distinctement la vie religieuse. De nombreuses questions peuvent être soulevées. « La première, écrit Matura, est d'ordre historique. Peut-on affirmer sérieusement que le radicalisme évangélique […] s'identifie de fait avec le phénomène concret de la vie religieuse ? Ne le déborde-t-il pas ? En d'autres mots, ce radicalisme a-t-il été vécu seulement à l'intérieur du groupe sociologique appelé vie religieuse ? Certes, on peut refuser d'identifier la vie religieuse avec les formes que l'histoire et le droit ont dégagées, mais alors on s'engage dans une zone imprécise, insaisissable. Si tous les chrétiens qui vivent de fait le radicalisme sont des religieux, en quoi ceux à qui l'on a réservé ce nom au cours de l'histoire, se distinguent-ils des autres ? Par ailleurs, on sait, hélas !, que le radicalisme voulu comme projet, n'a été réalisé, même au sein de la vie religieuse, que par un petit nombre. La marque de la vie religieuse serait-elle seulement le propos, l'"état" dans lequel on s'engage au radicalisme ? Mais en quoi alors la condition du chrétien "ordinaire" est-elle différente ? Tout croyant qui prend au sérieux sa foi, ne s'engage-t-il pas à aller jusqu'au bout de l'appel ? » (Thaddée MATURA, *La vie religieuse au tournant*, Paris, Cerf, coll. « Problèmes de vie religieuse », n° 33, 1971, p. 49). Thaddée Matura, dont les propos complètent ceux que nous avons présentés en introduction de l'excursus historico-canonique, se réfère aux conclusions exégétiques modernes – que nous aurons l'occasion de rapporter plus loin – pour affirmer que « [l]a Bible ne connaît pas de "vie religieuse" » (p. 46), au sens où cette notion est aujourd'hui comprise. « Ni les Évangiles, ni les Actes, ni les lettres apostoliques ne présentent rien de tel. Les exigences éthiques de Jésus, générales ou radicales, répercutées dans les différents textes, s'adressent indistinctement à tous les croyants chrétiens. On pourrait, certes, arguer du groupe particulier des disciples à qui Jésus a demandé des décisions et un style de vie liés au fait d'être avec lui. Mais ce qui a pu être exigé de quelques-uns dans une situation historique est proposé par les évangélistes comme une exigence toujours actuelle à tous les auditeurs de l'Évangile [note 13 : *Le radicalisme évangélique…*, p. 191-198]. Et s'il fallait réserver et transposer ces exigences adressées aux disciples à un groupe de la communauté chrétienne, ce ne seraient pas les religieux mais plutôt le corps de missionnaires et prédicateurs de l'Évangile qui apparaîtrait normalement comme leur successeur [note 14 : *Ibid*., p. 198]. S'il est vrai, par ailleurs, que tels éléments de la vie religieuse (célibat comme choix facultatif, renoncement aux biens, leur mise en commun, leur partage avec les pauvres, etc.) sont vraiment évangéliques, tous, à l'exception du célibat, ils visent l'ensemble des chrétiens » (p. 47-48). Enfin, en ce qui regarde ce dernier aspect, la conclusion que tire Matura fait un départage entre le célibat voué à Dieu, de même que l'ascétisme chrétien, puis la vie religieuse : « Le célibat volontaire choisi "à cause du Royaume" apparaît comme un trait distinctif des communautés chrétiennes ; dès l'époque apostolique, il est pratiqué en leur sein. Ce sera aussi le cas, dès le III^e^ siècle, de l'ascétisme individuel. Quant à la vie religieuse, d'abord sous la forme érémitique, puis parallèlement et majoritairement sous la forme cénobitique, elle s'organise dans la première moitié du IV^e^ siècle » (Thaddée MATURA, *Suivre Jésus. Des conseils de perfection au radicalisme évangélique…*, p. 48).

débat sur cette question. Il n'est guère surprenant de la voir ressurgir au Concile. Tout bien considéré, peu importe la position adoptée, il faut reconnaître que la réponse apportée à cette dernière question influencera ou orientera le regard qui sera porté sur le passé. Ce qui nous conduit à dire quelques mots à propos de la problématique entourant l'anachronisme historique.

3.1.1.2 UNE MISE EN GARDE : LE DANGER DES PROJECTIONS ANACHRONIQUES

La problématique précédente, sur laquelle nous avons statué en privilégiant la position de Jean-Claude Guy, a fait apparaître une question primordiale : qu'est-ce que la vie religieuse ? Suivant les critères adoptés, certains se verront autorisés à reconnaître dans les éléments primitifs de l'Église les prémisses de la vie religieuse, voire la vie religieuse tout court. Une telle quête, en soi légitime, doit pourtant se prémunir d'un danger quasi inévitable : celui des projections anachroniques. Il s'agit du phénomène qui consiste à projeter dans le passé un événement, un fait ou une réalité qui appartient à un temps ultérieur. Cette prévenance scientifique et méthodique peut paraître évidente. Pourtant, lorsque nous considérons la manière dont furent élaborés, à diverses époques, les discours théologiques à propos de la vie religieuse, cette question constitue une pierre d'achoppement ou un point aveugle que l'on ne saurait ignorer.

Par exemple, dans un désir de vouloir fonder à tout prix l'état religieux sur une parole ou un geste explicite de Jésus ou encore des apôtres, certains ont estimé que l'épisode du « jeune homme riche » (*Mt* 19, 16-22) ou encore les paroles de Jésus sur l'eunuchéisme (*Mt* 19, 10-12) visaient directement l'établissement de l'état religieux dans l'Église[168]. D'autres ont vu dans la communauté apostolique des origines le prélude du monachisme institué, reconnaissant dans les figures apostoliques la préfiguration des moines. Par exemple, dans un texte attribué à Rupert de Deutz, au XII^e^ siècle, dans lequel l'auteur allègue Philon d'Alexandrie, du I^e^ siècle, sur l'origine des monastères d'Égypte, nous lisons : « Si tu examines tous les témoignages des Écritures, tu vois que, tout ce qu'ils indiquent, c'est que

---

168 *Cf.* Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 94, 96 et 126.

l'Église a commencé par la vie monastique[169] ». Suivant cette voie, que de nombreux auteurs vont emprunter au cours des siècles pour justifier le fait monastique, « les apôtres furent des moines ; et donc les moines sont les authentiques successeurs des apôtres[170] ». Dans un ordre d'idées semblable, mais en référence au récit idyllique de la communauté chrétienne primitive (*Ac* 2, 42-47 ; 4, 32-35 ; 5, 12-16), le *coenobium* monastique constituerait le prolongement parfait de la communauté jérusalémite au sein d'une Église empesée par les compromis du monde[171]. Dans cette perspective, écrit Tillard, « [l]'histoire de la vie religieuse se confond donc avec les avatars d'un idéal originairement identifié à l'idéal ecclésial lui-même[172] ».

Bien au fait du caractère mythique[173], idéalisé et embelli de ces récits[174], puis avertis du fonctionnement utopique des lectures qui en sont faites[175], ils sont plus d'un à exprimer de vives réserves à l'endroit d'une approche théologique qui s'adosse à des vues historiques discutables. En même temps, du point de vue de la théologie, il sera admis, comme nous allons le voir, que certaines réalités ecclésiales naissent à partir d'une lecture spirituelle, *a posteriori*, des Écritures et que ce geste théologique puisse servir de base pour légitimer ces

---

169 La citation originale se lit comme suit : « Si vis omnia Scripturarum consulere testimonia, nihil aliud videntur dicere quam Ecclesiam inchoasse a vita monastica » (De vita vere apostolica, IV, 4), cité dans Marie-Dominique CHENU, « Moines, clercs, laïcs… », p. 228.

170 *Cf. De vita vera apostolica*, IV, 11, propos rapportés dans Marie-Dominique CHENU, « Moines, clercs, laïcs… », p. 228. Sur ce même thème, nous verrons également les propos éclairants de Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 98-101 et 163-176, de Karl SUSO FRANK, « Perfection chrétienne […] III. Moyen Âge »…, col. 1121-1123, ainsi que de Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican…,* t. II, p. 138-139

171 *Cf.* Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 176-193 et 213-279 ; Camilo MACCISE, « L'ideale primitivo della comunità nella vita consacrata », dans Camilo MACCISE, *Cento temi di vita consacrata. Storia et Teologia, Spiritualità e Diritto*, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna, coll. « Problemi di vita religiosa », 2007, p. 165-167 ; Eutimio SASTRE SANTOS, « Some Suggestions on the Concept of "Vita Apostolica" »…, p. 387-393 ; Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican…,* t. II, p. 123 et 138-139.

172 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 100. L'auteur renvoie, à ce sujet, à l'étude de Marie-Humbert VICAIRE, *L'imitation des apôtres*…, particulièrement aux pages 28-37.

173 Marie-Dominique CHENU, « Moines, clercs, laïcs… », p. 231.

174 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 177 ; Jean-Marie Roger TILLARD, « Les grandes lois de la rénovation… », p. 95-96 ; Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican…,* t. II, p. 123.

175 Jean SÉGUY, « Pour une sociologie de l'ordre religieux », *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 57, n° 1, janvier-mars 1984, p. 62 ; Jean SÉGUY, « Une sociologie des sociétés imaginées : monachisme et utopie », *Annales E.S.C.*, n° 2, mars-avril 1971, p. 328-354.

réalités. Ce qui sera le cas de la vie religieuse. Sur ce plan, le récit de la vocation d'Antoine est typique : « C'est à la synaxe dominicale, écrit Tillard, au milieu de ses frères chrétiens, par la lecture d'une page d'évangile à toute l'assemblée, qu'Antoine découvre l'appel particulier que Dieu lui adresse[176] ». Cette réception des paroles de l'Écriture, valant d'abord pour l'auditeur qu'est Antoine, deviendra, au gré des siècles, un lieu commun – ou théologique – pour les récits d'appels à la vie religieuse. Par ailleurs, on finira aussi par opérer ce que certains acteurs conciliaires ont qualifié de réductionnisme monastique de l'Évangile[177], c'est-à-dire une interprétation théologique orientée, en faveur des interprètes eux-mêmes, mais qui ne respecte pas nécessairement le sens initial des textes bibliques et prête flanc à l'anachronisme historique. En ce sens, pourrait-on dire, à la suite des médiévaux, « [t]out ce qui est reçu est reçu à la manière de celui qui reçoit[178] ». Cette problématique, qui touche autant à la discipline historique que théologique, est présente au Concile et apparaît singulièrement dans le dossier touchant les origines de la vie religieuse.

---

176 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 66. Le passage scripturaire en question est le récit du « jeune homme riche » (*Mt* 19, 16-22). Athanase, dans la *Vie d'Antoine* (2, 1-5), rapporte l'appel d'Antoine dans les termes suivants : « Six mois n'étaient pas encore écoulés depuis la mort de ses parents que, allant à la maison du Seigneur, comme à l'accoutumée, et songeant en lui-même, il réfléchissait à tout ceci : comment les apôtres avaient tout abandonné pour suivre le Sauveur ; comment d'autres, d'après les Actes, vendaient leurs biens, en apportaient le prix et le déposaient aux pieds des apôtres pour être distribué aux indigents ; enfin, quelle grande espérance leur était réservée dans les cieux. Le cœur occupé de ces pensées, il entra dans l'église, et il trouva qu'on lisait justement l'Évangile ; il entendit le Seigneur dire au riche : "Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres, et viens, suis-moi, et tu auras un trésor dans les cieux." Antoine, comme si le souvenir des saints, qu'il venait d'avoir, lui était venu de Dieu et comme si la lecture avait été faite pour lui, sortit aussitôt de la maison du Seigneur. Les biens qu'il avait de ses ancêtres, […] il en fit cadeau aux gens de son village […]. Il vendit aussi les biens meubles qu'il possédait, en reçut une somme assez importante et la distribua aux pauvres […] » (Passage tiré de Christophe BOUREUX, *Commencer dans la vie religieuse avec saint Antoine. Suivi de la « Vie d'Antoine » par Athanase d'Alexandrie*…, p. 210-211). *Cf.* COMMISSION THÉOLOGIQUE DE LA CORREF, *L'identité de la vie religieuse…,* p. 11 ; Gérard LEFEUVRE, « Vocation », dans Gérard MATHON et Gérard-Henri BAUDRY (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 15, 1999, col. 1258.

177 *Cf.* Ignace IPARRAGUIRRE, « Nature de la sainteté et moyens pour l'obtenir », dans Guilherme BARAÚNA et Yves M.-J. CONGAR (dir.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 51c, tome III, 1966, p. 1134.

178 Martin BLAIS, *L'autre Thomas d'Aquin*, Montréal, Boréal, 1990, p. 31.

3.1.1.3 LE DÉVELOPPEMENT GÉNÉTIQUE DE LA VIE RELIGIEUSE, D'UN STADE GERMINAL À SON ÉCLOSION FORMELLE

S'il nous apparaît conforme à la véracité de l'histoire de faire débuter formellement la vie religieuse au siècle indiqué plus haut et que, dans cette veine, il faut se méfier des projections anachroniques basées seulement sur quelques-uns des éléments qui définiront la vie religieuse proprement dite, il n'en demeure pas moins qu'il convient d'honorer une vision historique – qui sera également reprise par la théologie[179] – et qui voit dans le passé les linéaments de ce qui sera ultérieurement reconnu à titre de vie monastique ou religieuse.

---

179 Devançant la partie théologique de notre développement, spécialement la section qui traitera de l'origine divine médiate ou pneumatique de la vie religieuse, en relation avec *LG* 43a, traitant de l'origine de la vie religieuse au moyen de l'image du germe, voici comment Jean-Guy Pagé parle du fondement scripturaire de la vie religieuse. « La vie religieuse, rapporte-t-il, se référant à un texte de Lamarche, se trouve en germe dans le Nouveau Testament, et il est particulièrement important de voir à quel point elle a partie liée avec la foi » (Jean-Guy PAGÉ, « Chapitre IV. La "vie consacrée" dans la profession du radicalisme évangélique »…, p. 222 – note 47 : « C'est la conclusion de P. Lamarche dans son article "Fondements scripturaires de la vie religieuse", *Vie consacrée*, n° 6 (1969), p. 321-327) ». Le « Nouveau Testament, affirme-t-il plus loin, contient implicitement le ferment de la vie consacrée et esquisse certains des traits qui la caractérisent » (p. 223). Noëlle Hausman va, dans une certaine mesure, encore plus loin, en affirmant que « personne ne conteste qu'il y ait, dès l'Ancien Testament, des figures prémonitoires de la vie consacrée chrétienne », se référant aux figures de Jérémie, d'Élie, d'Ézéchiel et de Judith qui, à travers leur célibat, leur continence sexuelle ou encore leur veuvage, « tracent déjà dans l'Ancien Testament les voies à l'Annonciation faite à Marie et aussi à l'exemple de Paul (pour ne pas parler ni de saint Joseph, ni même de Jésus) » (Noëlle HAUSMAN, *Où va la vie consacrée ?...*, p. 93). Dans une perspective semblable, mais sur le plan plus strictement historique, Gérard Philips critique la vision de Cassien qui, en son temps, écrivit « avec aplomb que la règle de vie des cénobites date […] de l'époque apostolique. Après avoir donné libre cours à son enthousiasme et à son imagination, il se lamente en constatant combien peu pratiquent encore la vie communautaire primitive. Inutile de répéter, d'ajouter Philips, qu'il est impossible d'établir un rapport strictement historique entre deux phénomènes qui se manifestent à deux ou trois siècles d'intervalle. Mais on ne peut contester une espèce de parenté ou de descendance spirituelle des premiers monastères à l'égard de la plus ancienne communauté chrétienne, les réserves nécessaires étant actées. L'expérience du début devient plus tard une institution durable. La communauté apostolique ne disposait pas d'une Règle écrite comme c'était le cas à Qumrân, et la "vie en commun", dès que les disciples devinrent plus nombreux, se sera probablement limitée à des réunions de prière, d'instruction ou de liturgie, peut-être à des repas. Tous ces éléments réunis ne constituent pas encore une communauté religieuse » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican…,* t. II, p. 138-139). Avant cela, commentant *LG* 43a, qui compare le développement de la vie religieuse à la croissance d'un arbre « à partir d'un germe semé par Dieu », Philips écrivait : « Comme tout le monde le sait, la communauté primitive a fait un essai de mise en commun des biens et le "mode de vie apostolique" ainsi désigné n'a jamais cessé de stimuler l'esprit des chrétiens à titre d'exemple. Cependant dans les Églises fondées par saint Paul on ne perçoit rien de semblable et on ne trouve aucune indication que les premiers chrétiens seraient restés célibataires, ni à Jérusalem, ni dans les communautés pauliniennes. Présenter la vie religieuse comme un prolongement de ce "mode de vie apostolique" n'offre aucune garantie de continuité historique ; elle est une projection idéalisée qui marque une identité fondamentale d'inspiration : de part et d'autre, on se préoccupe de la proximité du Royaume » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican…,* t. II, p. 123).

Comme l'écrit Jean-Paul Durand : « Il n'y a jamais de génération spontanée mais un mûrissement progressif[180] ». Cette vue génétique du phénomène, adoptée par la Commission théologique de la CORREF, ainsi que par Guerric Couilleau, Luigi de Candido et Karl Suso Frank[181], pour ne mentionner que les principaux auteurs auxquels nous avons déjà recouru, permet de voir dans certains comportements types des premières générations chrétiennes, notamment chez les veuves, les vierges, les continents ou les ascètes, un lointain prélude à la vie religieuse. Pour emprunter une idée qui n'est pas étrangère au Concile, la vie religieuse se développe à travers l'histoire, d'un stade germinal (*cf*. *LG* 43a ; *PC* 1b ; *AG* 18b) jusqu'à son éclosion formelle. Cette conception respectueuse des faits de l'histoire constitue, croyons-nous, une assise recevable aux fins poursuivies par la théologie.

3.1.2 L'origine théologique de la vie religieuse

Ayant statué sur la question des débuts historiques de la vie religieuse, nous en venons maintenant à traiter de celle de son origine théologique. Contrairement au point précédent, où nous devions parler au pluriel, dans le cas présent, la question se décline au singulier. En effet, en dernier ressort, théologiquement parlant, la vie religieuse ne peut avoir qu'une seule origine : elle est divine, ou non, bien que des médiations humaines et ecclésiastiques fassent nécessairement partie de l'équation et que celles-ci doivent être tenues en compte dans l'articulation d'une pensée théologique complète[182]. Jean-Guy Pagé, s'intéressant à cette question fondamentale, l'énonce ainsi :

---

180 Jean-Paul DURAND, *La liberté des congrégations…*, vol. I, p. 280.

181 *Cf.* COMMISSION THÉOLOGIQUE DE LA CORREF, *L'identité de la vie religieuse…,* p. 12 ; Gerric COUILLEAU, « Perfection chrétienne […]. II. Pères et premiers moines »…, col. 1104 ; Luigi DE CANDIDO, « Vie consacrée »…, p. 1165-1166) ; Karl SUSO FRANK, « Vie consacrée […] I. Des premiers temps au 15e siècle »…, col. 655.

182 Nous trouvons ici évoqué l'univers de l'institution divine (*ex divina institutione*) et du droit divin (*ius divinum*), ainsi que celui du droit ecclésiastique (*ius ecclesiasticum*) et du droit humain (*ius humanum*), ensemble de notions que nous avons défini dans la section de notre étude consacrée à l'origine de l'état clérical (*cf*. Chapitre 5, section 3.1). On s'y reportera au besoin. Rappelons, par ailleurs, que Vatican II, à part une furtive incise placée dans *OE* 25, note 30, n'emploie guère la notion de droit (*ius*), lui préférant celle, plus générale, d'institution (*institutio*) (*cf.* Yves CONGAR, « "Jus divinum" », dans Yves CONGAR, *Droit ancien et structures ecclésiales,* London, Variorum Reprints, 1982, p. 121). Les idées qui se rattachent à la notion usuelle de droit divin (*ius divinum*) ne sont cependant pas absentes de

> La première question à nous poser à propos de la « vie consacrée » [nous dirions plutôt « vie religieuse » *lato sensu*[183]] est relative à son origine : remonte-t-elle au Christ ou est-elle une institution de l'Église ? Il faudrait sûrement poser la question d'une façon encore plus nuancée : remonte-t-elle directement au Christ, du moins peut-on trouver à son sujet des données suffisamment précises dans le Nouveau Testament et en particulier dans les évangiles, ou a-t-elle vu le jour à une époque plus tardive sans qu'il faille, pour autant, déclarer qu'elle ne peut se réclamer du Christ ?[184]

Au vu de la tradition théologique de l'Église antérieure au concile Vatican II, puis à la lumière des avancées de la science historique, de même que de celles de l'exégèse contemporaine à l'événement conciliaire, il est possible de dégager trois types de réponses à la question posée : la vie religieuse a une origine purement humaine et ecclésiastique et ne saurait prétendre au titre d'institution de droit divin (3.3.2.1); la vie religieuse a une origine divine immédiate et constitue une institution de droit divin au sens strict (3.3.2.2); la vie religieuse a une origine divine médiate et constitue une institution de droit divin au sens large (3.3.2.3). Nous présentons succinctement ces réponses, positions ou thèses, et, dans chacun des cas, nous indiquerons dans quelle mesure ces vues rejoignent, ou non, celles qui furent préconisées par le Concile.

3.1.2.1 LA VIE RELIGIEUSE A UNE ORIGINE PUREMENT HUMAINE ET ECCLÉSIASTIQUE ET NE SAURAIT PRÉTENDRE AU TITRE D'INSTITUTION DE DROIT DIVIN

Le premier type de réponse, que nous retrouvons principalement chez les sociologues spécialisés dans l'étude du phénomène monastique ou religieux, catégorie, note Pagé, dans laquelle il faudrait également ranger, mais avec précaution, les Réformateurs du

---

l'univers rédactionnel des textes conciliaires et, plus largement, on en fait récurremment usage dans les développements théologiques et canoniques tant préconciliaires que postérieurs au Concile. Ce sont les raisons justifiant notre recours à ces notions.

183 Nous devons prendre note que l'auteur, tout en parlant de « vie religieuse », use également de l'expression « vie consacrée ». Il s'explique sur cela à la page 210, note 3. Pour notre part, lorsque nous nous reporterons à Pagé, dans la mesure du possible, nous tenterons de contourner l'emploi de cette dernière expression en lui préférant celle de « vie religieuse », expression que nous utilisons au sens large et conciliaire.

184 Jean-Guy PAGÉ, « Chapitre IV. La "vie consacrée" dans la profession du radicalisme évangélique »…, p. 212. La position protestante doit être nuancée et elle s'échafaude à travers le temps.

XVI^e siècle, Luther en tête[185], refuse d'accorder à l'état religieux le statut d'institution de droit divin. La vie religieuse, de même que l'état canonique attribué par les autorités de l'Église aux religieux, sont à ranger parmi les réalités ecclésiales d'origine purement humaine et ecclésiastique.

Sur le plan humain, la vie religieuse, outre sa spécificité chrétienne, est comparable au monachisme que l'on retrouve également dans d'autres traditions religieuses, comme dans le bouddhisme, l'hindouisme et, bien que cela soit exceptionnel, dans l'islam[186]. Les systèmes religieux en cause génèrent, parfois à leur corps défendant, des excroissances religieuses regroupant des individus s'adonnant à la virtuosité ascétique. La régulation institutionnelle de ces athlètes du religieux, qui risquent potentiellement de se dissocier du grand groupe des adeptes qu'ils accuseront de médiocrité religieuse, a pour enjeu de canaliser ces forces centripètes de manière à en tirer un profit maximal. Cette manière

---

185 Jean-Guy PAGÉ, « Chapitre IV. La "vie consacrée" dans la profession du radicalisme évangélique »…, p. 216. C'est, en effet, avec précaution qu'il faut ranger les figures réformatrices au nombre de ceux qui nient l'origine divine de la vie religieuse. D'une part, il existe plus d'une figure impliquée dans la Réforme du XVI^e siècle et leurs vues, bien que convergentes sur un grand nombre de points, présentent également des divergences. D'autre part, s'il est vrai que Luther émerge comme figure dominante du courant réformé et qu'il critique un certain nombre d'éléments considérés jusque-là comme des acquis fondamentaux en matière de théologie de la vie religieuse – notamment son institution par Jésus lui-même, position théologique qui devrait trouver ses assises dans le *verbatim* des textes bibliques (*Scriptura sola*) –, il n'en demeure pas moins que ce dernier n'a pas proscrit, en tant que tel, l'existence de la vie religieuse dans l'Église. Aux origines de la Réforme, Luther admit même la possibilité qu'il puisse subsister des communautés religieuses, tels les Frères de la vie commune de Herford, communauté fondée en 1426 et qui s'est ouverte au message de la Réforme en 1523, mais à condition que la vie religieuse qui y est menée soit affranchie de toute préoccupation du salut à acquérir par ce moyen (Marc LIENHARD, « Luther et le monachisme »…, p. 20-22). Cette concession de la part de Luther en faveur d'un monachisme rénové s'estompera au gré du déroulement de l'histoire de la Réforme. *Cf.* Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 127-134.

186 *Cf.* Sandra M. SCHNEIDERS, « Religious Life as a Human Phenomenon among the World's Religions : Monastics, Virgins, Virtuosi », dans *Finding the Treasure. Relocating Catholic Religious Life in a New Ecclesial and Cultural Context*, New York / Mahwah, N.J., Paulist Press, coll. « Religious Life in a New Millenium », vol. I, 2000, p. 3-40 ; Jean LECLERC, « Monachesimo […] 3. Asia », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline, vol. V, 1978, col. 1737-1739 ; Robert CASPAR, « 2. Celibato come stato di vita. [...] b) Nel buddhismo », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline, vol. II, 1975, col. 738 ; David L. SNELLGROVE, Adolfo TAMBURELLO, Fabio SCIALPI et Joseph MASSON, « Buddhismo », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline, vol. I, 1974, col. 1620-1668 ; Robert CASPAR, « Celibato nell'Islam », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline, vol. II, 1975, col. 744 ; Armand VEILLEUX, « Monachisme et gnose. Deuxième partie… », p. 21-23 ; Pierre MASSEIN, « Le phénomène monastique dans les religions non chrétiennes », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, t. X, 1980, col. 1525-1536.

d'envisager la vie religieuse fait de celle-ci une simple institution de droit humain, un *ius humanum* au sens le plus horizontaliste de l'expression.

Sur le plan ecclésial, suivant cette même idée, la vie religieuse, et surtout l'état qui lui est associé, sont de pures créations de l'Église, devant leur origine à une série d'actes instituants de la part des autorités ecclésiastiques. Ainsi, suivant les tenants de cette position, la vie religieuse est vue « comme une institution de l'Église, comme un état de vie ayant droit de cité dans l'Église, parce que l'Église l'aurait élaboré et établi ; de même l'Église pourrait le considérer comme périmé et en décréter la suppression[187] ». La vie religieuse est conséquemment présentée « comme une institution purement juridique provenant de l'action de l'Église. Celle-ci, explique Elio Gambari, aurait propagé ce mode de vie en raison des circonstances d'un temps déterminé, et lorsque ces circonstances auraient cessé, les motifs de la vie religieuse cesseraient du même coup[188] ». En termes techniques, l'état religieux constitue un *ius ecclesiasticum* dans le sens le plus étroit où peut être comprise cette notion.

Sans pour autant nier la valeur de ces vues, relevant du domaine des sciences humaines de la religion, il va sans dire que celles-ci ne correspondent ni aux considérations spécifiques du Concile ni à la vision que ce dernier préconisera dans l'abord et le traitement de la question de l'origine de la vie religieuse. Le principal défaut de cette première position est de ne pas faire entrer en ligne de compte, ou d'évacuer sciemment, la dimension verticale ou proprement théologale de la question traitée. Cette position, que Pagé qualifie de solution extrême[189], ne sera guère débattue au Concile et même les observateurs

---

187 Elio GAMBARI, « Principes évangéliques et théologiques de la vie religieuse », dans COLLECTIF [Un groupe de spécialistes], *La vie religieuse dans l'après-Concile*, Paris, Apostolat des éditions, coll. « Point », nº 1, deuxième édition, 1968, p. 15. Du même auteur, nous verrons également Elio GAMBARI, « La Costituzione "*Lumen gentium*" e la vita religiosa », *Vita religiosa*, vol. 2, 1966, p. 34-44.

188 Elio GAMBARI, « Principes évangéliques et théologiques de la vie religieuse »…, p. 15.

189 Jean-Guy PAGÉ, « Chapitre IV. La "vie consacrée" dans la profession du radicalisme évangélique »…, p. 216.

représentant les courants réformés, comme Roger Schutz[190], n'y souscrivent pas entièrement.

3.1.2.2 La vie religieuse a une origine divine immédiate et constitue une institution de droit divin au sens strict

À l'extrémité opposée du spectre des positions possibles, nous retrouvons celle qui soutient, contrairement à la position précédente, que la vie religieuse a été instituée directement par Jésus – il en est, pour ainsi dire, le fondateur historique – et que celle-ci fut vécue, à un stade initial ou de manière prototypique[191], par certains de ses disciples, y

---

190 Le cas de Roger Schutz, fondateur, en 1940, de la communauté œcuménique de Taizé, est un bel exemple de la reprise de l'idéal monastique en contexte réformé. « En fondant la Communauté de Taizé, écrit frère Émile, frère Roger n'a pas été sourd aux critiques de Luther. La *Règle de Taizé* qu'il écrit en 1953 retient le meilleur de la critique luthérienne (comme le feront d'ailleurs de nombreux théologiens catholiques en écrivant sur la vie religieuse dans le sillage de Vatican II), mais ayant scruté de près les fondements du monachisme [note 7 : La thèse de frère Roger, soutenue à Lausanne en 1943, s'intitulait : "L'idéal monacal jusqu'à saint Benoît et sa conformité à l'Évangile"], frère Roger sait qu'en réalité ce n'est pas le monachisme que Luther dénonce, mais une certaine manière de le concevoir et peut-être de le vivre qui prévalait à son époque et dans sa région » (Frère Émile, « Taizé : Sur les lignes de fractures des Églises et du monde », *Lumen Vitae*, vol. LXXI, nº 2, 2016, p. 169-170). En d'autres termes, en se distanciant du caractère excessif de certains propos de Luther, Schutz est en mesure de reprendre, à frais nouveaux, l'étude des fondements théologiques, et notamment scripturaires, du monachisme. Sur ce plan, à l'instar des Congar et Tillard qui, plus tard, préconiseront une lecture globale et spirituelle des Écritures au profit de l'établissement de la vie religieuse dans l'Église, Schutz écrit lui-même qu'il « ne cherche pas dans la Bible les fondements explicites du cénobitisme chrétien ou des communautés régulières qui vivent aujourd'hui dans l'Église. Ce serait aussi vain, impossible et malhonnête que de chercher à lire dans le Nouveau Testament la constitution de nos Églises presbytériennes et synodales » (Roger Schutz, « Naissance de communautés dans les Églises de la Réforme », *Verbum Caro*, vol. IX, nº 33, 1955, p. 15). Le fondement scripturaire de la vie religieuse, à défaut de pouvoir se baser sur le *verbatim* du texte néotestamentaire, cherchant à y trouver l'analogue, écrira Tillard, d'une institution par Jésus ou pour y découvrir la phrase qui serait l'équivalent de ce qu'est pour le mariage la phrase de la Genèse reprise par Paul et Matthieu, ne jaillit pas moins de l'écoute attentive de la Parole de Dieu. La vie religieuse constitue, de ce fait, une réalité profondément évangélique. *Cf.* Yves Congar, *Martin Luther, sa foi, sa réforme*..., p. 75-76 ; Jean-Marie Roger Tillard, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 94. 97. 154.

191 Heinz Schürmann, « Le groupe des disciples de Jésus, signe pour Israël et prototype de la vie selon les conseils », *Christus*, t. 13, nº 50, 1966, p. 184-209. L'auteur allemand, dont le texte d'origine a été publié en 1963, présente une thèse, que Noëlle Hausman qualifie « d'autrefois controversée » (Noëlle Hausman, « Le Synode sur la vie consacrée. Lumières et questions », *Nouvelle revue théologique*, nº 117, 1995, p. 491), soutenant que « [d]ans le groupe des disciples de Jésus s'est ouverte de façon exemplaire une nouvelle possibilité d'existence, qui, jusque-là, n'était pas donnée sous ce mode, mais qui, après Pâques, devait constituer, en un certain sens, le cœur de l'Église : c'est-à-dire la vie selon les conseils. Que cette dernière (telle qu'elle a été conçue juridiquement, c'est-à-dire telle qu'elle a été reconnue dans les ordres, les congrégations, les sociétés, les instituts séculiers et dans des formes plus libres encore) ait son prototype dans le groupe des disciples de Jésus, c'est ce que les développements suivants voudraient montrer. Nous voudrions que notre description rende le phénomène du groupe des

compris sa mère, au sein de l'Église primitive. Suivant cette thèse, qui postule l'origine divine immédiate de la vie religieuse, celle-ci constitue conséquemment une institution de droit divin au sens strict du terme (*ius divininum stricto sensu*).

Cette position, qui s'adosse largement sur la seconde des deux façons d'envisager les débuts historiques de la vie religieuse, mise, au risque de surenchérir, sur l'un ou l'autre des éléments qui, au gré de son institutionnalisation ecclésiale, entreront dans la définition formelle de l'état religieux. Ces éléments ont été nommés plus haut. Par ailleurs, les assertions théologiques de ce type s'appuient également sur des arguments exégétiques offrant une interprétation de certains passages clefs du Nouveau Testament allant dans le sens de la thèse soutenue. L'épisode du « jeune homme riche », pour ne mentionner que

---

disciples à ce point transparent que l'on y aperçoive les structures fondamentales de la vie selon les conseils » (p. 187). Et l'auteur de conclure, en fin d'analyse : « Faut-il renoncer après Pâques à cette nouvelle possibilité d'existence, signifiante et significative, qu'avait inaugurée le groupe des disciples de Jésus ? De tout temps dans l'Église on a eu cette conviction : à travers l'état de vie selon les conseils – tel qu'il apparaît, se structure et s'organise depuis l'origine –, la "vie à la suite du Christ" est vécue d'une manière expressive et démonstrative ; le groupe des disciples de Jésus d'avant Pâques est donc, d'une manière spéciale, le prototype de l'état de vie selon les conseils que connaît l'Église » (p. 208). L'étude de Schürmann est prise en compte par Tillard et ce dernier n'est pas sans en reconnaître la valeur (Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 165). Ce que Tillard nomme « le groupe de ceux qui "suivent Jésus » (p. 163), constitue, en effet, une source d'inspiration pour la vie religieuse, laquelle s'inscrit dans une théologie misant sur le radicalisme évangélique. En même temps, Tillard se distancie des conclusions de Schürmann. En fin d'analyse, il écrit : « Si ce que nous venons de développer est juste, il faut reconnaître que, bien qu'elle n'ait pas de fondement immédiat et explicite dans la lettre de l'Écriture, comme si celle-ci portait sa charte de fondation ou sa définition, la vie religieuse en sort pourtant. On doit même ajouter qu'elle a son point de jaillissement non à la périphérie, mais au cœur de l'Évangile, puisqu'elle représente un projet d'existence chrétienne visant à transposer dans la situation actuelle de l'Église l'option radicale de la communauté de ceux qui "suivaient Jésus" » (p. 171). La même idée est reprise au sujet de « la communauté primitive des Actes » (p. 176). Certains penseurs à travers l'histoire, en quête d'un fondement immédiat à l'état religieux, ont vu dans la communauté primitive le prototype même des communautés monastiques. Or, si la communauté jérusalémite, ou l'idéal des « sommaires » (p. 180), constitue assurément une source d'inspiration et même un modèle idéaltypique pour les communautés religieuses – tout comme pour l'ensemble de l'Église du reste –, Tillard se distancie, encore une fois, des raccourcis militant en faveur d'un immédiatisme divin dans l'instauration de l'état religieux dans l'Église. « L'élément distinctif [de la vie religieuse], écrit-il, semble bien être le radicalisme dans le dessein de désappropriation de l'existence à ses niveaux primordiaux, rendu possible grâce à un style de vie conçu en conséquence. La ligne de démarcation, parfois difficile à dégager avec netteté, passe à travers la totalité de l'existence humaine, et épouse les traits de l'idéal décrit par les "sommaires" des Actes » (p. 189). Enfin, s'en référant au Concile, en particulier au numéro 15 de *Perfectae caritatis*, traitant de la vie commune « à l'exemple de la primitive Église » (*PC* 15a), Tillard affirme que ce passage exprime, « en l'appuyant de l'autorité conciliaire et en lui donnant valeur de norme, une inquiétude qui n'a cessé d'habiter le monde des religieux et qui depuis quelques années s'y exprimait de façon plus ardente. Il représente une étape dans la longue histoire de la conscience qu'a la vie religieuse de trouver dans la communauté pentecostale sa forme et son modèle » (p. 192). *Cf.* Jean-Guy PAGÉ, « Chapitre IV. La "vie consacrée" dans la profession du radicalisme évangélique »…, p. 224-225.

l'un des plus illustres passages scripturaires invoqué par la tradition, a récurremment servi d'appui à la conviction de l'origine immédiate de la vie religieuse sur un vouloir explicite du Christ dont la lettre même de l'Écriture serait porteuse[192]. Sur cette base, la théorie des « deux voies » pour la vie chrétienne, l'une balisée par les « conseils évangéliques », empruntée par les religieux, et l'autre, guidée par les « préceptes » de l'Évangile, à laquelle est destiné le reste des fidèles, constituera un lieu commun pour donner une pleine légitimité ecclésiale et une signification théologique à l'état religieux. Thomas d'Aquin, figure théologique d'importance, dont l'autorité s'imposera au fil des siècles jusque dans les textes de Vatican II, développe, dans des pages très nuancées, une position de ce type. Il n'est donc guère étonnant, souligne Tillard, de voir cette conviction émerger du Concile. « La constitution dogmatique *Lumen Gentium* et le décret *Perfectae caritatis*, écrit-il, parlent de la vie religieuse dans la lumière de cette doctrine classique des *conseils évangéliques*[193] ». Cela dit, pour porter un regard juste sur la position de Vatican II sur la question étudiée, il convient d'apporter deux précisions.

D'une part, dans le sillage d'une longue tradition ecclésiale allant en ce sens, il est vrai que les discussions conciliaires sont traversées par des courants d'idées militant en faveur d'une institution divine immédiate de la vie religieuse par Jésus lui-même. Le nom déjà mentionné de Jean Daniélou doit être associé à ces courants. La conviction fondamentale du Concile est que la vie religieuse émane, de quelque manière, du Christ. Cela ne saurait être mis en cause. Ce que les textes conciliaires n'explicitent cependant pas, c'est le comment ou la manière dont la vie religieuse se rattache, historiquement autant que théologiquement, au Christ. Cette discrétion des textes conciliaires requiert qu'on les considère avec attention en prenant en compte l'éclairage des discussions préalables à leur promulgation ainsi que leurs commentaires.

D'autre part, considérant l'ensemble du contexte rédactionnel des textes du Concile, il faut immédiatement préciser que les tenants de la position précédente ont également leurs détracteurs. L'évêque de Namur, Mgr André-Marie Charue, exégète de formation et

---

192 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 126.

193 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 126.

membre de la Commission doctrinale ou *de Fide* au Concile[194], est du nombre. Nous verrons plus loin comment ce dernier est intervenu dans les débats entourant le dossier des religieux et sur quelles bases il s'érige contre les positions de Daniélou notamment. En effet, la thèse de l'institution divine immédiate de la vie religieuse dans l'Église présente des incongruences en regard des données de l'histoire, elle s'accorde mal avec les avancées de l'exégèse historico-critique, et enfin, elle parvient difficilement à s'affranchir des suspicions relatives aux projections anachroniques et aux lectures orientées des textes bibliques qui, suivant ces vues, ne parlent pas immédiatement, directement ou explicitement de l'établissement de l'état religieux dans l'Église. Ces remarques nous conduisent à présenter un troisième point de vue possible.

3.1.2.3 LA VIE RELIGIEUSE A UNE ORIGINE DIVINE MÉDIATE ET CONSTITUE UNE INSTITUTION DE DROIT DIVIN AU SENS LARGE

Aux côtés du premier et du second type de réponses pouvant être apportées à la question de l'origine théologique de la vie religieuse, s'ajoute une position qui tente de concilier, d'un côté, la véracité de l'histoire et la signification première ou originelle des textes bibliques et, d'autre part, l'émergence d'une vérité proprement théologique grâce à une approche herméneutique faisant pleinement place aux médiations spirituelles, humaines et ecclésiastiques dans l'implantation de la vie religieuse en pleine terre ecclésiale. Cette thèse soutient que la vie religieuse a une origine divine médiate et que celle-ci peut être considérée comme une institution de droit divin au sens large (*ius divinum lato sensu*).

Cette position, non moins traditionnelle que la précédente, affirme, en effet, qu'il existe dans l'Église des réalités qui, « sans que leur institution soit nécessairement attestée scripturairement[195] », ne sont pas pour autant dépourvues de fondements théologiques. Au contraire, à partir d'une lecture spirituelle des Écritures[196], d'« une certaine saisie de la

---

194 [André-Marie CHARUE], *Carnets conciliaires de l'évêque de Namur, A.-M. Charue*, par Leo DECLERCK et Claude SOETENS (éd.), Louvain-la-Neuve, Publications de la Faculté de théologie de Louvain-la-Neuve, coll. « Cahiers de la Revue théologique de Louvain », nº 32, 2000, p. 5 et 21.

195 Yves CONGAR, *Martin Luther, sa foi, sa réforme*…, p. 75.

196 Noëlle HAUSMAN, *Où va la vie consacrée ?*..., p. 85 et 106.

totalité du donné évangélique[197] », ou encore d'une « certaine lecture globale, faite dans l'Esprit Saint » des textes bibliques, il est possible « de déceler des lignes de force exprimant le vouloir réel du Seigneur » pour son Église[198]. Cette approche invite à considérer les Écritures à travers le prisme de la Tradition vivante de l'Église. La vie religieuse relève de ce registre et son origine théologique est pensée dans cette optique. L'exemple, donné plus haut, d'Antoine au milieu de l'assemblée liturgique, illustre bien ce procédé. Par conséquent, suivant cette ligne de pensée, la vie religieuse ne peut prétendre au « privilège d'une institution immédiate par Jésus », sans pour autant qu'il ne faille conclure qu'elle soit « étrangère à l'Évangile », d'affirmer Tillard. Au contraire, écrit-il, « celle-ci jaillit bien de l'Évangile, mais d'une façon médiate et par le biais de l'appel au radicalisme impliqué dans l'expérience de la foi *ut sic*. Ses traits essentiels se dessinent dans le Peuple de Dieu à la faveur d'une certaine lecture dans l'Esprit Saint non de tel ou tel texte mais du contenu global de l'Évangile. Il s'agit d'une *certaine* compréhension, par l'intérieur, de l'Événement Jésus-Christ »[199]. Cette manière d'envisager l'origine et ainsi le fondement théologique de l'état religieux est prônée par nombre d'auteurs s'intéressant aux institutions ecclésiales, comme Congar, précédemment cité, de même que par ceux dont les écrits sont consacrés à l'étude de la vie religieuse, particulièrement dans la perspective développée au Concile. Noëlle Hausman, la Commission théologique de la CORREF, Jean-Guy Pagé, Elio Gambari, Gérard Philips et Jean-Marie Roger Tillard[200], pour ne citer que ces noms, adoptent ces vues.

---

197 COMMISSION THÉOLOGIQUE DE LA CORREF, *L'identité de la vie religieuse*..., p. 11.

198 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 97-98.

199 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 153-154.

200 Parmi les figures théologiques compétentes en matière de vie religieuse et qui, en plus, connaissent intimement et profondément l'enseignement de Vatican II sur le sujet, celle du théologien dominicain Jean-Marie Roger Tillard (1927-2000) occupe une place privilégiée. Nous basons une grande partie de notre analyse de l'état religieux sur ses écrits. Trois raisons justifient ce choix.

Premièrement, Tillard fut présent au Concile, à titre d'expert (*peritus*) et conseiller théologique de l'épiscopat canadien. Dans ce cadre, il fut mêlé à plusieurs dossiers, et celui de la vie religieuse ne lui était pas étranger. *Cf.* Thomas EGGENSPERGER et Ulrich ENGEL, « Dominikanische Erinnerungen an das Vaticanum II. Teil 2. Jean-Marie Tillard OP (1927-2000) », dans *Kontakt*, nº 41, 2013, p. 60-61 ; Noëlla BERNARD, *La vie religieuse dans le monde selon la pensée de Jean-Marie R. Tillard, O.P.*, Thèse présentée au Département des Sciences religieuses de l'Université d'Ottawa en vue de l'obtention du M. A. en Sciences religieuses, Ottawa, Université d'Ottawa, 1973, 196 p. – on verra, en particulier, la

Cette position, pour qui « [l]a théologie de la vie religieuse ne peut ignorer l'histoire de l'interprétation des textes scripturaires tout en faisant droit aux apports de la recherche exégétique et historique[201] », propose donc une « nouvelle interprétation[202] » des textes sacrés en lien avec l'origine de la vie religieuse. Celle-ci se rattache au Christ comme à son fondement ultime et l'Évangile constitue sa norme référentielle primordiale. Elle jaillit au cœur de l'Église et de son histoire grâce à l'action de l'Esprit Saint. En ce sens, s'il faut

---

section intitulée « J.-M. R. Tillard et Vatican II » (p. 161-173). Tillard est donc témoin de premier plan du Concile, en plus d'en être lui-même l'un des acteurs.

Deuxièment, durant le Concile et, plus encore, après sa tenue, Tillard fut appelé à commenter l'enseignement et les textes de Vatican II. Sur ce plan, on ne saurait passer sous silence l'imposant commentaire de *Perfectae caritatis*, qu'il codirigea avec Congar, *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse. Décret « Perfectae caritatis »*…, 593 p. En introduction au volume, Congar affirme que cet ouvrage « est un écho fidèle de la pensée » du Concile et qu'il « contient tous les éléments d'une théologie de la vie religieuse » (p. 14). Il sera, conclut-il, « sinon le livre-standard, du moins une Somme de la vie religieuse d'après Vatican II » (p. 15). La contribution de Tillard à la constitution de cette somme est soulignée dès les premières lignes de l'ouvrage. Congar, toujours dans la note introductive, écrit que le mérite de cette publication revient, « au-delà des divers collaborateurs, au fr. J. M. R. Tillard, qui n'a pas seulement rédigé les parties les plus doctrinales, mais distribué l'ensemble » (p. 13). Il s'agit, aux dires de Gérard-Henri Baudry, « du plus important ouvrage sur le sujet » (Gérard-Henri BAUDRY, « "Perfectae caritatis" », dans Gérard MATHON *et al.* (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 10, 1985, col. 1241). Sur ce qui constitue, aux dires de Routhier, « l'un des premiers commentaires [consacrés aux enseignements de Vatican II sur la vie religieuse] réalisés dans les années 1960 » (p. 101, note 1), celui des Congar et Tillard, et, plus largement, sur la contribution dominicaine au Concile, nous verrons Gilles ROUTHIER, « Les dominicains aux prises avec Vatican II. Un milieu en mouvement dans un monde et une Église en transition », dans Michael ATTRIDGE, Darren DIAS, Matthew EATON et Nicholas OLKOVICH (dir.), *The Promise of Renewal. Dominicans at Vatican II*, Adelaide (Australia), ATF Theology, 2017, p. 101-126.

Troisièmement, dès le début du Concile, durant sa tenue et, plus encore, tout au long des années qui ont suivi l'événement conciliaire, Tillard a publié un nombre imposant d'ouvrages sur la vie religieuse (*cf.* « Bibliographie de J.-M. R. Tillard [1961-1994] », dans Gillian R. EVANS et Michel GOURGUES (dir.), *Communion et réunion. Mélanges Jean-Marie Roger Tillard*, Leuven, Leuven University Press / Uitgeverij Peeters Leuven, coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium », n° 121, p. 5-20 ; Pascale WATINE CHRISTORY, « Jean-Marie R. Tillard. Bibliographie (1961-2007) », dans *Science et Esprit* [revue du Collège universitaire dominicain], vol. 61, n^{os} 2-3, 2009, p. 257-282 ; Jason ZUIDEMA, « Martin Luther at the Council ? J-MR Tillard's Interaction with Protestantism for the Renewal of Consecrated Life after Vatican II », dans Michael ATTRIDGE, Darren DIAS, Matthew EATON et Nicholas OLKOVICH (dir.), *The Promise of Renewal. Dominicans at Vatican II*, Adelaide (Australia), ATF Theology, 2017, p. 145-159). Ces publications, dont l'une des plus importantes est sans nul doute l'ouvrage intitulé *Devant Dieu et pour le monde*…, s'inscrivent, d'une manière ou d'une autre, dans le sillage de l'enseignement de Vatican II ou se situent en regard de ce dernier. Dans le champ théologique consacré à l'étude de la vie religieuse, Tillard continue à être reconnu pour la profondeur de sa pensée et la largesse de ses vues. Nombre d'auteurs consultés s'en inspirent explicitement (*cf.* COMMISSION THÉOLOGIQUE DE LA CORREF, *L'identité de la vie religieuse…,* 49 p. ; Jean-Guy PAGÉ, « Chapitre IV. La "vie consacrée" dans la profession du radicalisme évangélique »…, p. 209-248).

201 COMMISSION THÉOLOGIQUE DE LA CORREF, *L'identité de la vie religieuse…,* p. 11.

202 Jean-Guy PAGÉ, « Chapitre IV. La "vie consacrée" dans la profession du radicalisme évangélique »…, p. 217.

trouver un fondateur ou une instance fondatrice à la vie religieuse, c'est du côté de l'Esprit Saint et de la pneumatologie qu'il faut se tourner. Tillard dira que « [c]'est toujours le Christ qui appelle, lui qui enseigne, lui qui sert de lien vivant entre les siens, mais il le fait dorénavant comme Seigneur, et dans l'Esprit (*en pneumati*)[203] ». Pour sa part, l'intervention de l'Église, c'est-à-dire en ses pasteurs, n'est pas de l'ordre de la fondation ou de la création de la vie religieuse, mais elle est plutôt de l'ordre de l'accueil, du discernement, de l'institutionnalisation, de la régulation, puis de la promotion de ce qui théologiquement est considéré comme un don de l'Esprit ou, plus techniquement, un charisme. Cette vision de l'origine théologique de la vie religieuse, bien que coexistant avec la précédente, se révèle, grâce à une lecture analytique et éclairée des textes du Concile, être la position prévalente pouvant être dégagée des propos conciliaires.

***

Cette dernière thèse, à l'instar des deux autres, illustre le fait que nous sommes face à ce que nous avons qualifié de question épineuse et complexe. Hervé Legrand, antérieurement cité à propos d'une question pouvant être envisagée de manière analogue à celle qui regarde l'état religieux – à savoir les regroupements d'Églises locales qui, suivant *LG* 23d, sont établis suivant une disposition de la « divine Providence » –, parlait d'une « herméneutique complexe du droit divin[204] ». Cela peut aussi s'appliquer au cas de l'état religieux : s'y entremêle l'ensemble des notions – *ex divina institutione*, *ius divinum*, *ius ecclesiasticum*, *ius humanum* – présentées plus haut. En somme, en dépit des tensions et des possibles confusions émergeant de la confrontation des vues, cette troisième vision, position ou thèse,

---

203 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 166.

204 Hervé LEGRAND, « La conférence épiscopale et l'évêque diocésain. Réponse par Hervé Legrand. Institut catholique de Paris », dans Hervé LEGRAND, Julio MANZANARES et Antonio GARCÍA GARCÍA (dir.), *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir. Actes du Colloque international de Salamanque (3-8 janvier 1988)*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », nº 149, 1988, p. 181. À ce propos, nous avons rapporté, en relation avec l'enseignement de Vatican II, qu'il existe des instances intermédiaires dans la constitution de l'Église qui ne relèvent pas du droit divin *stricto sensu*, mais qu'il ne convient pas non plus de simplement reléguer au rang des réalités relevant du droit humain. Dans le cas envisagé, il est possible de reconnaître l'existence de réalités ecclésiales pouvant être considérées de droit divin au sens large, *lato sensu*. Il n'est pas inopportun de ranger la vie religieuse au nombre de ces réalités.

offre, sans doute, la meilleure clef de lecture et le cadre heuristique le plus probant pour comprendre les textes conciliaires[205]. Aussi, est-ce dans cette perspective que nous allons maintenant aborder plus directement les textes de Vatican II.

3.2 LA VIE RELIGIEUSE A UNE ORIGINE DIVINE MÉDIATE, C'EST-À-DIRE PNEUMATIQUE ET ECCLÉSIALE/ECCLÉSIASTIQUE

Le premier trait caractérisant la pensée conciliaire relative à l'origine théologique de la vie religieuse consiste en l'affirmation de son origine divine médiate, c'est-à-dire pneumatique et ecclésiale/ecclésiastique. Cette assertion, tirée de notre analyse des textes conciliaires et éclairée par les différentes considérations présentées ci-haut, comporte quatre principaux aspects : la vie religieuse possède une origine divine affirmée et un fondement évangélique incontesté (3.2.1); le Christ est le fondement ultime et l'Évangile est la norme référentielle primordiale de la vie religieuse (3.2.2); la vie religieuse a une origine divine médiate, c'est-à-dire pneumatique (3.2.3); l'état religieux a une origine divine médiate, c'est-à-dire ecclésiale/ecclésiastique (3.2.4). Nous allons les considérer tour à tour. Par la suite, nous préciserons le rôle de la hiérarchie ecclésiastique à l'égard de l'institution de la vie religieuse (3.2.5).

---

[205] Benoît Malvaux, après description des deux grandes thèses relatives à l'origine de la vie religieuse – l'une, classique, la situant du vivant même de Jésus ; l'autre, plus moderne, à la faveur des progrès de l'exégèse et de la connaissance de l'Église primitive, la situant à un moment déterminé de l'histoire de l'Église, celui de la naissance de l'érémitisme, au III^e^ siècle (l'auteur renvoie à Jean-Claude Guy) –, affirme, à propos du Concile, que « [q]uoi qu'il en soit de la question de savoir si Jésus a eu explicitement l'intention de fonder la vie consacrée de son vivant, on trouve certainement dans son enseignement et sa manière d'être une invitation à vivre les trois conseils évangéliques. La formulation du concile est particulièrement intéressante à cet égard […] [*cf. LG* 43]. Le concile distingue ainsi la vie selon les conseils et l'enseignement du Christ, et des formes de vie stables qui mettent ces conseils en pratique, qui sont quant à elles le fruit de la vie de l'Église, inspirée par l'Esprit Saint. On peut donc tenir, au minimum, que le Christ a inspiré une dynamique de consécration qui trouve déjà une traduction dans l'Église primitive, sous la forme de la virginité et du veuvage consacrés, mais qui ne prendra vraiment son essor qu'avec l'apparition de l'érémitisme et du monachisme, à partir du III^e^ siècle » (MALVAUX, Benoît, *La vie consacrée*, Paris et Namur, Éditions Jésuites / Fidélité, coll. « Que penser de… ? », n^o^ 87, 2015, p. 35-40). Les vues de Malvaux corroborent les nôtres.

3.2.1 La vie religieuse possède une origine divine affirmée et un fondement évangélique incontesté

En premier lieu, la vie religieuse possède une origine divine affirmée et un fondement évangélique incontesté. Elio Gambari, membre de la Sacrée Congrégation des Religieux et expert au Concile, ne laisse planer aucun doute quant à l'origine théologique de la vie religieuse : « Le Concile Vatican II, écrit-il, dans le chapitre VI de la Constitution dogmatique *Lumen gentium* et dans le Décret *Perfectae caritatis*, a éclairé la vie religieuse dans ses principes évangéliques et théologiques, de manière à éviter toute confusion. […] Dans les documents conciliaires, l'origine évangélique de l'état religieux est affirmée plusieurs fois, de manière à ne laisser subsister aucun doute, à ne laisser aucune place aux hésitations ou aux objections[206] ».

En effet, sous divers angles, en particulier celui des « conseils évangéliques », le Concile affirme l'origine divine de la vie religieuse. La vie selon les conseils jaillit de l'enseignement du Christ, contenu dans l'Évangile (*LG* 42c), elle est fondée sur ses paroles et sur l'exemple de sa vie (*LG* 43a, 44c, 46b ; *PC* 1a.b.c, 12, 13, 14, 25), et elle constitue un don que l'Église reçoit de son divin Fondateur (*LG* 43a.b ; *PC* 12a). Voilà, en substance, le cœur de l'enseignement conciliaire sur cette question. « On ne pouvait pas affirmer plus clairement, conclut Gambari, que les conseils évangéliques et l'état religieux sont d'origine divine ou évangélique[207] ».

3.2.2 Le Christ est le fondement ultime et l'Évangile est la norme référentielle primordiale de la vie religieuse

En second lieu, suivant l'angle heuristique adopté et défini plus haut, à défaut de pouvoir tenir Jésus pour fondateur immédiat de la vie religieuse, celui-ci peut, par contre et sans conteste, être vu comme le fondement ultime de la vie religieuse. L'Évangile, pour sa part,

---

206 Elio GAMBARI, « Principes évangéliques et théologiques de la vie religieuse »…, p. 13-14.

207 Elio GAMBARI, « Principes évangéliques et théologiques de la vie religieuse »…, p. 14.

constitue la norme référentielle primordiale pour l'ensemble des religieux. Ces deux éléments ressortent de l'analyse que nous pouvons faire des textes du Concile.

D'une part, la figure de Jésus occupe une place centrale dans le projet et dans la vie des religieux. Le « motif fondamental » de la vie religieuse, d'affirmer Pagé, « est la suite du Christ et une imitation plus fidèle de son mode de vie[208] ». Les thèmes de la *sequela Christi* ainsi que de l'*imitatio Christi*[209] , qui courent tout au long de la tradition, sont clairement repris par le Concile (*cf*. *LG* 44a.c, 46b, 50a ; *PC* 1a.b.c, 2b.e, 8b, 13a, 14a, 25). Celui de l'analogie sponsale, la *sponsa Christi*, est également évoqué dans les textes conciliaires en relation avec la consécration religieuse au cœur du mystère de l'Église (*cf*. *LG* 39, 44a, 46c ; *PC* 1b, 12a)[210]. Le Concile met ainsi en lumière ce que Pagé et Philips nomment l'aspect christologique inhérent à la vie religieuse[211].

---

208 Jean-Guy PAGÉ, « Chapitre IV. La "vie consacrée" dans la profession du radicalisme évangélique »…, p. 212-213. *Cf*. Jean-Marie Roger TILLARD, « Vie consacrée […] III. Sens et valeur permanente »…, col. 713-715).

209 À ce propos, écrit Tillard, « [i]l n'est pas inutile de souligner, au plan du vocabulaire, comment d'une part, dans les textes évangéliques (synoptiques et johanniques), le verbe "suivre" […] est d'usage fréquent, alors que le corpus paulinien ne le connaît pas, et comment d'autre part, dans le premier bloc, sauf un texte de Jean (Jn 13, 15), le vocabulaire de l'"imitation" ne perce pas, alors que Paul lui donne tout son relief. Or le thème de la "suite" et celui de l'"imitation" ne se recouvrent pas exactement. Le premier implique une démarche extérieure, un langage de gestes et de décisions exprimant clairement que l'on marche sur les traces de Jésus et qu'au vu et su de tous on s'agrège au groupe des siens, de ses "disciples". Le second renvoie à l'effort moral (et mystique) pour reproduire les traits de Jésus, modèle, exemple, auquel depuis le baptême, qui "conforme" à sa mort, l'Esprit ne cesse de faire communier le croyant. La "suite du Christ" ne connote qu'indirectement l'idée de perfection Elle ne dit pas directement le désir de graver en sa propre vie les sentiments du Christ : cela n'est qu'implicite. L'"imitation du Christ", elle, tend d'emblée à cette sainteté intérieure. Nous sommes à deux registres différents qui ne font que tuiler. Registre d'une attitude existentielle, registre d'un idéal moral. Tout en tenant compte de la zone floue où les deux significations chevauchent, on peut dire que la "suite" a sa pointe dans le geste de tout laisser en arrière pour répondre à l'appel de Jésus bouleversant la vie, alors que l'"imitation" culmine dans le fait d'avoir avec le Père une relation répondant à celle de Jésus » (Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde…*, p. 167-168).

210 Dans les textes conciliaires, l'analogie sponsale est employée de manière générale en référence à l'état religieux. Dans le *Rituel de la profession religieuse*, adaptation française de l'*Ordo Professionis religiosae* publié à Rome le 2 février 1970 et introduction des modifications dues au *Code de droit canonique* de 1983, Paris, Desclée-Mame, 1992, faisant maintes fois écho aux paroles du Concile, l'analogie sponsale est toutefois réservée aux seules religieuses. Par exemple : « Mes sœurs, que demandez-vous à Dieu et à son Église sainte ? R./ De suivre le Christ [VR n° 2a], (notre Époux) toute notre vie, dans cette famille (N.) » (p. 61, n° 59) ; « Seigneur, tu as appelé un grand nombre de femmes à suivre le Christ ; en gardant ta parole, elles ont reçu la dignité d'épouses (Et l'Église, enrichie de tant de merveilles, brille comme une Épouse parée de ses bijoux […]. Qu'elles demeurent toujours fidèles au Christ leur unique époux. […] le jour où elles parviendront devant le Roi de gloire, qu'elles n'aient pas à craindre les paroles d'un Juge, mais qu'elles entendent la voix de l'Époux […] » (p. 69-70, n° 72) ;

D'autre part, l'accès à l'enseignement du Christ, c'est-à-dire ses paroles et son exemple, passe nécessairement par le témoigne des Écritures, nommément le Nouveau Testament. De ce point de vue, le caractère évangélique de la vie religieuse, peu importe la manière directe ou indirecte d'entrevoir le rapport originel entre Jésus et l'institution de l'état religieux dans l'Église, est tout aussi clairement affirmé que son caractère christologique. Il suffit de survoler les textes conciliaires et de se montrer attentif aux sources scripturaires qu'ils mentionnent pour s'en convaincre. En fait, l'un ne va pas sans l'autre. En ce sens, dans l'acte de rénovation et d'adaptation de la vie religieuse commandé par le Concile, il est, en premier lieu, question d'un « retour continu aux sources de toute vie chrétienne », c'est-à-dire le Christ et son Évangile (*PC* 2a). Ainsi, poursuit le Décret, « [l]a norme ultime de la vie religieuse étant de suivre le Christ selon l'enseignement de l'Évangile, cela doit être tenu par tous les instituts comme leur règle suprême » (*PC* 2b). En définitive, souligne Gambari, « [l]a vie religieuse trouve ses origines dans l'Évangile. […]. Si nous remontons aux sources de la vie religieuse, nous rencontrons avant tout la personne de Jésus qui est l'Évangile vécu[212] ».

3.2.3 La vie religieuse a une origine divine médiate, c'est-à-dire pneumatique

En troisième lieu, l'analyse minutieuse des textes du Concile, éclairée par les commentaires qui s'y rapportent, permet d'affirmer que la vie religieuse a une origine divine médiate, c'est-à-dire pneumatique. C'est le premier des deux volets que comporte la présente problématique – le volet suivant traitera de la médiation ecclésiale et ecclésiastique. En effet, considérant, comme l'écrivait Tillard, qu'après la résurrection puis la pentecôte, le Christ règne sur son Église et la dirige *en pneumati*, il y a lieu de voir dans le Christ la

---

« Épouse du Roi Éternel, recevez cette alliance : gardez au Christ (votre Époux) une fidélité sans reproche. Il vous introduira un jour dans la joie des noces éternelles » (p. 72, n° 73). Du côté masculin, nous retrouvons plutôt des formules telles que : « Frères, que demandez-vous à Dieu et à son Église ? R./ De servir Dieu toute notre vie dans cette famille (N.) » (p. 27, n° 54) ou encore « Mais à tes fils, à qui tu as révélé tes mystères, tu les as rassemblés dans ton Église : et s'il en est qui te servent dans la sainteté du mariage, il en est aussi qui se consacrent à toi corps et âme pour le Royaume » (p. 36, n° 67).

211 Jean-Guy PAGÉ, « Chapitre IV. La "vie consacrée" dans la profession du radicalisme évangélique »…, p. 244 ; Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican…,* t. II, p. 136.

212 Elio GAMBARI, « Principes évangéliques et théologiques de la vie religieuse »…, p. 14.

source originelle de la vie religieuse, mais dont l'agir procède de manière médiate, c'est-à-dire grâce à l'action de l'Esprit Saint[213] (*cf. LG* 44c). Cette composante pneumatique de la réflexion théologique à propos de la vie religieuse est mise en valeur par plusieurs auteurs qui se réfèrent, en cela, à l'enseignement de Vatican II[214]. Elio Gambari, notamment, insiste sur « la nature *charismatique* de la vie religieuse. Cela veut dire, écrit-il, que la vie religieuse, jaillie dans son ensemble de la vie et des paroles du Seigneur, se spécifie et se concrétise par une intervention particulière du Saint-Esprit, par le moyen d'un charisme[215] ». Bien qu'il soit noté, par ce dernier, qu'« [i]l serait intéressant de relever comment le Concile met en lumière la part du Saint-Esprit dans l'origine et dans le développement de la vie religieuse[216] », et que Tillard, de son côté, reproche aux textes conciliaires leur « peu d'insistance sur la dimension pneumatique de la vie religieuse[217] », il n'en demeure pas moins que l'enseignement de Vatican II porte indéniablement cette marque[218].

---

213 Cette même idée est développée par Jean-Guy PAGÉ, « Chapitre IV. La "vie consacrée" dans la profession du radicalisme évangélique »…, p. 214-215. L'auteur parle du Christ qui « anime de façon immédiate son corps ecclésial par l'action de l'Esprit, qui lui communique la grâce et les dons nécessaires à sa vie et à sa croissance ». Parmi ces dons particuliers, Pagé « range ceux octroyés aux fondateurs et fondatrices » des communautés religieuses. La vie religieuse est donc placée « au sein de cette animation immédiate de l'Église par l'Esprit ». Son usage du terme « immédiat » rejoint substantiellement ce que nous avons choisi de qualifier d'agir « médiat ».

214 Jean-Guy PAGÉ, « Chapitre IV. La "vie consacrée" dans la profession du radicalisme évangélique »…, p. 212-215 et 245 ; Jean-Marie Roger TILLARD, « Les grandes lois de la rénovation… », p. 92-95 ; Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican…,* t. II, p. 136-138 ; Michel OLPHE-GALLIARD, *Chrétiens consacrés. Thèmes et documents*, Paris / Montréal, Lethielleux / Bellarmin, col. « Vie spirituelle et vie intérieure », 1971, p. 19-32, chapitre intitulé « Le charisme des fondateurs » ; Manuel RUIZ JURADO, « Vie consacrée et charisme des fondateurs », dans René LATOURELLE (dir.), *Vatican II. Bilan et perspectives vingt-cinq ans après (1962-1987),* Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, coll. « Recherches - Nouvelle série », n° 17, t. 3, 1988, p. 13-35 ; Albert VANHOYE, « Le problème biblique des "charismes" après Vatican II », dans René LATOURELLE (dir.), *Vatican II. Bilan et perspectives vingt-cinq ans après (1962-1987),* Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, t. 1, 1988, p. 441-467.

215 Elio GAMBARI, « Principes évangéliques et théologiques de la vie religieuse »…, p. 16.

216 Elio GAMBARI, « Principes évangéliques et théologiques de la vie religieuse »…, p. 16.

217 Jean-Marie Roger TILLARD, « Les grandes lois de la rénovation… », p. 94. De façon plus large, nous verrons les remarques de Congar sur la pneumatologie de Vatican II, dans l'ouvrage suivant : Yves CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint. Tome I. L'Esprit Saint dans l'« Économie ». Révélation et expérience de l'Esprit*, Paris, Cerf, 1979, p. 227-235.

218 Vatican II, par son enseignement sur la dimension pneumatique de la vie religieuse, laisse une marque indéniable dans le domaine théologique consacré à ce sujet. Nous en trouvons une illustration dans l'enseignement magistériel postérieur au Concile, comme dans *Evangelica testificatio* de Paul VI, ainsi que dans les écrits des théologiens et des canonistes développant et amplifiant « les germes qu'avait

En effet, la vie religieuse, sous l'angle des « conseils évangéliques », est conçue comme « un don divin [*donum divinum*] que l'Église a reçu de son Seigneur et que, par sa grâce elle conserve toujours » (*LG* 43a ; *cf. LG* 43b)[219]. Plus techniquement, nous pourrions parler d'un « charisme », bien que ce terme ne soit jamais employé par le Concile pour parler des religieux spécifiquement[220]. L'idée, cependant, est contenue dans l'expression latine que nous venons de citer. Ce don, poursuit le Concile, peut être comparé à une semence : « Comme un arbre qui se ramifie de façon admirable et multiple dans le champ du Seigneur, à partir d'un germe semé par Dieu [*ex germine divinitus dato*], naquirent et se développèrent ainsi des formes variées de vie solitaire ou commune […] » (*LG* 43a ; *cf. AG* 18b)[221]. Plus concrètement, l'Esprit Saint agit par l'entremise des personnes concrètes vivant dans l'état religieux et, surtout, celles qui donnèrent naissance aux divers styles de vie religieuse et aux instituts qui se sont développés à travers le temps. « Dès les origines de l'Église, lit-on dans *PC* 1b, il y eut des hommes et des femmes qui voulurent, par la pratique des conseils évangéliques, suivre plus librement le Christ et l'imiter plus fidèlement et qui, chacun à sa manière, menèrent une vie consacrée à Dieu. Beaucoup parmi eux, sous l'impulsion de l'Esprit Saint [*Spirito Sancto afflante*], vécurent dans la

---

semés le Concile dans son enseignement sur les charismes des fondateurs et sur la vie consacrée » (Manuel RUIZ JURADO, « Vie consacrée et charisme des fondateurs »…, p. 13). Outre les ouvrages référés ci-dessus, sous mode de synthèse, nous renvoyons également à la thèse doctorale de Fernande VIENS, *Charismes et vie consacrée*, Rome, Typis Pontificae Universitatis Gregorianae, 1983, 275 p., ainsi qu'à notre ouvrage, issu d'un mémoire de maîtrise, Rick VAN LIER, *Comme des arbres qui marchent. Vie consacrée et charismes des fondateurs*, Ottawa, Novalis, 2007, 167 p. et, sous forme abrégée, Rick VAN LIER, « À la source de l'arrimage : un charisme donné en partage », *Cahiers de spiritualité ignatienne [Laïques et personnes consacrées. Quel arrimage ? Actes du Colloque 2004]*, vol. XXIX, nº 113, mai-août 2005, p. 29-44.

219 Sandra MAZZOLINI « Capitolo VI. I religiosi », dans Serena NOCETI et Roberto REPOLE (dir.), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, vol. 2, *Lumen gentium*, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna (EDB), 2015, p. 383-384, invite à interpréter ce passage du Concile non de manière statique (*interpretazione statica*), mais plutôt suivant un profil dynamique (*profilo dinamico*) qui combine l'action de l'Esprit et celle de l'Église dans le développement de l'état religieux à partir du germe planté par Dieu en pleine terre ecclésiale.

220 Manuel RUIZ JURADO, « Vie consacrée et charisme des fondateurs »…, p. 13-14 ; Michel OLPHE-GALLIARD, *Chrétiens consacrés. Thèmes et documents*…, p. 23 ; Christiane HOURTICQ, « La place de la vie religieuse »…, p. 133.

221 Cette phrase, tirée de l'édition Theobald, reçoit une traduction plus proche de sa forme originale latine, mais moins élégante en français, dans les éditions Winling et Alberigo : « Il en est résulté que, comme en quelque sorte pour un arbre qui, à partir d'un germe donné par Dieu, a poussé des rameaux de façon admirable et multiple dans le champ du Seigneur, se sont développées des formes diverses de vie solitaire ou commune […] » (*LG* 43a).

solitude, ou bien fondèrent des familles religieuses […] » (*PC* 1b ; *cf. LG* 39, 45a ; *PC* 1b. c). « À partir de là, poursuit le même passage, se développa providentiellement [*consilio divino*] une admirable variété de communautés religieuses […] » (*PC* 1b; *cf. AG* 23a)[222]. Enfin, conjointement à l'appel de retourner aux sources de toute vie chrétienne, dont nous avons fait cas plus haut, le Concile incite également à retourner « à l'inspiration originelle des instituts [*institutorum inspiritationem*] » (*PC* 2a), à mettre « en pleine lumière » et à maintenir fidèlement « l'esprit des fondateurs [*Fondatorum spiritus*] et leurs intentions spécifiques de même que les saines traditions, l'ensemble constituant le patrimoine de chaque institut » (*PC* 2c ; *cf. LG* 45a). Conséquemment, tout institut doit participer à la vie de l'Église « en tenant compte de son caractère propre [*propriam suam indolem*] » (*PC* 2d ; *cf. LG* 44b ; *PC* 1d, 9a, 15c ; *CD* 33b, 35).

La description de la naissance des instituts religieux présentée dans ces textes permet, écrit Pagé, « de situer l'origine de cette vie dans l'intervention de l'Esprit[223] ». La vie religieuse, poursuit-il, offrant ainsi un résumé de l'enseignement conciliaire sur ce sujet,

> se situe donc à l'intérieur de cette admirable floraison de dons libres, gratuits et imprévisibles, octroyés à des chrétiens individuels, lesquels, dans le cas des fondateurs, ont été suscités providentiellement par Dieu pour marquer divinement l'histoire de l'Église. Un des traits caractéristiques des dons faits à ces grands charismatiques que furent Pacôme, Basile, Benoît, Dominique, François, Ignace de Loyola, Angèle Mérici et tant d'autres, c'est la portée sociale de leur charisme. Ces personnes sont porteuses d'une saisie particulière de l'Évangile [*cf. LG* 46a ; *PC* 8a ; *AG* 18b] et des exigences de vie qui en découlent. D'autres personnes, appelées aussi par l'Esprit, ont été amenées à se joindre à elles pour communier à cette même saisie particulière de l'Évangile. Elles manifestaient ainsi le désir de se conformer aux mêmes moyens pour

---

222 Ici encore, l'édition Winling et celle d'Alberigo rendent mieux le texte latin : « Ainsi, selon le dessein divin, se développa une variété admirable de communautés religieuses… » (*PC* 1b). La réflexion théologique entourant l'action de la Providence divine en matière de vie religieuse peut être mise en parallèle avec celle que nous avons rapportée, plus haut, au sujet du regroupement des Églises locales dont il est traité dans *LG* 23d et où il est spécifiquement question de « divine Providence ». Cela nous a permis de parler de réalités ecclésiales qui, sans pouvoir être considérées *stricto sensu* de droit divin peuvent néanmoins y être rattachées à un titre différencié, ou *lato sensu*.

223 Jean-Guy PAGÉ, « Chapitre IV. La "vie consacrée" dans la profession du radicalisme évangélique »…, p. 212. L'auteur s'inspire vraisemblablement de Jean-Marie Roger TILLARD, « Les grandes lois de la rénovation… », p. 93-94, où nous retrouvons substantiellement les mêmes idées.

> incarner cet esprit évangélique spécifique dans une vie toute consacrée à la "suite de Jésus".
>
> Si tel a été le processus par lequel la vie religieuse a fait son apparition dans l'Église nous voyons qu'avant d'avoir pu discerner ce que devait être "l'état religieux" ou la "vie consacrée" au sens générique, l'Église a dû faire l'expérience des desseins mystérieux de Dieu en accueillant ces successions variées de formes de vie nouvelle préconisées par ces "personnes sources" que furent les fondateurs, et y discernant et authentifiant l'action de l'Esprit. C'est à travers cette vitalité imprévisible et gratuite que l'Église en vint à pouvoir définir les éléments constitutifs communs à toute vie consacrée. De plus, c'est par cette expérience historique et avec l'aide de l'Esprit Saint qu'elle a pu acquérir la conviction que ce "don divin… reçu de son Seigneur et qu'elle conserve toujours avec sa grâce" (*Lumen gentium*, 43) ne lui fera jamais défaut, parce que la "vie consacrée" s'enracine dans l'Évangile lui-même […].[224]

Cette note finale, où il est question d'expérience historique, de discernement, du rôle des figures fondatrices et de celui de l'Église, met en relief les nécessaires médiations, humaines et ecclésiastiques, inhérentes à l'action du Christ et de son Esprit[225]. Autrement dit, il n'existe jamais de droit divin, au sens strict tout comme au sens large, sous une forme pure[226]. La réalité est toujours composite, constituée d'un élément divin et humain (*cf*. *LG* 8a, *SC* 2, *GE* 3c, *UR* 6a). Il en est de même pour la vie religieuse. Son origine divine, médiatisée par l'action de l'Esprit, implique nécessairement le passage par les médiations humaines (*ius humanum*) et celles de l'Église (*ius ecclesiasticum*) particulièrement dans sa composante hiérarchique. C'est le second volet de la problématique dont nous allons poursuivre l'étude.

---

224 Jean-Guy PAGÉ, « Chapitre IV. La "vie consacrée" dans la profession du radicalisme évangélique »…, p. 212-213.

225 Sur ces différentes composantes et leur articulation théologique, nous verrons la rapide synthèse proposée par Yves CONGAR, « Pneumatologie dogmatique », dans Bernard LAURET et François REFOULÉ, *Initiation à la pratique de la théologie*, t. II : Dogmatique 1, Paris, Cerf, 1982, p. 483-516 ; ainsi que ses études plus vastes : Yves CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint. Tome I*...., 235 p. et Yves CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint. Tome II. « Il est Seigneur et Il donne la vie »*, Paris, Cerf, 1979, 296 p.

226 *Cf*. Joseph A. KOMONCHAK, « Church and Ministry »…, p. 275-276

3.2.4 L'état religieux a une origine divine médiate, c'est-à-dire ecclésiale/ecclésiastique

En dernier lieu, toujours dans l'axe de l'origine divine médiate de la vie religieuse, il faut considérer le rôle de l'Église – au sujet de laquelle nous pouvons parler de médiation ecclésiale –, et, en particulier de sa hiérarchie – à propos de laquelle nous pouvons parler de médiation ecclésiastique –, dans l'institutionnalisation de la vie religieuse à titre d'état nommé religieux[227].

Pour reprendre le fil de la pensée de Gambari, ce dernier souligne que « le Saint Esprit agit dans la vie religieuse soit directement sur la personne des fondateurs et des religieux, soit par les organes de la Hiérarchie. […] En conséquence, cette forme spéciale de vie chrétienne est comme le résultat d'une action convergente du Saint-Esprit agissant directement dans les individus et du Saint-Esprit agissant dans l'Église[228] ». Cette manière de considérer la vie religieuse comme fruit combiné de l'action divine et ecclésiastique évite deux écueils : celui de considérer la vie religieuse comme une réalité instituée par Jésus comme telle et celui de n'en faire qu'une réalité d'origine ecclésiastique sans plus[229].

Il est vrai, comme le rapportent plusieurs commentateurs, qu'avant le Concile, Pie XII avait déjà statué sur la place de la vie religieuse « au cœur du mystère de l'Église[230] ». Dans

---

227 Les termes « ecclésial » et « ecclésiastique » ont tendance à se confondre dans la littérature consultée. Nous croyons opportun de distinguer les deux, le premier étant plus large et incluant le second. Le terme « ecclésial » renvoie à l'Église dans son ensemble, tout à la fois mystère et institution (*cf. LG* 8 ; *SC* 2). Il désigne encore « ce qui appartient à l'Église conçue non seulement comme une institution sociale, mais comme une communion de membres actifs unis par une même foi et formant ce que, depuis le concile Vatican II, on désigne comme *peuple de Dieu* » (« Ecclésiastique », dans Albert HARI et Yann MARTIN, *1097 mots de la foi et des traditions catholiques*, Strasbourg, Éd. Du Signe, 2003, p. 47). Le terme « ecclésiastique », pour sa part, renvoie plutôt à l'organisation sociale ou institutionnelle de l'Église : les biens ecclésiastiques, la hiérarchie ecclésiastique ou encore les ecclésiastiques pour parler des membres du clergé.

228 Elio GAMBARI, « Principes évangéliques et théologiques de la vie religieuse »…, p. 17.

229 Dans une optique ecclésiologique, Congar, ainsi que Pagé, distinguent bien cette double problématique. *Cf.* Yves M.-J. CONGAR, « Avertissement », dans Jean-Marie Roger TILLARD et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse. Décret « Perfectae caritatis »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 62, 1968 [troisième éd.], p. 14 ; Jean-Guy PAGÉ, « Chapitre IV. La "vie consacrée" dans la profession du radicalisme évangélique »…, p. 214.

230 Yves M.-J. CONGAR, « Avertissement », dans Jean-Marie Roger TILLARD et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse*..., p. 14 : « On sait comment Pie XII […]

Annus sacer, notamment, discours du Pape au premier Congrès international des religieux à Rome, en 1950, ce dernier affirma qu'« il a été établi par le droit divin [*divino* (…) *iure*] que les clercs sont distincts des laïques (*cf.* can. 107). Entre les deux rangs [*gradus*] de la hiérarchie s'intercale l'état de vie religieuse [*religiosae vitae status*], qui, tirant son origine de l'Église [*ecclesiastica origine defluens*], doit sa raison d'être et sa valeur, à son étroite cohésion avec le but de l'Église qui est de mener tous les hommes à l'acquisition de la sainteté[231] ». Le Concile lui-même, nommément dans *LG* 43a, se réfère explicitement à l'enseignement de Pie XII (*cf.* note 3, dans laquelle est aussi fait référence à *Provida Mater*, où le Pape recourt à la notion de droit divin) et s'appuie sur lui pour déterminer la nature et la place de l'état religieux en regard de celui des clercs et des laïques. Ces derniers relèvent de l'institution et du droit divin, tandis que les religieux doivent être considérés comme appartenant à la sphère des institutions de droit ecclésiastique. Une question peut toutefois être soulevée : les propos de Pie XII impliquent-ils une réduction de la vie religieuse au simple rang des réalités qualifiées sommairement de *ius ecclesiasticum* ? Une lecture lecture complète et attentive des écrits précités – notamment de *Provida Mater Ecclesia*[232]

---

avait précisé la place de la vie religieuse au cœur du mystère de l'Église [note 3 : Cf. Pie XII, *Provida Mater* (AAS, 39 [1947]), p. 116, et Discours du 8 déc. 1950 au Congrès international des religieux (AAS, 43 [1951]], 26-36). Tel est bien le sens, aussi, du ch. VI de LG (n^os^ 43, § 2 ; 44, § 4)]. La vie religieuse n'appartient pas à l'essence de l'Église si l'on considère celle-ci en sa structure, en tant qu'elle est une société ordonnée et hiérarchique, instituée comme telle par le Seigneur. Mais la vie religieuse appartient inaliénablement à l'Église si l'on considère celle-ci en acte de répondre à l'appel de son Seigneur, de réaliser sa mission, son Bien commun ou sa fin de sainteté, bref de vivre ce qu'elle est appelée à être ».

231 PIE XII, « Sollicitude et directives du Pasteur suprême pour les religieux. Allocution de S. S. Pie XII aux membres du premier Congrès international des religieux à Rome (8 décembre 1950) », *La Documentation catholique*, t. XLVII, n° 1085, 31 décembre 1950, col. 1670. Le texte original latin est tiré des *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 43, 1951, p. 27-28. *Cf.* Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican…,* t. II, p. 118.

232 En effet, au numéro 4 de la Constitution nous pouvons lire : « Personne n'ignore l'intime compénétration qui associe l'histoire de la sainteté dans l'Église et de l'apostolat catholique avec celle de la vie religieuse canonique [*vitae religiosiae canonicae*], telle que, sous l'impulsion vivifiante de la grâce du Saint-Esprit [*Spiritus Sancti iugiter vivificantis gratia*], elle ne cessa de croître et de s'affermir, étonnamment variée au sein d'une unité toujours plus profonde et efficace. Il n'est pas surprenant que l'Église ait suivi fidèlement, aussi sur le terrain des lois [*etiam in iuris provincia*], ce mouvement que la sage Providence divine [*providens Sapientia Dei*] indiquait si nettement et qu'elle ait entouré de vigilance et délibérément ordonné l'état canonique de perfection [*statum canonicum perfectionis*], au point d'élever sur lui, comme sur un de ses fondements angulaires, l'édifice de la législation ecclésiastique. De là vient que tout d'abord l'état public de perfection fut compté parmi les trois principaux états ecclésiastiques et que l'Église ne prit pas d'autre base que cet état lui-même, pour définir le second ordre ou degré canonique de personnes (can. 107). Chose, en effet, digne de grande attention : tandis que les deux autres ordres canoniques de personnes, savoir clercs et laïcs, se fondent,

– ne permet pas d'aller en ce sens. Dans le sens des distinctions que nous avons faites plus haut, il serait plus juste de dire qu'elle est un *ius divinum lato sensu* ainsi qu'un *ius ecclesiasticum*.

C'est précisément l'interprétation de l'enseignement conciliaire offerte par les Tillard et Philips qui, tous deux, reconnaissent la place et la fonction première de l'Esprit Saint dans l'éclosion de la vie religieuse. La fonction des autorités ecclésiales à l'égard de la vie religieuse est seconde. « À son départ, écrit Tillard, elle [l'institution religieuse] est éclosion de l'appel de l'Esprit : selon son charisme propre chacun mène sa vie d'union ardente à Dieu, certains dans la solitude, d'autres en groupes fraternels. L'Église accueille et approuve de son autorité ces poussées de sève chrétienne. La hiérarchie n'impose pas la vie, elle la perçoit, puis s'applique à lui fournir les éléments nécessaires à son épanouissement[233] ». Philips, de son côté, commentant *LG* 45a sur le rôle de l'autorité de l'Église à l'égard des religieux, note qu'« il peut paraître étrange que ce ne soit pas de l'autorité de l'Église que semble partir l'initiative d'instituer la vie religieuse. La vie, écrit-il, jaillit spontanément ou plutôt c'est l'Esprit-Saint qui la suscite[234] ». Ailleurs, à propos de *LG* 43a, qui parle des « conseils évangéliques » en termes de « don divin que l'Église a reçu de son Seigneur », Philips affirme, d'une part, que cet énoncé ne laisse pas l'ombre d'un doute sur l'origine ultime de la vie selon les conseils ; d'autre part, il précise que « [d]ans

---

de par le droit divin (auquel s'ajoute l'institution ecclésiastique, cc. 107, 108, § 3) [*divino iure, cui ecclesiastica adiungitur institutio*], sur l'Église en tant que Société hiérarchiquement constituée et ordonnée, la classe des religieux [*religiosorum classis*], placée entre clercs et laïcs et qui peut être commune tant aux clercs qu'aux laïcs (c. 107), dérive de l'étroite et particulière relation de cet état à la fin de l'Église, savoir à la sanctification et aux moyens efficaces et adéquats de la poursuivre » (PIE XII, « Constitution apostolique "*Provida Mater Ecclesia*"… », col. 579 – ou paragraphe nº 4 ; le texte latin est tiré des *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 39, 1947, p. 115-116). Le renvoi à l'action de l'Esprit Saint, puis à celle de la Providence divine, permet d'étayer l'idée – énoncée précédemment au sujet des regroupements des Églises locales dont il est traité dans *LG* 23d (*cf.* Hubert MÜLLER, « La conférence épiscopale et l'évêque diocésain », dans Hervé LEGRAND, Julio MANZANARES et Antonio GARCÍA Y GARCÍA, *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir*, Actes du Colloque international de Salamanque (3-8 janvier 1988), Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », nº 149, 1988, p. 155-177 et Hervé LEGRAND, « La conférence épiscopale et l'évêque diocésain. Réponse par Hervé Legrand… », p. 179-183) – qu'il existe dans l'Église des réalités qui sans pouvoir être considérées *stricto sensu* de droit divin peuvent néanmoins y être rattachées mais à un registre différencié. C'est le cas de la vie religieuse pouvant être considérée comme un *ius divinum lato sensu*, sans que cela n'oblitère son institution ecclésiastique, *ius ecclesiasticum*.

233 Jean-Marie Roger TILLARD, « Les grandes lois de la rénovation… », p. 93.

234 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au IIe concile du Vatican*…, t. II, p. 138.

cette optique la vie religieuse se rattache […] à la volonté du Christ, mais en tant que don charismatique et non comme état de vie juridiquement établi. Sous l'impulsion du Saint-Esprit, poursuit-il, en référence au texte conciliaire, l'autorité de l'Église a pris sur elle d'ériger ce dernier statut[235] ». En d'autres termes, l'Église « accrédite le charisme que certains ont reçu et y applique son propre sceau. Cette approbation ecclésiale ou cette fondation constituent le facteur qui établit officiellement l'institut religieux, quels que soient le nombre ou la forme extérieure des groupes reconnus[236] ». En somme, conclut le commentateur, « [l]institution est d'origine ecclésiastique, mais le don vient de Dieu »[237].

3.2.5 Précisions concernant le rôle de la hiérarchie ecclésiastique à l'égard de l'institution de la vie religieuse

Ces dernières remarques, qui avaient pour but d'enligner notre lecture des textes conciliaires dans l'optique présentée plus haut, nous permettent maintenant d'aborder les textes comme tels. Que disent-ils au sujet du rôle de l'Église, et surtout de sa hiérarchie, en rapport avec la naissance et le développement de la vie religieuse ? L'enseignement conciliaire sur cette question comporte cinq principaux éléments.

Premièrement, comme il a été dit plus haut, l'origine ultime de la vie religieuse, en tant qu'elle est vie selon les « conseils », ne s'enracine pas dans un acte instituant de la part de la hiérarchie, mais, à titre de don de l'Esprit, elle trouve sa source dans un agir divin antérieur à toute intervention ecclésiastique. Cette prémisse, d'ordre théologique, est fondamentale.

Il en découle, deuxièmement, que la fonction première de la hiérarchie ecclésiastique est d'accueillir ou de recevoir ce qui est préalablement donné par Dieu. Les « conseils

---

235 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 123.

236 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 122.

237 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican…,* t. II, p. 147. Cette même idée, suivant laquelle il convient d'opérer une distinction entre l'origine divine de la vie religieuse et l'institution de l'état religieux par et dans l'Église, se trouve exprimée ailleurs par l'auteur qui note que « "l'état" ou l'institut religieux est d'origine canonique » (p. 117), ou encore que « l'appel et le don » sont d'ordre divins, mais que « "l'institution" comme telle, au contraire, est d'ordre et d'origine ecclésiastiques » (p. 123).

évangéliques », peut-on lire dans *LG* 43a, « constituent un don divin que l'Église a reçu [*accepit*] de son Seigneur » (*LG* 43a). Dans ce même esprit, la hiérarchie de l'Église « accueille [ou reçoit (Winling)] [*recipit*] » les règles proposées par les fondateurs (*LG* 45a). Il en est de même des familles religieuses qu'ils fondèrent au cours de l'histoire et que « l'Église accueillit volontiers [*suscepit*] […] » (*PC* 1b).

Troisièmement, il revient aux pasteurs de l'Église de discerner, parmi les initiatives religieuses naissantes, celles qui proviennent authentiquement de l'Esprit et celles qui n'en découlent pas. Ce thème, ancien dans l'Église (*cf.* 1 *Cor* 12-14 ; *LG* 7c), est repris au sujet de la vie religieuse. Cette fonction pastorale de la hiérarchie ecclésiastique est soulignée en maints endroits dans les textes conciliaires, comme dans *LG* 45a, parlant de « l'approbation authentique [*authentice adprobat*] » des premières règles religieuses, ainsi que dans *PC* 19, traitant de la fondation de nouveaux instituts « dont on doit […] évaluer sérieusement [*serio ponderandae*] la nécessité, ou du moins la grande utilité et les possibilités de développement » (*cf. AG* 18c). À l'autre extrémité de la vie, lorsque des instituts et des monastères sont en décadence, « l'avis de l'Ordinaire des lieux [*auditis Ordinariis locorum*] » et le « jugement du Saint-Siège [*iudicio Sanctae Sedis*] », sont de nouveau mis à contribution, soit pour défendre l'admission de nouveaux membres, soit pour unir les entités en question « à un autre institut ou monastère plus florissant […] » (*PC* 21 ; *cf. PC* 22).

Quatrièmement, la vie religieuse, en tant qu'elle constitue une réalité d'ordre non seulement spirituelle, mais aussi institutionnelle, doit être intégrée à l'Église à ce titre et, par la suite, régulée au sein de cette dernière. Sur ce plan, il est affirmé, dans *LG* 43a, au sujet des « conseils évangéliques », qu'au long de l'histoire « [l]'autorité de l'Église [*auctoritas Ecclesiae*], sous la conduite de l'Esprit Saint, a pris soin [*curavit*] elle-même de les interpréter [*interpretari*], d'en régler la pratique [*eorum praxim moderari*] et même d'instituer, à partir d'eux, des formes de vie stables [*stabiles inde vivendi formas constituere*] (Winling) ». Conséquemment, la vie suivant les « conseils évangéliques » dans une forme donnée est reconnue dans l'Église à titre d'« état [*status*] » (*LG* 43b). La « profession faite dans l'Église [*professione in Ecclesia*] des conseils évangéliques » (*LG* 44a) relève de ce même registre institutionnel et régulatoire. Ces différents éléments

sont encore plus clairement présentés au numéro 45 de la Constitution sur l'Église, spécifiquement consacré au sujet traité : « Comme c'est la fonction de la hiérarchie ecclésiastique [*ecclesiasticae Hierarchiae munus*] de paître [*pascere*] le Peuple de Dieu […], c'est à elle qu'il appartient de régler sagement, par ses lois [*legibus suis sapienter moderari*], la pratique des conseils évangéliques […]. C'est elle aussi qui, donnant docilement suite aux impulsions du Saint Esprit, reçoit les règles proposées par des hommes et des femmes éminents, et, après leur mise au point, les approuve en les authentifiant [*authentice adprobat*] […] (Winling) » (*LG* 45a ; *cf. PC* 1b). De même, il est affirmé plus loin : « Non seulement l'Église, par la sanction [*sanctione*] qu'elle lui donne, élève [*erigit*] la profession religieuse à la dignité d'un état canonique [*status canonici*], mais, par son action liturgique, elle la présente aussi comme un état consacré à Dieu [*statum Deo consecratum*]. En effet, c'est l'Église qui, en vertu de l'autorité qui lui a été conférée par Dieu, reçoit les vœux des profès […] et leur accorde une bénédiction spirituelle […] (Winling) » (*LG* 45c ; *cf. PC* 5b ; *SC* 80). Enfin, dans *Perfectae caritatis*, le propos du Décret est clair et relève des mêmes fonctions institutionnalisante et régulatoire imparties aux membres de la hiérarchie ecclésiastique. Le Concile y « propose de traiter de la vie et de la discipline [*vita ac disciplina*] des instituts dont les membres font profession de chasteté, de pauvreté et d'obéissance […] » (*PC* 1a ; *cf. PC* 1d). La totalité du Décret, pour ainsi dire, reflète la présente fonction de l'Église à l'égard de la vie religieuse.

Cinquièmement, les autorités ecclésiastiques, responsables du don fait à l'Église, en vertu de leur charge, sont appelées à entourer de sollicitude pastorale la vie religieuse, ses membres et ses institutions. Sous ce couvert pastoral, la hiérarchie de l'Église exerce un triple rôle. D'abord, les « pasteurs de l'Église », à travers l'histoire, ont eu pour rôle d'être les gardiens ou les protecteurs du « don divin que l'Église a reçu de son Seigneur et que, par sa grâce, elle conserve toujours [*semper conservat*] » (*LG* 43a). Dans cette foulée, *LG* 43a, reconnaît un rôle semblable aux « familles [*familiae*] » religieuses – sous-entendant particulièrement leurs responsables –, vis-à-vis leurs membres, afin que ceux-ci soient en mesure de « garder [*custodire*] fidèlement les exigences de leur profession religieuse en avançant dans la joie spirituelle sur la route de la charité ». Plus loin, dans *LG* 44b, traitant de l'insertion des religieux et de leurs activités dans l'Église, il est dit que l'Église, en retour, « protège et soutient [ou favorise (Winling)] [*tuetur et fovet*] le caractère

propre des divers instituts religieux » (*cf*. *PC* 2d, 9a, 15c ; *CD* 33b, 35), avant de préciser, de façon similaire, qu'« avec autorité elle est là pour veiller et étendre sa protection [*auctoritate sua invigilante et protegente*] sur les instituts créés un peu partout […] » (*LG* 45a). Ensuite, il revient aux pasteurs de l'Église, de maintes façons, d'assurer la saine croissance de la vie religieuse et de ses institutions. Ils ont charge de « favoriser [*fovet*] » le caractère propre des divers instituts religieux (*LG* 44b), « afin que, dans la fidélité à l'esprit des fondateurs, ils croissent et fleurissent [*crescant atque floreant*] » (*LG* 45a ; *cf*. *PC* 19, 20). Enfin, les autorités ecclésiastiques sont chargées de promouvoir parmi les fidèles cette forme de vie ou cette vocation. Le Concile, en ce sens, dans *LG* 46c, non seulement « approuve [*confirmat*] », mais également « loue [*laudat*] ces hommes et ces femmes, ces frères et ces sœurs, qui […] apportent à l'Épouse du Christ la parure d'une constante et humble fidélité à leur consécration, et à tous les hommes leurs services aussi généreux que divers ». Les paroles de louange et d'encouragement ne manquent pas (*cf*. *LG* 43a ; *PC* 7a, 10a, 25 ; *AG* 18a). Par ailleurs, le Concile s'intéresse, en particulier, à la situation des « jeunes Églises », où « il y a une raison particulière […] de promouvoir [*promoveantur*] et développer les formes de vie religieuse qui correspondent au caractère et aux mœurs des habitants, aux conditions de vie et aux coutumes locales » (*PC* 19 ; *cf*. *AG* 18). De même, dans *PC* 24, portant explicitement sur les vocations religieuses, le Concile invite les prêtres et les éducateurs chrétiens, de même que les religieux eux-mêmes, à « faire de sérieux efforts pour donner […] un nouvel élan aux vocations religieuses » (24a).

3.3 LA VIE RELIGIEUSE PROCÈDE D'UN APPEL DIVIN

L'item de l'origine théologique de la vie religieuse commande, comme nous l'avons également fait dans notre traitement de l'origine de l'état des clercs et de celui des laïques, de prendre en compte la dimension vocationnelle qui est habituellement rattachée à l'état religieux. Insistant sur l'origine divine de la vie religieuse en général, Gambari ajoute, en particulier, que « [m]ême la vie de chaque religieux est d'origine divine, dans la mesure où la vocation suppose un appel divin[238] ». La vie religieuse procède donc d'un appel divin et,

[238] Elio GAMBARI, « Principes évangéliques et théologiques de la vie religieuse »…, p. 15.

à ce titre, elle peut être considérée comme une vocation. Sur ce plan, l'analyse des textes conciliaires permet de faire ressortir trois aspects essentiels de l'enseignement de Vatican II sur la vocation religieuse. D'une part, l'adéquation entre « vocation » et « vie religieuse » procède d'une conviction ecclésiale et d'une assertion théologique fondamentale et continue (3.3.1). D'autre part, la vocation religieuse a pour caractéristique d'être une vocation ecclésiale, baptismale, sanctifiante et apostolique (3.3.2). Enfin, il s'agit d'une vocation subjective, promue, discernée et reconnue par l'Église (3.3.3).

3.3.1 Une conviction ecclésiale et une assertion théologique fondamentale et continue

En premier lieu, l'adéquation entre « vocation » et « vie religieuse » apparaît, en cadre conciliaire, comme une affirmation *de facto* qui, substantiellement, n'est pas remise en cause[239]. Dans les textes du Concile, rapporte Gérard Lefeuvre, le terme *vocatio* est employé à trente reprises spécifiquement en lien avec la vie religieuse, sans compter un nombre équivalent de fois où ce mot qualifie à la fois la vocation chrétienne, sacerdotale et religieuse[240]. Dans *LG* 43b, par exemple, il est affirmé, à propos de l'état religieux, que « Dieu y appelle [*Deo vocantur*] des fidèles du Christ » lesquels sont, de manière concomitante, clercs ou laïques. Dans *PC* 1c, il est encore dit que « Dieu appelle [*Deo vocantur*] à la pratique des conseils évangéliques ». Plus loin, le Concile rappelle aux membres de tout institut « que par la profession des conseils évangéliques ils ont répondu à une vocation divine [*vocationi divinae responsum*] » (*PC* 5a). Tandis qu'à la toute fin de ce même Décret, il est question de la « vocation religieuse [*vocationem religiosam*] » (*PC* 25a), des « vocations religieuses [*vocationibus religiosis*] » (*PC* 24a) ou encore des « vocations [*vocationes*] » tout court, cadre dans lequel le terme « vocation » prend la valeur

---

239 Michel Sauvage écrit, à ce propos : « Sur l'existence, l'importance, la priorité de l'appel divin, le concile reviendra à plusieurs reprises, mais en se bornant à l'affirmer (par exemple, pour la vocation sacerdotale, A.G. 16 ; la vocation religieuse, P.C. 5, 25) » (Michel SAUVAGE, « Vocation », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. XVI, 1994, col. 1113).

240 Gérard LEFEUVRE, « Vocation »…, col. 1278. *Cf.* Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II. Concordance, index, listes de fréquence, tables comparatives*, Louvain, Publications du CETEDOC - Université Catholique de Louvain, 1974, p. 711-712, révélant 116 occurrences du terme « *vocatio* » dans les textes du Concile.

d'un substantif pour désigner tous ceux qui font « le choix de l'état religieux [*statu religioso*] » (*PC* 24a).

Au vu de la tradition antérieure au Concile, Vatican II s'inscrit sans conteste dans la ligne d'une conviction ecclésiale fondamentale et continue, concevant cette forme de vie chrétienne, non seulement comme un choix personnel provenant de la libre volonté des personnes qui s'y engagent – ce qui, du reste, est aussi vrai (*cf. LG* 46 ; *PC* 24a) –, mais croyant, de plus, qu'il s'agit d'une réponse à un appel qui trouve sa source ultimement en Dieu (*cf. LG* 47 ; *PC* 5a, 8b). Cela étant dit, l'enseignement de Vatican II comporte aussi des « accents nouveaux en rapport avec le renouveau théologique, pastoral, spirituel qu'il a consacré[241] », d'affirmer Michel Sauvage. Comparant l'enseignement de Vatican II à celui qui a prévalu avant le Concile, Lefeuvre et Sauvage parlent, tous deux, de continuités et de reprises. En même temps, les deux auteurs parlent aussi de mises au point faites par le Concile au regard d'un certain nombre de conceptions ou acquisitions antérieures[242]. On se reportera à leurs études, ainsi qu'aux différents ouvrages auxquels les auteurs réfèrent, pour mieux comprendre l'enseignement conciliaire dans l'optique de la longue histoire[243].

3.3.2 Une vocation ecclésiale, baptismale, sanctifiante et apostolique

En second lieu, l'analyse des textes conciliaires permet de distinguer quatre principales caractéristiques ou traits que le Concile rattache à l'état religieux en tant qu'il constitue une vocation. La vocation religieuse est une vocation ecclésiale (3.3.2.1), une vocation baptismale (3.3.2.2), une vocation sanctifiante (3.3.2.3) et enfin, une vocation apostolique ou missionnaire (3.3.2.4). Nous présentons succinctement ces traits, lesquels seront repris, et souvent expliqués avec plus de détails, dans les sections subséquentes de notre étude.

---

241 Michel SAUVAGE, « Vocation »…, col. 1110. *Cf.* Gérard LEFEUVRE, « Vocation »…, col. 1253.

242 Michel SAUVAGE, « Vocation »…, col. 1110. 1112 ; Gérard LEFEUVRE, « Vocation »…, col. 1253. 1277.

243 *Cf.* Gérard LEFEUVRE, « Vocation »…, col. 1253-1286, en particulier la partie « IV. Le second concile du Vatican » (col. 1275-1281) ; Michel SAUVAGE, « Vocation »…, col. 1092-1158, spécialement la section intitulée « A. Vatican II et son contexte » (col. 1095-1123), qui elle-même comprend deux parties : « 1. L'enseignement classique du magistère au moment du concile » (col. 1095-1110) et « 2. Vatican II » (col. 1110-1123) ;

3.3.2.1 UNE VOCATION ECCLÉSIALE

Tout d'abord, la vocation religieuse est présentée comme une vocation ecclésiale. Il s'agit, sans nul doute, de l'un des principaux apports de Vatican II sur le thème de la vocation des fidèles dans l'Église. Traitant des travaux préparatoires au Concile, Michel Sauvage montre qu'une

> lecture attentive de l'ensemble des documents préparatoires laisse apparaître une attente plus ou moins consciente d'un renouvellement profond du sujet [des vocations]. […] on pressent l'inadaptation d'une problématique qui aborde la question de la vocation et des vocations sacerdotales et religieuses comme un en soi. Cette question doit être abordée et située en fonction d'un approfondissement ecclésiologique. C'est seulement dans une théologie renouvelée de l'Église que les diverses vocations spéciales pourront être situées[244].

La vie religieuse, à titre de vocation, est donc toute entière envisagée dans la « perspective » du « mystère de l'Église »[245] : « […] les conseils évangéliques, lit-on dans *LG* 44b, grâce à la charité à laquelle elles conduisent, unissent de manière spéciale ceux qui les pratiquent à l'Église et à son mystère [*Ecclesiae eiusque mysterio speciali modo coniungant*] » ; tandis que dans *PC* 1c, il est affirmé que « tous ceux que Dieu appelle [*vocantur*] à la pratique des conseils évangéliques et qui en font profession », et qui sont « [p]oussés dans cette voie par la charité que l'Esprit Saint a répandue dans leurs cœurs (*cf.* *Rm* 5, 5), […] vivent toujours davantage pour le Christ et pour son Corps qui est l'Église [*et corpori Eius quod est Ecclesia*] (*cf.* Col 1, 24) ».

Dans cette même optique, à titre de don de l'Esprit, la vocation religieuse est également située en regard des multiples autres dons spirituels dont l'Église est gratifiée. Cette

---

244 Michel SAUVAGE, « Vocation »…, col. 1111-1112, *cf.* col. 1114. Gérard Lefeuvre, de son côté, traitant de la « doctrine conciliaire sur la vocation », écrit : « L'élaboration des textes à présenter à l'assemblée conciliaire s'était faite d'abord en étudiant chaque question pour elle-même, en fonction de la problématique antérieure. La dynamique des travaux conciliaires conduisit, surtout à partir de la deuxième session en 1963, à situer l'ensemble des travaux par rapport au *mystère de l'Église*, en fonction des développements de la constitution *Lumen Gentium* » (Gérard LEFEUVRE, « Vocation… », col. 1276-1277).

245 Gérard LEFEUVRE, « Vocation »…, col. 1277. *Cf.* Elio GAMBARI, « Principes évangéliques et théologiques de la vie religieuse »…, p. 13-14 ; Jean-Marie Roger TILLARD, « Les grandes lois de la rénovation… », p. 92-93.

dernière, comme mystère de communion (*koinônia*)[246], réalise cette communion, non dans l'uniformité, mais plutôt « dans la diversité des personnes et la complémentarité des dons variés. Vatican II, écrit Sauvage, a remis en honneur l'enseignement, traditionnel depuis saint Paul, des charismes, de la variété et de la richesse des dons de l'Esprit Saint pour le bien de l'Église (L.G. 4, 7, 13 ; A.A. 3 ; G.S. 38 ; A.G. 4, 23) ; et chaque croyant a le droit de mettre en œuvre les dons reçus, dans la liberté de l'Esprit (A.A. 3, 30)[247] ». Les religieux, à l'instar des autres fidèles, tous pourvus de leur « vocation propre [*vocationem* (…) *propriam*] » (*LG* 11b), ajoutent leur voix au concert des charismes et des vocations dans l'Église. À travers « une telle variété de dons [*donorum varietate*] » (*PC* 1c), et grâce à « une admirable variété de communautés religieuses [*mirabilis varietas coetuum religiosorum*] », les religieux, à travers l'histoire, « contribuèrent beaucoup à ce que l'Église non seulement fût apte à toute bonne œuvre (*cf*. 2 Tm 3, 17) et prête pour l'exercice de son ministère en vue de l'édification du Corps du Christ [*aedificationem Corporis Christi*] (*cf*. Ep 4, 12), mais encore apparût embellie des dons variés [*variis donis*] de ses enfants comme une épouse parée pour son époux (*cf*. Ap 21, 2), et que par elle fussent manifestées les ressources multiples de la sagesse de Dieu [*multiformis sapientia Dei*] (*cf*. Ep 3, 10) » (*PC* 1b).

3.3.2.2 UNE VOCATION BAPTISMALE

Ensuite, la vocation religieuse est vue comme une vocation baptismale. Elle se greffe sur la vocation fondamentale du baptême et en constitue un fruit et une manifestation. Sur ce plan, le chapitre V de *Lumen gentium* est d'importance capitale en ce que le Concile y présente la vocation chrétienne, c'est-à-dire « l'appel [*vocari*] à la plénitude de la vie chrétienne et à la perfection de la charité » (*LG* 40b), avant toute détermination particulière[248]. « Pour Vatican II, affirme Raymond Izard, toutes les vocations particulières apparaissent comme des spécifications de la vocation à la foi. Les vocations diverses des laïcs, la vocation sacerdotale et religieuse ne s'additionnent pas à la vocation baptismale,

---

246 Jean-Marie Roger TILLARD, « Les grandes lois de la rénovation… », p. 93.

247 Michel SAUVAGE, « Vocation »…, col. 1118.

248 *Cf.* Gérard LEFEUVRE, « Vocation »…, col. 1279-1280.

elles lui donnent un moyen de s'exprimer[249] ». C'est dans cette perspective que le Concile, dans *PC* 5a, après avoir noté que les religieux « ont répondu à une vocation divine [*vocationi divinae responsum*] », affirme que leur vie entièrement dédiée (*mancipaverunt*) au service de Dieu, « constitue précisément une consécration particulière qui s'enracine dans la consécration du baptême et l'exprime avec plus de plénitude [*constituit peculiarem quamdam consecrationem, quae in baptismatis consecratione intime radicatur eamque plenius exprimit*] ». Dans la même ligne, il est dit, dans *AG* 18a, que « par la consécration plus intime faite à Dieu dans l'Église, elle [la vie religieuse] manifeste aussi avec éclat et fait comprendre la nature intime de la vocation chrétienne [*intimam vocationis christianae naturam*] ». En retour, lit-on dans *LG* 44c, « [l]a profession des conseils évangéliques apparaît en conséquence comme un signe qui peut et doit exercer une influence efficace sur tous les membres de l'Église dans l'accomplissement courageux des devoirs de leur vocation chrétienne [*vocationis christianae*] » (*cf. LG* 7c, 9a, 13c, 42c).

3.3.2.3 UNE VOCATION SANCTIFIANTE

Puis, la vocation religieuse a une valeur sanctifiante. Située dans la perspective plus large de la « vocation universelle à la sainteté [*universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia*] », suivant l'intitulé du chapitre V de *Lumen gentium*, la vocation particulière des religieux est principalement ou prioritairement orientée vers la sanctification des fidèles appelés, au moyen de la pratique des conseils évangéliques (*cf. LG* 39, 42b. c, 44d, 47 ; *PC* 1b), à tendre à la perfection de la charité (*cf. LG* 43b, 44b, 45a ; *PC* 1a), ce qui constitue, en définitive, le but même de la vie chrétienne (*cf. LG* 40b). Sur ce plan, distinguant entre deux grandes catégories de vocations, à savoir les « vocations aux ministères ecclésiaux », nommément le ministère ordonné, et les « vocations aux formes de vie », tel l'état religieux, Carlo Castagnetti précise que « dans le cas des vocations aux différentes formes de vie la fin première et immédiate est la perfection de la personne et en conséquence l'édification de l'Église, tandis que les vocations aux ministères ecclésiaux, la fin première et immédiate

---

[249] Raymond IZARD, « L'évolution de la notion de vocation dans l'histoire », *Vocation*, nº 255, juillet 1971, p. 315, cité dans Michel SAUVAGE, « Vocation »…, col. 1115.

est le bien de la communauté chrétienne[250] ». Concernant ce dernier aspect, il convient d'ajouter que l'Église, sanctifiée par le Christ (*cf. LG* 39), et dans laquelle les fidèles, par la grâce de Dieu, acquièrent la sainteté (*cf. LG* 48a), se trouve elle-même enrichie par la présence et l'apport des religieux, au plan apostolique, certes, mais, d'abord et avant tout, en vue d'« une plus grande sainteté de l'Église [*ad uberiorem Ecclesiae sanctitatem*] » (*LG* 47 ; *cf. LG* 44d ; *PC* 1b. d, 15a).

3.3.2.4 UNE VOCATION APOSTOLIQUE OU MISSIONNAIRE

Pour terminer, la vocation religieuse est également une vocation apostolique ou missionnaire. Situant la question de la vocation, celle des religieux tout comme celle de l'ensemble des fidèles, dans « une Église missionnaire », Michel Sauvage souligne que « [l']appel de Dieu à une vocation particulière est toujours lié à un envoi au monde pour y participer à la mission de salut du Christ[251] ». Plus loin, il affirme encore que « Vatican II a voulu mettre l'accent sur l'unité vécue dans les vocations particulières à partir de la mission aussi bien que de l'appel[252] ». En ce qui concerne la vocation religieuse, elle tire sa dimension missionnaire de son appartenance foncière à l'Église : celle-ci est, par définition ou par nature, essentiellement missionnaire (*AG* 2a, 6f), et tous ses membres, incluant les religieux, sont appelés à participer à sa mission ou à son apostolat au titre même de leur vocation baptismale, la « vocation chrétienne [*vocatio* (…) *christiana*] » étant « aussi par nature vocation à l'apostolat [*vocatio* (…) *ad apostolatum*] » (*AA* 2a). À ce double titre, ecclésial et baptismal, la vocation des religieux est donc foncièrement apostolique ou missionnaire. Ces termes, comme nous le verrons dans la partie de notre étude consacrée à la fonction des religieux dans la mission de l'Église, sont à comprendre en un sens large, c'est-à-dire l'« extension » et le « progrès du règne du Christ dans le monde » (*LG* 35d), et non d'abord au sens concret des œuvres apostoliques ou de l'action apostolique que le

---

250 Carlo CASTAGNETTI, « Vocation », dans Stefano DE FIORES et Tullo GOFFI (dir.), *Dictionnaire de la vie spirituelle,* Paris, Cerf, 1983, p. 1174.

251 Michel SAUVAGE, « Vocation »…, col. 1120.

252 Michel SAUVAGE, « Vocation »…, col. 1121. On lira, dans cette même perspective, le texte de Gilles ROUTHIER, « Pour un renouveau de la mission, relancer l'interpellation vocationnelle », dans *Jeunes et vocations*, nº 108, février 2003, p. 125-140.

Concile reconnaît aux religieux (*cf. PC* 8, 20a ; *CD* 35, 5) et qui constituent une expression ou une mise en œuvre participée de la « mission salutaire de l'Église » (*LG* 43b). Ce qui importe de souligner ici, c'est que l'activité apostolique des religieux n'est pas fortuite ou purement philanthropique. Théologiquement parlant, l'apostolat des religieux est la réponse à un appel inscrit à même leur vocation religieuse. C'est pourquoi il est fréquent de voir associée la notion de vocation à celle d'œuvres, de tâches ou de fonctions réalisées ou assumées par les religieux (*cf. LG* 44b ; *PC* 15b ; *AG* 23).

3.3.3 Une vocation subjective, promue, discernée et reconnue par l'Église

En dernier lieu, l'état religieux constitue une « vocation subjective[253] », promue, discernée et reconnue par l'Église. Dans un premier temps, nous allons mettre en relief l'aspect subjectif de la vocation religieuse (3.3.3.1). Dans un second temps, nous apporterons des précisions au regard des acteurs qui entrent en jeu dans la question de la vocation religieuse (3.3.3.2).

3.3.3.1 L'ASPECT SUBJECTIF DE LA VOCATION RELIGIEUSE

Comparativement à l'état laïque, qui ne nécessite pas un appel particulier, outre celui qui est inscrit à même la vocation baptismale et qui constitue le cadre dans lequel se réalise la vie laïque, puis, en regard de la vocation ministérielle des clercs, qui requiert un appel particulier, auquel correspond – même s'il y a eu débat à ce sujet avant et pendant le Concile[254] – un aspect subjectif et objectif (*cf. PO* 11c, note 66), mais où le primat doit être accordé à l'appel objectif de Dieu passant par la médiation de la hiérarchie ecclésiastique[255], la vocation religieuse, elle, se situe, en premier lieu, au niveau personnel

---

253 L'expression « vocation subjective » est employée par Michel SAUVAGE, « Vocation »…, col. 1111-1113. Gérard Lefeuvre, lui, parle « d'appel extérieur » ou objectif, ainsi que « d'appel intérieur » ou subjectif (Gérard LEFEUVRE, « Vocation »…, col. 1257. 1261. 1270).

254 *Cf.* Gérard LEFEUVRE, « Vocation »…, col. 1257-1257.

255 Appel objectif manifestement signifié dans le rite de la présentation et de l'appel à l'ordination des évêques, des prêtres et des diacres. *Cf. Pontifical romain. L'ordination de l'évêque, des prêtres, des diacres* [1990], Paris, Desclée / Mame, 1996, n^os^ 31-37, p. 28-29 (évêques) ; n^os^ 146-149, p. 111-113 (prêtres) et n^os^ 221-226, p. 164-166 (diacres).

ou subjectif. De ce point de vue, la distinction entre la vocation au ministère ordonné et à la vie religieuse demande à être clairement saisie. Le dominicain Marie-Vincent Leroy, s'attachant à étudier la vie religieuse du point de vue thomiste et conciliaire, écrit :

> [...] il faut bien se garder de confondre ces deux types d'appel [prêtres et religieux] du Seigneur, en les groupant, comme on le fait communément, sous le terme unique de vocation ; [...]. Toute vocation est *de Dieu* qui, lorsqu'il appelle à une œuvre, donne aussi la grâce et les dispositions correspondantes. En ce sens, la « vocation » au sacerdoce est de Dieu, et comporte des dispositions intérieures de nature et de grâce, voir – mais ce n'est pas indispensable, et surtout nullement décisif – un appel, un attrait intérieur. Étant appel à un ministère, à une fonction, elle est sociale par nature : aussi ce qui sera pour elle décisif, constitutif, c'est l'intervention de l'Église : *Vocari a Deo dicuntur qui a legitimis Ecclesiae ministris vocantur*, dit le catéchisme du concile de Trente (II^e^ P., ch. VII, n^o^ 3). Antérieurement à, et indépendamment de l'appel de l'évêque, nul ne saurait se prévaloir d'une « vocation » sacerdotale prétendument reçue directement de Dieu. La vie religieuse, quant à elle, ne relève pas de la structure hiérarchique de l'Église. Aussi, la vocation est-elle ici de Dieu par le désir qu'il inspire au cœur du fidèle de ne plus vivre désormais qu'avec lui et pour lui. Et donc, ce qui sera déterminant, c'est la décision personnelle du chrétien de répondre à cet appel, de vivre désormais intégralement et pour toujours selon les exigences du radicalisme évangélique[256].

Deux autres dominicains, Congar et Tillard, se situent dans cette même ligne et développent, chacun à leur manière, une pensée nous permettant de cerner la nature de la vocation religieuse. Pour le premier,

> […] la consécration sacerdotale se rattache à l'institution du Seigneur, à ce qu'il a disposé comme service ou instrument pour faire vivre son peuple et le constituer Corps du Christ ; la consécration religieuse se rattache à la réponse généreuse que le Peuple de Dieu fait à son Seigneur pour être à lui et vivre le don de la grâce. Le sacerdoce ministériel découle comme tel du don du Seigneur constitutif de son peuple au niveau, non de la vie de grâce elle-même, mais des moyens institutionnels de cette vie : communication de la parole qui suscite et nourrit la foi, célébration des sacrements de la foi et rassemblement, conduite, présidence de la communauté des fidèles. La vie religieuse se situe dans l'ordre de la réponse que l'Épouse donne à son Seigneur : elle est une

---

256 Marie-Vincent LEROY, « Théologie de la vie religieuse », *Revue thomiste*, t. XCII, n^o^ 1, janvier-mars 1992, p. 342. Cette vision de la vocation religieuse, en regard de celle des clercs, s'inspire nommément des propos de Congar qui, lui aussi, suit « la voie ouverte par le deuxième Concile du Vatican » (Yves-Marie CONGAR, « Baptême, sacerdoce et vie religieuse »…, p. 23).

> forme plus intégrale, plus exclusive, publiquement professée et socialement organisée de la fidélité de l'Épouse dans sa réponse d'amour à son Seigneur. C'est pourquoi le sacerdoce hiérarchique relève de la structure même que le Christ a donnée à son Église, tandis que la vie religieuse se situe du côté de la fin de sainteté que l'Église poursuit (*Lumen gentium*, n° 44, 4). Ainsi soupçonnons-nous déjà ce que nous allons essayer de mieux expliquer, que la vocation au sacerdoce ministériel viendra de la grâce de Dieu à travers l'institution pastorale, tandis que la vocation religieuse viendra de la grâce de Dieu à travers la liberté personnelle du chrétien.
>
> Le religieux (la religieuse), poursuit Congar, s'insère dans une structure créée par des hommes charismatiques, pour donner une issue à la réponse généreuse que l'Église fait à son Seigneur. Elle relève non de la structure hiérarchique de l'Église, mais de sa vie et de sa fin qui est la sainteté. Elle ne consiste pas dans une fonction sociale, mais elle prolonge la vie chrétienne personnelle en lui donnant des formes et des moyens appropriés pour être plus intégralement à Dieu. […] La vocation religieuse est de Dieu par les dons de nature et de grâce qu'il a faits, par des circonstances où il nous a placés, par le désir qu'il a mis en nous de le servir. Mais elle relève aussi de façon tout à fait décisive de notre liberté personnelle et de notre volonté de vivre de façon conséquente selon le royaume de Dieu. Tandis que la vocation sacerdotale vise une fonction sociale et que l'intervention de l'Église y est constitutive, la vocation religieuse vise une situation personnelle : elle comporte évidemment un jugement des supérieurs, mais qui s'attache à d'autres éléments que le jugement d'appel aux ordres[257].

Tillard, pour sa part, situe la vocation religieuse du côté de ce que nous avons antérieurement dénommé une « théologie de l'attrait[258] ». À ce propos, il écrit : « […] si l'on entend scruter en profondeur la nature de sa décision [celle du croyant avide de vie évangélique adoptant la vie religieuse comme mode d'existence], il faut au préalable se demander pourquoi ce chrétien porte ce désir, ou pourquoi en face de telle réalisation concrète du projet religieux s'éveille en lui la conviction que c'est là que Dieu le veut. Voilà posé le problème de la vocation[259] ».

Se distanciant des rationalisations théologiques qui se sont développées au cours des siècles et qui ont tenté, par des voies diverses, de justifier objectivement le bien-fondé de la vie

---

257 Yves-Marie CONGAR, « Baptême, sacerdoce et vie religieuse »…, p. 28. 32-33.

258 *Cf.* Gérard LEFEUVRE, « Vocation »…, col. 1264. 1270-1271.

259 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 61.

religieuse et les multiples raisons pour lesquelles les fidèles devraient opter pour ce chemin préférentiel, le théologien se propose de « revenir à la simplicité qui, si nous en jugeons par les écrits les plus précieux de la tradition monastique, était celle des premières générations de moines et de religieux[260] ». Il use, pour cela, d'une comparaison :

> Dans beaucoup de nos choix, écrit Tillard, – qui demeurent profondément libres et comptent souvent parmi les plus importants – intervient avant tout un attrait, né d'attentes et d'aptitudes naturelles, s'apparentant à l'intuition plus qu'à la raison. Si bien qu'à la demande : « Pourquoi as-tu choisi telle profession ? », « Pourquoi as-tu épousé telle femme ? », « Pourquoi es-tu demeuré célibataire ? », la réponse la plus vraie est celle qui se contente d'avouer sans façons : « Cela me plaisait ». Nous sommes convaincu qu'au plan des grandes options chrétiennes il en va de même. Seule une seconde lecture du contenu de la vocation permet de rejoindre plus rationnellement les raisons de ce « plaisir ». Dans le cas de la vie religieuse, une intuition intérieure venue de l'Esprit de Dieu et englobante de tout le désir de la personne fait que, sans pouvoir encore percevoir clairement les raisons objectives qui par la suite se présenteront à sa conscience réflexive, le chrétien « s'y trouve ». L'Esprit lui offre ce dont il portait, dans l'attente et la recherche, le creux. Il ne peut plus vivre sans cela : « Aussitôt que je crus qu'il y avait un Dieu, je compris que je ne pouvais faire autrement que de ne vivre que pour lui : ma vocation religieuse date de la même heure que ma foi », écrira Charles de Foucauld à Henri de Castries. […] Ce que nous avons décrit comme l'intuition que là se trouvent « le contentement » et « la joie de la vie » montre que la vocation bien comprise se situe dans le dynamisme intérieur de la personne. L'Esprit de Dieu inscrit là son appel[261].

3.3.3.2 PRÉCISIONS CONCERNANT LES ACTEURS ENTRANT EN JEU DANS LA QUESTION DE LA VOCATION RELIGIEUSE

Fort de ces distinctions et munis de ces éclaircissements, nous sommes en mesure de mieux approcher les textes conciliaires et d'en saisir le contenu. Que disent-ils, sous l'angle adopté, au sujet de la vocation religieuse ? La problématique que nous venons d'esquisser met en scène trois acteurs qui, chacun à leur manière, entrent en jeu dans la question de la vocation religieuse[262].

---

260 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 61.

261 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 62 et 67. *Cf.* p. 61-67. 68. 169.

262 *Cf.* Michel SAUVAGE, « Vocation »…, col. 1115.

Le premier acteur a déjà été identifié : c'est Dieu, c'est-à-dire le Père, agissant par le Fils et dans l'Esprit, devant être tenu comme la source première de toute vocation. Il est « essentiel, écrit Gérard Lefeuvre, de prendre le point de départ dans la révélation : la vocation est un mystère lié à une initiative de Dieu[263] ». Cette conviction conciliaire a été maintes fois soulignée.

Le second acteur, ce sont les sujets concernés, c'est-à-dire les candidats à la vie religieuse qui « se sentent » appelés par Dieu à suivre le Christ chaste, pauvre et obéissant (*cf*. *PC* 2c). Cette vocation subjective, se situant dans la ligne « d'un élan d'enthousiasme évangélique[264] », ou encore celui de la recherche de la radicalité évangélique, conduit les appelés à faire « donation d'eux-mêmes [*sui donatione*] » (*PC* 1c ; *cf*. *PC* 5b) à Dieu, dans le service de l'Évangile vécu au sein de l'Église, donation qui se traduit dans une volonté ou une intention de se consacrer tout entier à Dieu (*PC* 1b) ou de se vouer à Lui de façon spéciale (*PC* 1c), afin de ne vivre que pour Dieu seul (*PC* 1a), ne cherchant avant tout que Lui (*PC* 5e). Conséquemment, ces sujets font le choix de l'état religieux (*PC* 24a). La dynamique de la vocation religieuse, nous le voyons, outre l'appel provenant de Dieu, implique, du côté de l'appelé, une réponse qui ne part de nul autre que lui-même. La vocation religieuse est, au sens fort du terme, un *propositum*, « expression largement employée dans la tradition religieuse où il signifie le dessein de donner sa vie à Dieu dans la virginité, la vie monastique ou toute forme apparentée, mais aussi la promesse publique qui scelle ce dessein et la règle de vie qui l'incarne[265] ».

Le troisième acteur est l'Église. Quel est le rôle de l'Église, ou quel est son degré d'intervention[266], en matière de vocation religieuse ? Disons-le clairement : l'Église, en sa hiérarchie et ses membres, n'appelle pas à la vie religieuse[267]. De ce point de vue, la

---

263 Gérard LEFEUVRE, « Vocation »…, col. 1253.

264 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 209.

265 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 60. *Cf.* Karl SUSO FRANK, « Vie consacrée […] I. Des premiers temps au 15e siècle »…, col. 657 et 660.

266 *Cf.* Michel SAUVAGE, « Vocation »…, col. 1113-1116.

267 Pour s'en convaincre, et pour saisir la distinction susdécrite entre l'appel au ministère ordonné et à la vie religieuse, on comparera entre eux les rituels liturgiques pour l'Ordination de l'évêque, des prêtres et des diacres (*cf. Pontifical romain*…, nos 31-37, p. 28-29 ; nos 146-149, p. 111-113 ; nos 221-226, p. 164-166) et le *Rituel de la profession religieuse*…, nos 6-8, p. 14-15 ; nos 23-29, p. 19-21 ; nos 53-59, p. 27-30 ; no

médiation ecclésiale est d'un tout autre type que dans le cas des vocations au ministère ordonné. En même temps, en vertu du principe de l'ecclésialité de la vie religieuse, les appels à cet état ne sont jamais étrangers à la vie de l'Église. Le rôle des différents acteurs ecclésiaux concernés par les vocations religieuses comporte trois grands aspects.

Le premier est celui de la promotion des vocations religieuses. La hiérarchie ecclésiastique, les communautés religieuses au premier chef concernées, ainsi que l'ensemble des fidèles dans l'Église, sont tous appelés à cultiver et à encourager les vocations religieuses de même qu'à promouvoir la vie religieuse elle-même (*cf. LG* 11b ; *PC* 19, 24 ; *AG* 18, 19, 29, 38 ; *CD* 15).

Le second aspect regarde la fonction de l'Église à l'égard du discernement des vocations. « Les prêtres et éducateurs, lit-on dans *PC* 24a, doivent faire de sérieux efforts pour donner […] un nouvel essor aux vocations religieuses choisies avec soin et discernement [*congruenter et accurate selectis*] ». De même, au paragraphe suivant, il est dit qu'il est « permis aux instituts de se faire connaître pour susciter des vocations et de chercher des candidats, pourvu qu'ils le fassent avec la prudence requise [*cum debita prudentia*] […] » (*PC* 24b). Ce discernement prudentiel exercé par différents acteurs dans l'Église est nécessaire et constitue un préalable à l'étape de la reconnaissance ecclésiale et de l'institutionnalisation canonique de la vocation religieuse (*cf. GS* 51, 2; *PC* 12c). En même temps, il n'est pas inutile de noter que « l'homme n'a pas de certitude absolue concernant la voie que l'Esprit trace pour lui. Mais il dispose, affirme Philips, d'un nombre suffisant d'indices dont l'Esprit se sert pour faire connaître sa volonté[268] ».

Le troisième aspect concerne la reconnaissance ecclésiale des vocations religieuses. La donation d'eux-mêmes doit ultimement être « acceptée par l'Église [*ab Ecclesia suscepta sit*] » (*PC* 5b). La reconnaissance ecclésiale de la vocation religieuse implique, par la suite,

---

64, p. 33-34. Ces numéros sont tirés de la première partie du « Rituel de la profession des religieux » (p. 11-44), laquelle est suivie d'une deuxième partie présentant le « Rituel de la profession des religieuses » (p. 45-79). Dans les deux cas, l'orientation théologique est similaire et va dans le sens du dynamisme de la vocation religieuse que nous présentons : volonté de la part du sujet de se vouer à Dieu et réception du don, au nom de l'Église, par l'autorité légitime de l'institut concerné (*cf.* n^os^ 64 et 69).

[268] Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican*…, t. II, p. 158. Sur ce même thème, nous verrons les remarques conclusives de Gérard LEFEUVRE, « Vocation »…, col. 1284-1285.

l'acception canonique de cette donation, réalité à laquelle nous avons déjà fait allusion plus haut et sur laquelle nous reviendrons plus bas en traitant de la nature canonique de l'état religieux.

4. NATURE

Notre analyse descriptive de l'état religieux nous conduit maintenant à considérer celui-ci du point de vue de sa nature. Sur ce plan, le sujet peut être envisagé sous deux angles : celui de la nature théologique de la vie religieuse (4.1), puis celui de sa nature canonique (4.2).

4.1 LA NATURE THÉOLOGIQUE DE LA VIE RELIGIEUSE

D'entrée de jeu, il convient de souligner, avec Emilio Gambari, que « la vie religieuse est une réalité théologique avant d'être une réalité juridique, et la réalité juridique elle-même est enracinée dans la réalité théologique dont elle est l'expression[269] ». La nature théologique de la vie religieuse, appréhendée sur la base des textes conciliaires, se décline de quatre manières : elle est de nature charismatique (4.1.1), sacramentale (4.1.2), baptismale (4.1.3) et ecclésiale (4.1.4).

4.1.1 La nature charismatique de la vie religieuse

Que la vie religieuse procède d'une action particulière de l'Esprit Saint et qu'à ce titre elle constitue un « don » fait à l'Église, est une conviction conciliaire qui n'a plus besoin d'être démontrée. Dans la foulée de l'enseignement du Concile[270], et à la suite, notamment, de

---

269 Elio GAMBARI, « Principes évangéliques et théologiques de la vie religieuse »…, p. 21.

270 À ce propos, nous rapportons ce que nous écrivions ailleurs : « Que disent les documents conciliaires à propos des charismes, et plus particulièrement d'une conception charismatique de la vie consacrée [vie religieuse] ? Il faut dire, au point de départ, que les documents du concile Vatican II ont fait un usage relativement restreint du mot "charisme". De plus, il faut noter que le terme "charisme" n'est jamais lié explicitement à la vie consacrée [vie religieuse], mis à part le numéro 23a du décret conciliaire *Ad gentes* traitant de la vocation missionnaire : "Aussi par l'Esprit Saint, qui partage comme il lui plaît les charismes [*charismata*] pour le bien de l'Église (1 *Co* 12, 11), inspire-t-il la vocation missionnaire dans le cœur d'individus et suscite-t-il en même temps dans l'Église des Instituts [note 2 : Sous le nom

Paul VI, qui fut le premier à rattacher explicitement cette notion à la vie religieuse dans un document magistériel (*Evangelica testificatio*)[271], les théologiens en sont venus à parler plus techniquement de « charisme »[272] pour qualifier, soit la vie religieuse en général – « charisme de la vie religieuse » (*ET* 11) –, soit certaines de ses composantes particulières – « charisme des fondateurs » (*ET* 11), « charisme des divers instituts » (*ET* 32) –. La nature foncière de la vie religieuse peut ainsi être qualifiée de charismatique[273].

4.1.2 La nature sacramentale de la vie religieuse

La vie religieuse n'entre pas au nombre du septénaire sacramentel que l'Église a progressivement discerné et définitivement adopté au XVI^e^ siècle[274]. La question de

---

d'instituts sont compris les ordres, les congrégations, les instituts, les associations qui travaillent dans les missions] qui se chargent d'un office propre de la mission d'évangélisation qui appartient à toute l'Église". Dans l'ensemble, affirme Fernande Viens, il n'en demeure pas moins que "certains textes invitent tout de même à poursuivre la recherche en cette direction" [note 17 : Fernande VIENS, *Charismes et vie consacrée*…, p. 48]. Si l'on tient compte du fait que plusieurs des interventions faites par l'un ou l'autre des pères conciliaires l'étaient au nom d'un nombre plus grand de pères, "on peut en déduire que la conception charismatique de la vie consacrée était assez largement répandue et qu'elle a certainement exercé une influence sur la rédaction finale des textes conciliaires" [note 18 : Fernande VIENS, *Charismes et vie consacrée*…, p. 53]. Cela se reflète notamment dans les numéros 43 et 44 de *Lumen gentium*, ainsi qu'au numéro 1 de *Perfectae caritatis*. Vatican II a ainsi préparé le terrain qui permettra au cours des années subséquentes de développer la notion de charisme et de l'appliquer à la vie consacrée » (Rick VAN LIER, *Comme des arbres qui marchent*…, p. 29-30).

271 PAUL VI, « Exhortation apostolique *Evangelica testificatio* sur le renouveau adapté de la vie religieuse selon l'enseignement du Concile [29 juin 1971] », dans *La Documentation catholique*, n^o^ 1590, 18 juillet 1971, p. 652-661.

272 La notion théologique de « charisme » peut être définie de la manière suivante : « les charismes sont des dons de Dieu, faits à des personnes, ils sont libres et gratuits, multiples et variés, et accordés en vue de l'édification du Corps du Christ qui est l'Église » (Rick VAN LIER, *Comme des arbres qui marchent*…, p. 27). Cette définition est basée sur l'étude sommaire de cette notion dans les Écritures (*cf.* p. 23-27). Sur la question des définitions de la notion de « charisme », dans l'histoire chrétienne et dans le contexte du concile Vatican II, nous verrons les explications de Albert VANHOYE, « Le problème biblique des "charismes" après Vatican II »…, p. 441-467.

273 *Cf.* Jean-Guy PAGÉ, *Qui est l'Église ?*..., vol. III, p. 212-213.

274 Sur ce point, nous renvoyons à l'étude de Marie-Thérèse NADEAU, *Les sacrements : approche théologique pour aujourd'hui*, Sainte-Foy (Québec), Anne Sigier, 1991, en particulier les pages 41 à 60 sur l'institution des sacrements. Le concile de Trente, en particulier, est l'aboutissement de ce long discernement. Nous pouvons lire au canon 1 du Décret sur les sacrements en date du 3 mars 1547 : « Si quelqu'un dit que les sacrements de la Loi nouvelle n'ont pas été tous institués par Jésus Christ notre Seigneur, ou bien qu'il y a plus ou moins que sept, à savoir : le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage, ou encore que l'un des sept n'est pas vraiment et proprement un sacrement : qu'il soit anathème » (« Trente (1545-1563) », dans Giuseppe

l'institution divine de la vie religieuse par le Christ lui-même n'est sans doute pas étrangère à cette exclusion[275]. Il n'en demeure pas moins, qu'à de nombreuses reprises, les textes conciliaires relient la vie religieuse à l'univers des « signes », comme dans *LG* 44c et *PC* 1a notamment[276]. À ce registre, la vie religieuse, à défaut d'être un sacrement[277], peut cependant être considérée comme un sacramental, c'est-à-dire, suivant la définition que le Concile donne à cette notion, quoique sans lien explicite avec la profession religieuse, un signe sacré, institué par l'Église, par lequel « selon une certaine imitation des sacrements, des effets spirituels sont signifiés et sont obtenus grâce à l'intercession de l'Église » (*SC* 60 ; *cf*. *SC* 61, 62, 79, 80). De manière générale, il peut être affirmé que la profession religieuse (*cf*. *LG* 45c), et donc aussi la vie religieuse elle-même, appartiennent à l'ordre

---

ALBERIGO (dir.), *Les Conciles œcuméniques. Tome II-2. Les décrets. Trente à Vatican II,* Paris, Cerf, coll. « Le Magistère de l'Église », 1994, p. 1393).

275 Sur ce plan, écrit Tillard, certains se sont adonnés à une « lecture assez littérale de l'Écriture », cherchant à « trouver dans les textes révélés l'analogue d'une institution par Jésus » ou encore à y « découvrir la phrase qui serait l'équivalent de ce qu'est pour le mariage la phrase de la Genèse reprise par Paul et Matthieu ». Parfois, ajoute-t-il, on a également cherché « l'événement spécial » auquel la vie religieuse pourrait se rattacher (Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 94). Cette problématique a déjà été développée plus haut. Qu'il nous soit cependant permis d'ajouter, sur la base des propos de Marie-Thérèse Nadeau, qu'en général l'institution immédiate des sacrements par le Christ demeure, tout au long de la tradition, une question « difficile » où se « mêlent ombre et lumière » (Marie-Thérèse NADEAU, *Les sacrements*…, p. 41). Même le concile de Trente, qui veut « condamner les négations hérétiques qui refusent aux sacrements de l'Église une origine divine, se prononce sur le fait de celle-ci mais non sur le comment » (p. 43). Il n'est donc guère étonnant que, dans le cas de la vie religieuse, nous assistions à des débats similaires à ceux qui portèrent sur la nature et le nombre des sacrements dans l'Église.

276 *Cf*. Raphaël SCHULTE, « La vie religieuse comme signe », dans Guilherme BARAÚNA et Yves M.-J. CONGAR (dir.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 51c, tome III, 1966, p. 1139-1172.

277 *Cf*. Jean-Guy PAGÉ, *Qui est l'Église ?...*, vol. III, p. 233, note 84 et p. 238 ; Bernard BESRET, « Le problème des fins de la vie religieuse », dans Joseph ARTASUN *et al.*, *Les religieux aujourd'hui et demain*, Paris, Cerf, coll. « Problèmes de vie religieuse », nº 20, 1964, p. 28. Ce dernier écrit : « La vie religieuse n'est pas "à côté" ni "au-dessus" de la vie chrétienne. Elle est simplement une forme de réalisation possible de cette unique vie chrétienne, essentiellement la même pour tous. La théologie sacramentaire vient d'ailleurs confirmer cette première conclusion. L'Église ne connaît que sept sacrements, et la profession religieuse n'en fait pas partie. Il n'y a donc pas une grâce sacramentaire spéciale qui caractériserait l'essence surnaturelle de l'état religieux, comme la grâce sacramentaire du mariage caractérise l'état chrétien de vie conjugale » (p. 28). Gérard Philips, de son côté, à propos de *LG* 44a traitant de la nature de l'état religieux, offre l'explication suivante : « Nombreux sont ceux qui se demandent pourquoi le mariage a été élevé au rang de sacrement alors que l'état de virginité ne l'est pas, même si on parle parfois de la *Consecratio virginum*. Le mariage est à l'image de l'union du Christ et de son Église et une participation à ce mystère. C'est pour cela qu'il est un "signe" dont découle pour les époux une grâce rédemptrice. Dans le vœu de virginité, il n'y a pas de "signe" dans le sens d'un symbole ou d'une imitation de l'union du Christ avec son Épouse. […] Dans la virginité, le don de la personne et l'oraison sont essentiels, mais il ne s'agit pas d'un sacrement » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 131-132).

des réalités ecclésiales de nature sacramentale[278]. Nombre de théologiens réfléchissent en ce sens[279]. L'être-signe de la vie religieuse occupe une place importante dans la pensée conciliaire et constitue l'une des fonctions primordiales pouvant lui être attribuée. Nous aurons l'occasion d'y revenir plus spécifiquement dans la section de notre étude consacrée à la fonction des religieux dans l'activité missionnaire de l'Église.

4.1.3 La nature baptismale de la vie religieuse

Le présent propos reprend substantiellement ce que nous avons déjà dit à propos de la vocation baptismale des religieux. Il convient d'y revenir pour appuyer le fait que sur le plan de sa nature, la vie religieuse est tout entière empreinte de la « grâce du baptême et de la confirmation[280] ». La nature baptismale de la vie religieuse, c'est-à-dire son enracinement

---

278 Le *CÉC*, par exemple, va dans ce sens. Les sacramentaux, lit-on au numéro 1168, « sont institués par l'Église en vue de la sanctification de certains ministères de l'Église, de certains états de vie, de circonstances très variées de la vie chrétienne, ainsi que de l'usage des choses utiles à l'homme ». Plus loin, au numéro 1671, il est dit que « [p]armi les sacramentaux figurent d'abord les *bénédictions* (de personnes, de la table, d'objets, de lieux) » et, parmi celles-ci, « [c]ertaines bénédictions ont une portée durable : elles ont pour effet de *consacrer* des personnes à Dieu et de réserver à l'usage liturgique des objets et des lieux. Parmi celles qui sont destinées à des personnes – à ne pas confondre avec l'ordination sacramentelle – figurent la bénédiction de l'abbé ou de l'abbesse d'un monastère, la consécration des vierges et des veuves, le rite de la profession religieuse et les bénédictions pour certains ministères d'Église (lecteurs, acolytes, catéchistes, etc.) ».

279 C'est le cas, par exemple, de Noëlle HAUSMAN, *Où va la vie consacrée ?...*, p. 152. L'auteur écrit que la vie religieuse doit être considérée « comme un fruit des sacrements » et qu'elle peut être entendue « à la manière d'un sacramental » (p. 152). Hausman renvoie, à cet effet, au *CIC* qui, dans une section consacrée aux « autres actes du culte divin » (can. 1166-1204), débute par les « sacramentaux » (can. 1166-1172) et conclut en traitant de l'item intitulé « Le vœu et le serment » (can. 1191-1204). Les sacramentaux sont définis au canon 1166, en référence à *SC* 60 et 61, comme « des signes sacrés [*signa sacra*] par lesquels, d'une certaine manière, à l'imitation des sacrements, sont signifiés et obtenus à la prière de l'Église les effets surtout spirituels » ; et le commentateur d'ajouter : « Les sacramentaux sont, d'une certaine manière, une imitation des sacrements […]. Cependant, ils en diffèrent essentiellement dans la mesure où : 1) Les sacrements sont d'institution divine et seules leur protection et leur administration sont réservées à l'Église, non leur substance, alors que les sacramentaux sont d'institution ecclésiastique et entièrement à la disposition de l'Église » (José Tomás MARTÍN DE AGAR, commentaire du can. 1166, dans *Code de droit canonique. Bilingue et annoté*…, p. 1026-1027). De façon intéressante, et qui montre le caractère complexe et par moment encore discuté de la nature théologique de la vie religieuse, Hausman rapporte qu'au Synode sur la vie consacrée, en 1994, une discussion ancienne a ressurgi, quoique de manière isolée, visant à faire de la vie religieuse un sacrement (p. 152). Elle ajoute que l'on s'est aussi interrogé, autrefois, sur les rapports de la « consécration » d'une abbesse avec l'ordination sacerdotale, voire épiscopale (p. 152, note 30). On verra également, dans la même veine, Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican…,* t. II, p. 146-147.

280 Raphaël SCHULTE, « La vie religieuse comme signe »…, p. 1154 – *cf. LG* 44a. Dans la note infrapaginale (2) qui se rattache à ce passage, l'auteur précise : « Sans doute, la grâce baptismale seule y est expressément mentionnée [i.e. dans *LG*], mais il faut aussi y ajouter immédiatement celle de la

dans le sacrement du baptême et dont cette vie constitue un fruit et une manifestation, est clairement exprimée dans *LG* 44a et dans *PC* 5a.

Dans le premier cas, nous lisons :

> Par les vœux (ou d'autres engagements sacrés assimilés aux vœux par leur nature même), le fidèle du Christ s'oblige à la pratique des conseils évangéliques susdits ; il est livré entièrement à Dieu, qu'il aime par-dessus tout, et ainsi il est ordonné au service du Seigneur et à son honneur à un titre nouveau et particulier [*ita ut ipse ad Dei servitium Eiusque honorem novo et peculiari titulo referatur*]. Le baptême déjà l'avait fait mourir au péché et consacré à Dieu [*Per baptismum quidem mortuus est peccato, et Deo sacratus*], mais pour pouvoir recueillir en plus grande abondance le fruit de la grâce baptismale [*ut autem gratiae baptismalis uberiorem fructum percipere queat*], il veut, par la profession faite dans l'Église des conseils évangéliques, se libérer des surcharges qui pourraient le retenir dans sa recherche fervente et d'un culte parfait à rendre à Dieu, et se consacrer plus intiment au service divin [*et divino obsequio intimius consecratur*].

Tandis que dans le second cas, il est affirmé :

> Les membres de tout institut se rappelleront principalement que par la profession des conseils évangéliques, ils ont répondu à une vocation divine de sorte que, non seulement morts au péché (*cf. Rm* 6, 11) mais encore renonçant au monde, ils ne vivent que pour Dieu. Ils ont en effet dédié entièrement leur vie à son service [*Totam enim vitam suam Eius famulatui mancipaverunt*] ; et ceci constitue précisément une consécration particulière qui s'enracine plus intimement dans la consécration du baptême et l'exprime avec plus de plénitude [*quod quidem constituit peculiarem quamdam consecrationem, quæ in baptismatis consecratione intime radicatur eamque plenius exprimit*].

---

confirmation, pour suivre la doctrine de la Constitution sur la sanctification en général […] et en vertu de [LG 39 et 43] ». Tillard, pour sa part, développe plus amplement cette idée en situant la vie religieuse « dans le sillage de la vie sacramentaire », accordant une place d'honneur au baptême, mais également à la confirmation et à l'eucharistie. Il dira que la vie religieuse est « [e]nracinée dans le baptême » (p. 66), « [f]ondée immédiatement dans la grâce chrismale » (p. 68) et « [s]ans cesse ressourcée dans l'eucharistie » (p. 69) (Jean-Marie Roger TILLARD, « Dans le sillage de la vie sacramentaire », dans CONFÉRENCE RELIGIEUSE CANADIENNE, *Dimensions ecclésiales des États de perfection. Assemblées plénières de 1961*, Ottawa, Conférence Religieuse Canadienne, coll. « Donum Dei » / Cahiers de la CRC, 1962, p. 63-83).

Au sujet de cette « consécration »[281], Gambari, en référence à ces deux passages, écrit que « la consécration religieuse n'est pas une réalité ajoutée au chrétien de l'extérieur, mais bien une réalité enracinée et d'une certaine manière contenue dans la consécration baptismale ; c'est pourquoi elle exprime et développe plus complètement la consécration ou la grâce baptismale[282] ». Situant l'état religieux en regard de la vie chrétienne, il ajoute :

> Par rapport à la vie chrétienne, l'état religieux n'est pas d'une autre nature que l'état de vie chrétienne, mais il se situe dans la même ligne et il en est comme la continuation. Il est enraciné dans la vie chrétienne et en constitue le développement et le perfectionnement. *Lumen gentium* (n. 44) affirme en effet

---

281 Bien des choses pourraient être dites au sujet de la notion de « consécration » en lien avec l'état religieux – nous aurons l'occasion d'y revenir au chapitre 8, section 1.2.4.3 (…) F) de notre étude –, d'autant plus qu'après le Concile, le droit introduira le concept de « vie consacrée » pour parler des différentes formes de vie religieuse *lato sensu*, de manière à regrouper sous un seul chapeau la vie religieuse proprement dite (can. 607-709), la vie séculière (can. 710-730), les formes individuelles de consécration, à savoir la vie érémitique (can. 603) et les vierges consacrées (can. 604), ainsi que d'éventuelles nouvelles formes de vie consacrée (can. 605). *Cf.* Jean-Paul DURAND, *La liberté des congrégations…*, vol. I, p. 338-376. Pour nous en tenir au cadre qui est le nôtre, nous nous contentons de mentionner, avec Karl Suso Frank, que le sens de la formule « consécration particulière », employée dans *PC* 5a – et nous pourrions dire de même au sujet de la consécration « plus intime » contenue dans *LG* 44a –, et ce en quoi elle consiste, « a été vivement discuté dans la théologie postconciliaire de la vie religieuse » (Karl SUSO FRANK, « Vie consacrée […] I. Des premiers temps au 15e siècle »…, col. 654 ; *cf.* Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 112 ; Noëlle HAUSMAN, *Où va la vie consacrée ?...*, p. 144 ; Noëlle HAUSMAN, « Le Synode sur la vie consacrée. Lumières et questions »…, p. 489), alors que les « grands documents du concile du Vatican, relève Tillard, s'étaient montrés sur ce point d'une remarquable discrétion. En effet, poursuit le dominicain, *Lumen gentium* (LG) n'utilise pas l'expression et ne parle de *consecratio* pour la vie religieuse qu'en quatre occasions (LG 44, 45, 46). Le décret *Perfectae caritatis* (PC), bien qu'il connaisse l'expression *vita consecrata* (dans une phrase de PC 1) [ce qui, vérification faite, ne s'avère pas tout à fait exact : nous retrouvons, dans *PC* 1b, l'expression *vitam Deo dicatam*, que certaines éditions françaises traduisent par « vie consacrée à Dieu » (Theobald), par contre, et c'est possiblement ce à quoi Tillard fait allusion, dans *PC* 1d, il est question, mais dans une phrase complète, de la *vitae per consiliorum professionem consecratae*, c'est-à-dire de la « vie consacrée par la profession des conseils évangéliques »] et utilise le langage de la *consecratio* (ainsi PC 5, 11, 17) n'en fait pas la quasi définition de ce qu'il préfère appeler "pratique ou profession des conseils évangéliques", *sequela Christi* (PC 2), vie religieuse (titre du décret). Le décret *Ad gentes* se situe dans la même perspective (AG 18), comme aussi l'important décret *Christus Dominus* sur la charge pastorale des évêques (CD 33, 34, 35) » (Jean-Marie Roger TILLARD, « Vie consacrée […] III. Sens et valeur permanente »…, col. 705-706). L'auteur poursuit en présentant les différentes significations de la notion de « consécration » dans la tradition ecclésiale passée et présente. Sur ce même thème, toujours dans la perspective du Concile, et non sans comporter parfois une teinte critique à l'égard du recours à la notion de « consécration » en contexte de vie religieuse, nous verrons également : Antonio QUERALT, « La valeur de la consécration "religieuse" selon Vatican II », dans René LATOURELLE (dir.), *Vatican II. Bilan et perspectives. Vingt-cinq ans après (1962-1987),* Montréal / Bellarmin, Paris, Cerf, t. 3, 1988, p. 37-80 ; Gianfranco GHIRLANDA, « Les formes de consécration à la lumière du nouveau Code », *Documents Épiscopat,* Secrétariat général de la Conférence des évêques de France, no 3, février 1990, 11 p. ; Noëlle HAUSMAN, *Où va la vie consacrée ?...*, p. 143-160 ; Gilles ROUTHIER, « Vous avez dit "vie consacrée" ? », *Lumen Vitae*, vol. LXXI, no 2, 2016, p. 151-165.

282 Elio GAMBARI, « Principes évangéliques et théologiques de la vie religieuse »…, p. 23-24.

> que l'état religieux nous conduit à retirer un fruit plus abondant de la grâce baptismale ; le sacrement de la vie religieuse est donc toujours le baptême. […] En conclusion, l'état religieux et la vie chrétienne ont pour source commune le baptême et pour but commun la charité parfaite. […] L'appartenance à la hiérarchie, l'état clérical, encore qu'ils soient liés au baptême, n'en sont pas le développement, mais quelque chose qui s'ajoute au baptême : le caractère sacerdotal ne vient pas du baptême. Par le sacrement de l'Ordre, le chrétien est député, consacré au culte dont il est le ministre. C'est la raison pour laquelle il y a le sacrement de l'Ordre, mais il n'y a pas de sacrement pour la vie religieuse[283].

4.1.4 La nature ecclésiale de la vie religieuse

Les trois traits précédents convergent tous vers le trait suivant : la vie religieuse est par nature ecclésiale. En 1962, dans un texte intitulé « La vie religieuse dans le mystère de l'Église », Jean-Marie Roger Tillard écrivait : « À la veille du concile œcuménique qui se propose d'étudier la structure actuelle de l'Église, bien des questions intimement liées à la nature même de la vie religieuse ou à son engagement dans le travail apostolique de l'Église commencent à être discutées[284] ». Trois ans plus tard, les textes conciliaires proposent une vision limpide sur l'insertion ecclésiale de la vie religieuse et de ses instituts. À cet effet, souligne Tillard, « [a]vant d'appartenir à tel Institut, les religieux appartiennent à l'Église et cette appartenance fondamentale justifie et appelle l'autre[285] ». L'ecclésialité de la vie religieuse et de l'état canonique qui lui est associé, trouvent leur source dans la double composante humaine et divine qui caractérise l'Église : « société organisée hiérarchiquement, d'une part, et le corps mystique du Christ, d'autre part (Alberigo) » (*LG* 8a ; *cf*. *SC* 2, *GE* 3c, *UR* 6a, *CD* 33a). Nous reviendrons dans un instant sur l'insertion

---

283 Elio GAMBARI, « Principes évangéliques et théologiques de la vie religieuse »…, p. 28-29. Dans cette ligne, Tillard précise, à propos de la *sequela* chrétienne vécue dans la vie religieuse : « Aucune concurrence donc avec la vocation commune, comme si on voulait la dépasser ; simple mode particulier de la vie. Question non pas de contenu mais de modalité » (Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde…,* p. 171). En ce même sens, nous lirons : Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican*…, t. II, p. 129-130 ; Jean-Marie Roger TILLARD, « Dans le sillage de la vie sacramentaire »…, p. 63-83 ; Jean-Gabriel RANQUET, *Consécration baptismale et consécration religieuse*, Paris, Fleurus, coll. « Religieuse dans la pastorale d'aujourd'hui », n^o^ 6, 1965, 131 p. ; Yves CONGAR, « La vie religieuse vue dans l'Église selon Vatican II »…, p. 80-81.

284 Jean-Marie Roger TILLARD, « La vie religieuse dans le mystère de l'Église », dans *Sciences Ecclésiastiques*, vol. XIV, fascicule 1, 1962, p. 89.

285 Jean-Marie Roger TILLARD, « Les grandes lois de la rénovation… », p. 106.

effective ou canonique de l'état religieux dans la société ecclésiale. Ici, c'est avant tout la dimension mystérique de l'Église qui est mise de l'avant, dimension dont relève également la vie religieuse.

En effet, se référant à *Lumen gentium*, Elio Gambari souligne que « [l]a Constitution conciliaire perçoit dans le mystère de l'Église, non le seul phénomène, mais le mystère même de la vie religieuse ; elle l'éclaire, l'examine et en fait apparaître tout le contenu, elle met en lumière sa richesse, sa fécondité, sa fonction et la place qu'il occupe dans l'Église[286] ». L'insertion du chapitre VI, *De Religiosis*, à même la constitution *De Ecclesia*[287], témoigne de l'option fondamentale du Concile d'aborder la question de la vie religieuse, sa nature et tout qui s'y rapporte, non comme un en soi, mais toujours dans la perspective primordiale du mystère de l'Église. La vie religieuse constitue un don divin fait à l'Église (*LG* 43a), elle participe à sa vie et à sa mission salutaire (*LG* 43b), la profession religieuse est spécifiquement faite dans l'Église (*LG* 44a), « les conseils évangéliques, peut-on lire dans un passage significatif, grâce à la charité à laquelle ils conduisent, unissent de manière spéciale ceux qui les pratiquent à l'Église et à son mystère [*Ecclesiae eiusque mysterio speciali modo coniungant*] » (*LG* 44b), la vie religieuse appartient sans conteste à la vie et à la sainteté de l'Église (*LG* 44d), et enfin, elle contribue à l'accroissement même de la sainteté de l'Église (*LG* 47). Ces passages attestent de la trame de fond qui traverse la pensée conciliaire sur la nature intrinsèquement ecclésiale de la vie religieuse.

Le Décret sur la vie religieuse, il faut s'y attendre, s'inscrit dans la même veine. Commentant la genèse du Décret et attirant l'attention sur le premier numéro du texte

---

286 Elio GAMBARI, « Principes évangéliques et théologiques de la vie religieuse »…, p. 13-14

287 *Cf.* Sandra MAZZOLINI « Capitolo VI. I religiosi »…, p. 377-381 ; Maria J. SCHOENMAECKERS, *Genèse du chapitre VI « De Religiosis » de la constitution dogmatique sur l'Église « Lumen gentium »*, Dissertatio ad Doctoratum, Rome, Pontificia Universitatis Gregoriana, 1983, 329 p. ; Lino PIANO, « La posizione dei religiosi nella Chiesa negli interventi dei Padri conciliari sull schema *De Ecclesia* al Concilio Vaticano II », *Seminarium*, vol. XXXVII, nº 4, octobri-decembri 1997, p. 807-834 ; Paolo MOLINARI et Peter GUMPEL, *Il capitolo VI « De religiosis » della costituzione dogmatica sulla Chiesa. Genesi e contenuto dottrinale alla luce dei documenti ufficiali*, Milano, Editrice Àncora, coll. « Quaderni di Vita Consacrata », nº 9, 1985, 221 p. ; Paolo MOLINARI et Peter GUMPEL, « I religiosi nella "Lumen gentium"/1 », *Vita consacrata*, vol. 49, nº 2, marzo-aprile 2013, p. 134-135, « I religiosi nella "Lumen gentium"/2 », *Vita consacrata*, vol. 49, nº 3, maggio-giugno 2013, p. 234-256 ; « I religiosi nella "Lumen gentium"/3 », *Vita consacrata*, vol. 49, nº 4, luglio-agosto 2013, p. 340-359; « I religiosi nella "Lumen gentium"/4 », *Vita consacrata*, vol. 49, nº 5, settembre-ottobre 2013, p. 429-450.

promulgué, Tillard rapporte que, « répondant aux désirs vivement exprimés par de nombreux Pères », le Concile situe la vie religieuse « dans le mystère de la vie de l'Église. […] Perspective toute vitale, écrit-il, et non juridique. […] La vie religieuse est […] tout entière *dans* l'Église, *pour* l'Église, *de* l'Église. De plus, le Décret ne voit plus l'Église sous son angle juridique : il la voit comme mystère de *koinônia*. On ne saurait assez souligner l'importance de cette nouvelle optique[288] ». Ainsi, peut-on lire que les religieux contribuent à « l'édification du Corps du Christ [*Corporis Christi*] (*cf.* Ep 4, 12) » (*PC* 1b), que « poussés dans cette voie par la charité que l'Esprit Saint a répandue dans leurs cœurs (*cf. Rm* 5, 5), ils vivent toujours davantage pour le Christ et pour son Corps qui est l'Église [*magis magisque vivunt Christo et corpori Eius quod est Ecclesia*] (*cf.* Col 1, 24) » (*PC* 1c), que les instituts intégralement ordonnés à la contemplation occupent, parmi d'autres formes de vie religieuse, « une place de choix dans le Corps mystique du Christ [*Corpore Christi mystico*] » (*PC* 7a) et qu'« ils illustrent le Peuple de Dieu [*populum Dei*] par des fruits abondants de sainteté » (*PC* 7a). À travers ces images de l'Église, Corps du Christ et Peuple de Dieu (*cf. LG* 6, 7, 9), le Concile affirme donc la pleine nature ecclésiale de la vie religieuse.

4.2 LA NATURE CANONIQUE DE L'ÉTAT RELIGIEUX

S'il est vrai, comme l'a noté Elio Gambari, que l'aspect théologique de la vie religieuse précède les considérations de nature juridique, il est tout aussi vrai, en revanche, que l'on ne saurait parler de vie religieuse, au sens proprement ecclésial du terme, sans y voir aussi une institution canonique, c'est-à-dire un état. De ce point de vue, nous pouvons

---

[288] Jean-Marie Roger TILLARD, « Les grandes lois de la rénovation… », p. 92-93. À ce propos, Yves Congar écrit : « Le débat sur la vie religieuse est un de ceux auxquels les Pères conciliaires se sont vraiment intéressés. On peut penser que des motifs pratiques ont soutenu l'attention de quelques-uns, soucieux d'intégrer pleinement à leur tâche pastorale l'immense réserve d'énergies que représentent les religieux, et davantage encore les religieuses. Plus en profondeur, cependant, bien des Pères conciliaires percevaient le lien très intime qui unit la réalité "vie religieuse" et la réalité "Église". Il était admis que l'Église était le centre doctrinal du travail conciliaire : une Église "toute entière au Christ, par le Christ, dans le Christ, toute entière aux hommes, parmi les hommes, pour les hommes", comme le disait Paul VI dans son discours du 14 septembre 1964 [note 1 : OR, 14-15 septembre 1964 ; DC, col. 1222]. Pour être cela, l'Église devait être le plus parfaitement possible elle-même, et c'est là où l'on rencontrerait la vie religieuse » (Yves M.-J. CONGAR, « Avertissement », dans Jean-Marie Roger TILLARD et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse*…, p. 13).

reconnaître dans les propos conciliaires sur l'état religieux, auxquels nous pouvons joindre les propos du *Rituel de la profession religieuse* et ceux du *Code de droit canonique* subséquents au Concile, les quatre marques communément associées aux états des fidèles dans l'Église, à savoir la liberté (4.2.1), la connaissance (4.2.2), la reconnaissance (4.2.3), puis la stabilité de l'état et la permanence de l'engagement (4.2.4).

4.2.1 Liberté

Le premier trait regarde la liberté d'engagement et de vie dans l'état religieux. Cette liberté découle du mouvement même qui est à l'origine de la vie religieuse : « la réponse libre et personnelle à la grâce divine[289] » conduisant le fidèle qui s'y sent appelé à vouer sa vie entière à Dieu aimé par-dessus tout (*LG* 44a ; *PC* 1c, 5b.c ; *CIC* can. 573, § 1). Du côté du sujet votif, l'entrée dans l'état religieux implique un acte de la volonté (*PC* 1b. 13a. 14b.c ; *LG* 46b) et un choix (*PC* 24a) qui relèvent de la « liberté des fils de Dieu » (*LG* 42d ; *PC* 12a. 14b). Le *Rituel de la profession religieuse*, exprime, de multiples manières, cette dynamique volontaire ou choisie de l'engagement religieux (*cf*. n^os^ 7, 8, 24, 25, 27, 54, 55, 57, 58, 64) et insiste sur la « liberté spirituelle[290] » des profès. L'Église, de son côté, accueillant mais n'imposant jamais l'option de la vie religieuse (*LG* 45c ; *PC* 5b), se porte garante de cette liberté, en insistant sur le fait que l'éducation des enfants doit conduire ces derniers, une fois adultes, « avec une entière conscience de leur responsabilité », à pouvoir « suivre leur vocation, y compris une vocation religieuse [*vocationem* (…) *sacram*][291], et

---

289 Jean-Marie Roger TILLARD, « Relations entre hiérarchie et supérieurs majeurs d'après les directives du Concile Vatican II. L'aspect théologique du problème », dans CONFÉRENCE RELIGIEUSE CANADIENNE, *À l'aube d'une ère nouvelle. Assemblées plénières de 1967*, Ottawa, Conférence Religieuse Canadienne, coll. « Donum Dei » / Cahiers de la CRC, 1968, p. 188. Le Concile, affirme Gérard Philips, postule dans son enseignement que l'état religieux procède « d'une vocation personnelle et d'une libre adhésion » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican*…, t. II, p. 154).

290 « On veillera à sauvegarder la liberté spirituelle des jeunes profès en ne donnant pas trop de solennité à un engagement temporaire qui doit pouvoir être remis en cause éventuellement » (*Rituel de la profession religieuse*…, p. 9 – « Préliminaires […] V. Notes pastorales pour l'adaptation »).

291 Dans la traduction retenue (Theobald), l'expression « *vocationem sacram* » est rendue par « vocation religieuse ». Il en est de même dans les éditions Winling, Alberigo et Martin. Cette traduction pose cependant la question de savoir si l'expression latine originelle renvoie précisément à la vocation à la vie religieuse, ce que la traduction française laisse entendre, ou si la notion de « vocation sacrée » peut également renvoyer à la vocation au ministère ordonné. Le passage conciliaire rapporté, à lui seul, ne permet pas de trancher avec netteté. Une remarque similaire peut être faite sur l'emploi de l'expression « vocation sacrée [*vocationem sacram*] » que nous retrouvons dans *AA* 11b, toutes traductions

choisir leur état de vie [*vitae statum*] […] » (*GS* 52, 1). Par ailleurs, la promotion de la vocation religieuse par les instituts concernés doit se faire avec la « prudence requise [*debita prudentia*] » (*PC* 24b) et le discernement préalable à l'entrée en vie religieuse comporte, dans le cas du choix du célibat notamment, « une probation vraiment suffisante » et « la maturité psychologique et affective nécessaires » (*PC* 12c). Une fois établi dans l'état religieux, les sujets concernés sont appelés à vivre dans une obéissance responsable, « apportant les forces de leur intelligence et de leur volonté » dans la soumission aux supérieurs légitimes (*PC* 14b), lesquels, en retour, exerceront le service du gouvernement « en prenant égard à la personne humaine et en suscitant de leur part la soumission volontaire. C'est pourquoi ils leur laisseront spécialement la liberté [*libertatem*] qui leur est due pour le sacrement de pénitence et la direction de conscience (Alberigo) » (*PC* 14c; *CIC* can. 618, 630). Le *Code de droit canonique*, pour sa part, parle d'une forme de vie librement assumée (573, § 2 ; 1191, § 1), à laquelle les candidats ont été adéquatement préparés (can. 597, 642, 646), dont la vocation a été suffisamment discernée et éprouvée (can. 652, § 2), dans laquelle ils s'engagent en toute liberté et sans coercition (can. 643, § 1, 4º ; 655, § 4º, 657, § 1 ; 1191, § 3 ; 1200, § 2), forme de vie qu'ils peuvent librement quitter en cours de formation ou de probation (can. 653, § 1, 657, § 1; 688), ou encore, mais pour de graves raisons, après l'engagement perpétuel (can. 691-693).

4.2.2 Connaissance

Le second trait caractérisant l'état religieux regarde son caractère public, au sens commun et non canonique du terme, c'est-à-dire un engagement et une forme de vie qui sont connus de tout un chacun et qui jouissent de divers degrés de visibilité. La profession religieuse, outre son caractère canonique sur lequel nous reviendrons dans un instant, constitue, en soi,

---

confondues. Cette remarque est à situer en regard de l'expression « *vocationem* (…) *sacram* », employée dans *LG* 11c, et qui est traduite par « vocation sacrée » dans Theobald, Winling, Alberigo, sauf dans l'édition Martin où figure l'expression « vocation sainte ». Dans ce dernier contexte, où il est traité de l'exercice du sacerdoce commun, l'expression « vocation sacrée » semble plus directement renvoyer au ministère ordonné. Par ailleurs, il faut également tenir compte du fait que les textes conciliaires parlent aussi, à proprement parler, de la « vocation religieuse [*vocationibus religiosis*] », comme dans *PC* 24a, de même que de la « vocation sacerdotale [*vocationis sacerdotalis*] », comme dans *OT* 2d. Nous voyons que l'expression latine « *vocationem sacram* », de même que ses traductions en langue française, comportent divers degrés d'indétermination et donc aussi de confusions possibles.

une manifestation publique de la donation religieuse. Du point de vue liturgique, Noëlle Hausman, note, avec Éliane de Montebello,

> que le terme profession vient du latin *profiteor*, *pro* (devant) et *fateor* (reconnaître). La *profession* donc est l'acte par lequel une personne proclame ouvertement une chose et la déclare publiquement. En termes thomistes, la profession *religieuse* est un acte de la vertu de religion. Cela signifie que, par cette profession, la personne se livre totalement à Dieu pour le salut du monde et qu'elle réalise ainsi un « culte continuel rendu à Dieu dans la charité » (ce sont les termes du canon 607)[292].

Les textes conciliaires parlent précisément en termes de « profession religieuse [*professionem religiosam*] » (*LG* 43a, 45c ; *SC* 55b, 80b), ou, plus précisément encore, de « profession des conseils évangéliques [*professionem consiliorum evangelicorum*] » (*LG* 43a, 44a.c.d, 46b, 47 ; *PC* 1c.d, 2f, 5a, 6a, 10a ; *CD* 33a), de « profession [*professionem*] » (*PC* 5c, 11a, 12b) tout court, de même que de la profession nominale de chacun des conseils : « profession de chasteté, de pauvreté et d'obéissance [*castitatem, paupertatem et oboedientiam profitentur*] » (*PC* 1a ; *cf. PC* 12a.b.c., 14a). Le *Rituel de la profession religieuse*, pour sa part, à travers l'encadrement et l'expression liturgique qu'il propose, assure à la profession religieuse un caractère public, bien que ce ne soit pas ce type de publicité qui soit à la base de l'institution canonique de la vie religieuse en tant qu'état ecclésial. Le caractère public dont il s'agit ici renvoie plutôt au fait que la profession religieuse constitue un acte ecclésial jouissant d'une certaine visibilité[293] et qu'il revêt un caractère social et ecclésial[294]. Autrement dit, il ne peut s'agir d'un acte purement privé, inconnu ou occulte. Cette visibilité ainsi que le caractère social et ecclésial de la

---

[292] Noëlle HAUSMAN, *Où va la vie consacrée ?...*, p. 92. *Cf.* Éliane DE MONTEBELLO, « Profession (religieuse) », dans Gérard MATHON *et al.* (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 11, 1988, col. 1219.

[293] « On gardera bien visible la dimension ecclésiale des engagements religieux, et on cherchera les signes les plus parlants » (*Rituel de la profession religieuse*…, p. 9 – « Préliminaires […] V. Notes pastorales pour l'adaptation »).

[294] Tillard note, à ce propos, que la profession religieuse a un « caractère public, social » (Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 378). Gambari, de son côté, dit que « [s]ous son aspect social et ecclésial, la consécration religieuse est le fruit d'une action liturgique de l'Église (*cf. LG* 45) » (Elio GAMBARI, « Principes évangéliques et théologiques de la vie religieuse »…, p. 24). Congar, lui, parle d'un « état social de vie » auquel est introduit le religieux grâce aux vœux publiquement professés selon une règle de vie approuvée par l'autorité pastorale (Yves-Marie CONGAR, « Baptême, sacerdoce et vie religieuse »…, p. 28).

profession religieuse sont assurés par au moins deux moyens : d'une part, la présence nécessaire d'un représentant hiérarchique autorisé (clerc ou supérieur légitime)[295], et d'autre part, celle des membres de l'institut ou de la famille religieuse au sein de laquelle s'engage le profès, sans compter la présence d'autres membres du Peuple de Dieu[296]. Enfin, la dimension publique de la vie religieuse s'exprime aussi à travers la fonction de « signe » impartie aux religieux, de même qu'au « témoignage public [*testimonium publicum*] » (can. 607, § 3) qu'ils sont appelés à rendre dans l'Église et dans le monde (*cf*. *LG* 39 ; *PC* 13e, 24c, 25). Le cas échéant, l'habit religieux assure à ceux qui le portent une visibilité publique en tant que « signe de consécration [*signum consecrationis*] » (*PC* 17)[297].

4.2.3 Reconnaissance

Le troisième trait caractérisant l'état religieux regarde la reconnaissance ecclésiale de l'engagement religieux et de la forme de vie à laquelle il conduit. C'est sans doute dans *LG* 45c que ce caractère est le plus clairement exprimé :

> Non seulement l'Église, par la sanction [*sanctione*] qu'elle lui donne, élève la profession religieuse à la dignité d'un état canonique [*status canonici*], mais, par son action liturgique, elle la présente aussi comme un état consacré à Dieu [*statum Deo consecratum*]. En effet, c'est l'Église qui, en vertu de l'autorité qui lui a été conférée par Dieu, reçoit les vœux des profès, demande à Dieu, par sa prière publique, secours et grâce pour eux, les recommande à Dieu et leur

---

295 *Cf. Rituel de la profession religieuse*…, p. 6. *Cf. CIC* can. 654, 656, 5° et 1192, §1.

296 « Le rituel de la profession perpétuelle s'accomplit normalement, avec la solennité appropriée, au cours d'une messe à laquelle participent les religieux et le Peuple de Dieu [note 9 : Const. sur la liturgie, SC, n° 80] » (*Rituel de la profession religieuse*…, p. 6 – « Préliminaires […] II. Rites accompagnant chaque étape de la vie religieuse » ; *Cf.* n^os^ 42 et 45. Cette dimension publique de l'engagement religieux est expliquée par Thaddée Matura de la façon suivante : « L'engagement religieux, écrit-il, me concerne d'abord moi-même […]. Mais cet engagement concerne également les autres, et tout d'abord la communauté, à l'intérieur de laquelle je veux réaliser le projet de ma vie. Je m'intègre dans ce groupe humain, je me lie à lui afin de participer à une création commune, où chacun sera créé l'un par l'autre. C'est, du reste, un engagement bilatéral, car si, moi, je m'engage à vivre avec des frères dans la poursuite d'une même ligne fondamentale, ils s'engagent, comme groupe, à m'en offrir la possibilité, en me recevant comme membre actif, à part entière. Ainsi mon engagement n'est pas une décision purement interne, il est une sorte de contrat, un peu comme celui du mariage, non pas certes avec Dieu, mais avec la communauté. De là son caractère public – il se fait devant la communauté –, et solennel – il se sert d'un rituel symbolique. […] L'engagement religieux est émis devant la communauté ou du moins devant ses représentants ; en fait, devant l'Église, que la communauté exprime » (Thaddée MATURA, *La vie religieuse au tournant*…, p. 94-94).

297 *Cf. Rituel de la profession religieuse*…, p. 6, n^os^ 5 et 6g ; p. 22, n° 31.

accorde une bénédiction spirituelle, en associant leur oblation au sacrifice eucharistique (Winling).

Ce qui constitue, à proprement parler, la vie religieuse en état[298] est la profession[299] publique des conseils évangéliques devant Dieu et devant l'Église[300], au moyen de vœux (*vota*) ou d'autres liens sacrés (*sacra ligamina*), reconnus (*agnita*) et approuvés (*sancita*) par l'Église, assimilés aux vœux selon leur mode propre (serments, promesses, etc.)[301] (*LG* 39 et 44a; can. 207, § 2 et 1191-1204), dans une forme de vie stable et un institut ayant reçu l'approbation de l'Église (*LG* 31a, 43a, 45a; *PC* 1b, 5b; can. 207, § 2; 573, § 2; 576, 579, 589, 605). Le terme « public » doit être compris, dans le cas présent, au sens spécifique où l'emploie le *Code de droit canonique* : « Le vœu est *public* s'il est reçu au nom de l'Église [*nomine Ecclesiae*] par le Supérieur légitime ; sinon, il est *privé* » (can. 1192, § 1). Le vœu privé n'engage que la personne concernée, la situant, en conscience, *coram Deo*, c'est-à-dire face à Dieu. C'est en ce sens que tout fidèle peut choisir de pratiquer les conseils évangéliques et même de les assumer « à titre privé [*privatim*] » (*LG* 39), sous forme de vœux, de serment ou de promesse, mais il ne s'agit pas,

---

298 Sur l'histoire de l'institutionnalisation de la vie religieuse à titre d'« état », ainsi que sur le « vœu de religion », nous verrons Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 353-397 ; Jean-Marie Roger TILLARD, « Vie consacrée […] III. Sens et valeur permanente »…, col. 711-713 ; Karl SUSO FRANK, « Vie consacrée […] I. Des premiers temps au 15e siècle »…, col. 658-660.

299 La « vie religieuse commence avec la profession » et c'est celle-ci qui « établit le profès dans un nouvel état canonique » (Éliane DE MONTEBELLO, « Profession (religieuse) »…, col. 1219). Dans le *Rituel de la profession religieuse* (p. 5, nº 4) il est précisé que la vie dans l'Institut commence avec le noviciat. Suivant les explications relatives au canon 646 du *CIC*, la vie religieuse proprement dite ne commence qu'après la première profession (Tomás RINCÓN, commentaire du canon 646, dans *Code de droit canonique. Bilingue et annoté*…, p. 586), et il n'est donc pas question d'état religieux avant ce moment. Sur la notion même de profession et sur l'évolution historique de l'engagement des religieux, nous verrons : Jean GRIBOMONT, Pierre RAFFIN, Adalbert DE VOGÜÉ, Matias AUGÉ, Manuel RUIZ JURADO, Giancarlo ROCCA, Andrea BONI, Jacques WINANDY et Giuseppe TAMBURRINO, « Professione », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline, vol. VII, 1983, col. 884-971, ainsi que André DUVAL, « Quelques données et réflexions historiques sur l'engagement religieux », dans Jacques COLLETTE *et al.*, *Engagement et fidélité,* Paris, Cerf, coll. « Problèmes de vie religieuse », nº 31, 1970, p. 69-128.

300 *Rituel de la profession religieuse*…, p. 6, nº 5 : « À la première profession, le novice promet par des vœux temporaires, devant Dieu et l'Église, de suivre les conseils évangéliques ».

301 *Cf.* Antonio QUERALT, « Vœu », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. XVI, 1994, col. 1167-1195 ; Giancarlo ROCCA, Jean GRIBOMONT, Jesús TORRES et Raymond HOSTIE, « Voto », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione*, Roma, Edizioni Paoline, vol. X, 2003, col. 548-570 ; Anastasio GUTIÉRREZ, « Vincoli sacri », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Rome, Edizioni Paoline, vol. X, 2003, col. 94-104.

dans ces cas, de profession canonique. Même si des membres de l'Église peuvent être au fait de l'émission d'un engagement de ce type, celui-ci ne concerne pas l'Église comme telle et, par conséquent, un tel engagement n'institue pas celui qui l'émet dans un nouvel état ecclésial. En d'autres termes, personne ne peut s'autoproclamer religieux. Par contre, si le vœu est fait, en plus, et toujours en conscience[302], *coram Ecclesia*, c'est-à-dire face à l'Église ou « dans l'Église [*in Ecclesia*] » (*LG* 44a), il est considéré comme public. « [I]l est alors nécessaire, précise Martín de Agar, que l'Église l'accepte par l'entremise du supérieur qui agit en son nom, car il ne suffit pas, pour rendre public le vœu, que le fait soit connu par d'autres ou qu'il ait été émis publiquement[303] ». Autrement dit, « les conseils évangéliques, à eux seuls, ne constituent pas encore l'état religieux », il faut encore la « reconnaissance par l'Église »[304] qui, par le biais de la « hiérarchie, chargée par Dieu de la direction de la communauté entière, reçoit publiquement les vœux des religieux et donne à leur décision un caractère officiel[305] ».

---

302 Elio Gambari écrit à ce sujet : « Le statut de la vie religieuse, tel qu'il est présenté dans les documents conciliaires, exige ou présuppose *un devoir de conscience* par lequel on s'oblige à la pratique des conseils. Il serait donc inexact de dire : la vie religieuse est la pratique des conseils évangéliques ; mais on devrait plutôt dire que la vie religieuse est la pratique des conseils comprise comme un devoir permanent, obligeant en conscience. […] Le fondement de cet état, ou bien ce qui fait la qualification d'état de vie, c'est l'obligation que l'on s'est imposée de pratiquer les conseils évangéliques (*LG* 44). L'obligation apporte la stabilité nécessaire, elle peut être créée par vœu ou par un autre lien qui oblige en conscience. Pour les religieux l'obligation vient du vœu, mais, en soi, elle pourrait aussi reposer sur une promesse qui obligerait en conscience. L'obligation de conscience établit devant Dieu un statut de nature théologico-morale et devant l'Église, elle crée un statut de nature morale et juridique. Les deux aspects se confondent donc. Quand nous disons "état religieux", nous voulons indiquer l'aspect théologico-moral et l'aspect moral et juridique » (Elio GAMBARI, « Principes évangéliques et théologiques de la vie religieuse »…, p. 22-23).

303 José Tomás MARTÍN DE AGAR, commentaire du can. 1192, dans *Code de droit canonique. Bilingue et annoté*…, p. 1045 ; *Cf.* Tomás RINCÓN, commentaire du can. 573, dans *Code de droit canonique. Bilingue et annoté*…, p. 535. Le *Rituel de la profession religieuse* parle de « [l]a profession de vœux qui se fait devant l'Église, le supérieur légitime, les témoins et le peuple » (p. 6, n° 6e).

304 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 122.

305 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 147. *Cf.* Raphaël SCHULTE, « La vie religieuse comme signe »… p. 1153-1154.

4.2.4 Stabilité et permanence

Le quatrième trait se rapportant à la nature canonique de l'état religieux regarde son caractère stable. Dans cette foulée se situe également l'engagement des religieux qui revêt, à son tour, un caractère permanent. Cinq éléments peuvent être soulignés à ce propos.

Premièrement, l'état religieux, institué par et dans l'Église, est présenté dans les textes du Concile comme un état stable. Ceci apparaît dès le premier paragraphe du chapitre VI de *Lumen gentium*, sur les religieux, où il est dit, à propos des « conseils évangéliques », que « [l]'autorité de l'Église, sous la conduite de l'Esprit Saint, a veillé elle-même à en fixer la doctrine et en régler la pratique, en instituant même des formes de vie stables [*stabiles* (…) *vivendi formas*] sur la base de ces conseils » (*LG* 43a). Cette stabilité rattachée à l'état religieux ne signifie pas que les formes concrètes de vie religieuse ou encore les instituts concernés ont une garantie d'éternité. L'affirmation est plutôt de nature principielle, c'est-à-dire que les « conseils évangéliques » dont il est question plus haut, puis, en aval, l'« état des conseils [évangéliques] », suivant l'expression employée par Von Balthasar (*Rätestand*)[306], « constituent un don divin que l'Église a reçu de son Seigneur et que, par sa grâce, elle conserve toujours [*semper conservat*] » (*LG* 43a)[307]. C'est ce don institué en état qui revêt, aux yeux de l'Église, un caractère stable ou permanent[308].

---

306 Eugenio CORECCO, « La réception de Vatican II dans le *Code de droit canonique* »…, p. 349 ; Hans Urs VON BALTHASAR, *Christlicher Stand*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1977, p. 216-266 (Priesterstand und Rätestand) et p. 294-314 (Rätestand, Priesterstand, Laienstand). Malheureusement, l'édition française la plus récente, ne reprend pas la terminologie exacte employée par Von Balthasar, lui substituant l'expression « vie consacrée ». *Cf.* Hans Urs VON BALTHASAR, *L'état de vie chrétien*, Freiburg [i.e. Fribourg-en-Brisgau], Johannes Verlag / Paris, Association Saint-Jean, col. « Œuvres complètes », 2016, 505 p. – à la page 10, « l'état des conseils » ou la « vie consacrée » sont présentés comme des concepts équivalents.

307 Publiée trois décennies après la tenue du Concile, l'exhortation apostolique *Vita consecrata*, s'en référant à Vatican II, exprime bien l'idée contenue dans ce passage de la constitution conciliaire sur l'Église. « Ces dernières années, lit-on dans *VC* 29b, la réflexion théologique sur la nature de la vie consacrée a approfondi les perspectives nouvelles découlant de la doctrine du Concile Vatican II. À sa lumière, on a pris acte de ce que la profession des conseils évangéliques *appartient indiscutablement à la vie et à la sainteté de l'Église* (note 52 : *Cf. Lumen gentium*, n. 44). Cela signifie que la vie consacrée, présente dès les origines, ne pourra jamais faire défaut à l'Église, en tant qu'élément constituant et irremplaçable qui en exprime la nature même ». Plus loin, dans *VC* 63c, il est encore précisé que « [s]i aucun des Instituts ne peut prétendre à la pérennité, la vie consacrée n'en continuera pas moins à nourrir parmi les fidèles la réponse de l'amour envers Dieu et envers les frères. Pour cela, il est nécessaire de distinguer entre le *destin historique* d'un Institut déterminé ou d'une forme de vie consacrée et la

Deuxièmement, à l'intérieur du cadre stable de l'état religieux, le Concile aborde le sujet de la permanence de l'engagement des religieux. Cette permanence, qui est de l'ordre d'un idéal ou d'une visée, reflète une conviction ecclésiale ancienne[309] que Vatican II reprend à son compte en l'exprimant sous deux principaux modes : celui de l'affirmation de principe et celui de l'exhortation. D'une part, le Concile affirme le principe même de l'immuabilité ou de la stabilité de l'engagement religieux lorsque contracté sous forme perpétuelle[310] et

---

mission ecclésiale de la vie consacrée comme telle. Le premier peut se transformer à cause des changements dus aux circonstances, la seconde est appelée à durer ». Sur ce même thème, abordé sous l'angle théologique des charismes, nous verrons Fernande VIENS, *Charismes et vie consacrée*…, p. 124-126 et Rick VAN LIER, *Comme des arbres qui marchent*..., p. 118.

308 Gérard Philips, en commentaire de *LG* 43, écrit : « Sans l'ombre d'un doute, il n'est pas question ici d'un commandement mais d'un don divin que l'Église reçoit de son Fondateur et qu'Elle ne laissera jamais se perdre, quelque important ou quelque minime que puisse être ce nombre de vocations. Dans une telle optique, la vie religieuse se rattache en effet à la volonté du Christ, mais en tant que don charismatique et non comme un état de vie juridiquement établi. Sous l'impulsion du Saint-Esprit, l'autorité de l'Église a pris sur elle d'ériger ce dernier statut, comme le précise le texte ; cette intervention comprend une explication plus précise de la vocation religieuse, la réglementation de son mode d'exercice et la création à cet effet d'un cadre de vie permanent » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 123).

309 Sur le plan de l'histoire, au dire des auteurs consultés, il existe, en général, un consensus sur le fait de voir dans la vie religieuse un état stable comportant un engagement inscrit dans la durée et marqué par la permanence (*cf.* Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 353-397, en particulier les pages 371-380 ; Marie-Vincent LEROY, « Théologie de la vie religieuse »…, p. 336-338 ; Gérard HUYGHE, « Comment définir les religieux ? »…, p. 18 et 20 ; Thaddée MATURA, *La vie religieuse au tournant*…, p. 91-99 ; Jacques COLETTE, André DUMAS, Francine DUMAS, André DUVAL et Patrick JACQUEMONT, *Engagement et fidélité,* Paris, Cerf, coll. « Problèmes de vie religieuse », n^o 31, 1970, 130 p. ; Karl SUSO FRANK, « Vie consacrée […] I. Des premiers temps au 15^e siècle »…, col. 657 ; Fernand JETTÉ, « État »…, col. 1372-1388). Pour Thomas d'Aquin, cette notion de stabilité est inhérente à celle d'« état » (*status*). *Cf.* Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, I-II, q. 183, art. 1. En revanche, le lien canonique qui établit et solidifie l'engagement religieux a connu des variantes. La distinction, par exemple, entre vœux temporaires et vœux perpétuels est assez récente, puisqu'elle date du XIX^e siècle et ne sera imposée qu'avec le *Codex* de 1917 (Jean-Marie-Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 379-380). Giancarlo Rocca, pour sa part, rappelle « que le caractère temporaire des vœux était une caractéristique de beaucoup de congrégations religieuses fondées dans le courant du XX^e siècle. Obéissant, explique-t-il, à une orientation issue de la Révolution française, sur la base de laquelle les religieux et les religieuses devaient être laissés libres d'abandonner le couvent et de se marier […] beaucoup d'instituts religieux avaient adopté les vœux temporaires […] et dans quelques-uns d'entre eux la profession était émise avec la formule "tant que je resterai dans l'institut". La Sacrée Congrégation des Évêques et des Religieux avait alors approuvé les constitutions de ces Instituts, avec la précision qu'il s'agissait d'"instituts séculiers", c'est-à-dire non religieux, et ce fut seulement en 1921 que la S. C. pour les Religieux abolit le caractère temporaire des vœux en établissant qu'après le laps de temps prévu pour les vœux temporaires (maximum neuf ans), le candidat devait émettre les vœux perpétuels ou quitter l'institut » (Giancarlo ROCCA, « Tendances et nouveaux courants de la vie religieuse », *Lumen Vitae*, vol. LXXI, n^o 2, 2016, p. 156).

310 *Rituel de la profession religieuse*…, p. 6, n^o 6 : « À la fin du temps prescrit, le religieux se consacre pour toujours au service de Dieu et de l'Église par la profession perpétuelle, qui représente l'union indissoluble du Christ et de l'Église, son épouse [note 8 : Const. dogmatique sur l'Église, LG, n^o 44] ».

avec l'intention d'y demeurer *usque ad mortem*[311]. En ce sens, il est dit, dans *LG* 44a, que la consécration religieuse « sera d'autant plus parfaite que des liens plus fermes et plus stables [*firmiora et stabiliora vincula*] reproduiront davantage l'image du Christ uni à l'Église son Épouse par un lien indissoluble [*indissolubili vinculo*] ». D'autre part, le Concile exprime cette même conviction sous le mode de l'exhortation à la fidélité et à la persévérance. Dans *LG* 43a, la stabilité que les familles religieuses assurent à leurs membres est notamment destinée à les aider à « garder fidèlement [*fideliter*] les exigences de leur profession religieuse », tandis qu'à la fin du chapitre VI, la Constitution sur l'Église revient à deux reprises sur cet item, d'abord, en approuvant et en louant « ces hommes et ces femmes, ces frères et ces sœurs qui […] apportent à l'Épouse du Christ la parure d'une constante et humble fidélité [*constanti et humili fidelitate*] à leur consécration […] » (*LG* 46c), ensuite en exhortant « tous ceux qui sont appelés à la profession des conseils […] de veiller avec soin [*sedulo curet*] à persévérer [*permaneat*] dans la vocation […] à laquelle ils ont été appelés [par Dieu] » et « à y progresser sans cesse [*atque magis excellat*] 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 de toute sainteté la source et l'origine » (*LG* 47). Dans le Décret sur la vie religieuse, il est encore demandé aux religieux, « fidèles à leur profession [*professioni fideles*] », de suivre le Christ comme « l'unique nécessaire […], écoutant ses paroles […], préoccupés de ce qui le concerne […] » (*PC* 5c). Puis, au sujet de la chasteté, le Concile invite les religieux, « soucieux de la fidélité à leur profession [*professionem suam fideliter servare studentes*] », à croire aux paroles du Seigneur et, confiants dans le secours de Dieu, à ne pas présumer de leurs forces et à pratiquer la mortification et la maîtrise des sens (*PC* 12b). Enfin, dans *OT* 20a, il est demandé aux futurs clercs d'apprendre à aider les religieux et religieuses « à persévérer dans la grâce de leur vocation propre [*in propriae vocationis gratia perseverent*] […] ». Le *Rituel de la profession religieuse*, pour sa part, reprend substantiellement ces mêmes convictions principielles et se réfère en cela à plusieurs des textes du Concile[312].

---

311 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 379 ; Jean-Marie Roger TILLARD, « Vie consacrée […] III. Sens et valeur permanente »…, col. 712.

312 *Cf. Rituel de la profession religieuse*…, p. 25-44.

Troisièmement, la conception durable ou permanente de l'engagement religieux est pourvue de multiples sens théologiques et comporte une signification ecclésiale reconnue. Le sens théologique de l'engagement perpétuel possède plusieurs volets. Nous nous contentons de les identifier. Un premier volet situe la donation des religieux dans l'axe de la suivance[313] et de l'imitation fidèle du Christ qui a donné sa vie jusqu'à la mort (*cf. LG* 40a.b, 41a, 42b.d, 44c, 46b ; *PC* 1a.b.c, 2b.f, 13a, 14a, 25). S'y rattache l'idée que la vie des religieux comporte une dimension de sacrifice ou d'oblation qui les configure au Maître et les incite à persévérer dans cette voie qui n'est pas exempte de menaces à la fidélité (*cf. LG* 42a.b.d.e, 43a, 45c, 46b, 47 ; *PC* 5a.c, 12b, 14a, 25 ; *CD* 33b). Un second volet théologique consiste à comparer, mais toujours de manière analogique, l'engagement religieux à celui du mariage – on parlera, dans ce cas, d'analogie sponsale –, comparaison qui, dans les deux cas, renvoie aux liens qui unissent indissociablement le Christ à l'Église-Épouse (*cf. LG* 39, 41e, 44a, 46c ; *PC* 1b, 12a)[314]. Deux autres volets desservent la même fin : l'engagement perpétuel des religieux s'enracine dans la dimension baptismale de la consécration religieuse (*cf. LG* 40a, 44a ; *PC* 5a) et cette dernière repose sur la conviction que le choix de l'état religieux procède d'un appel divin (*cf. LG* 47; *PC* 5a, 25; *OT* 20a). Enfin, plus globalement, les assertions théologiques militant en faveur de la permanence de la donation religieuse s'inscrivent dans l'optique du radicalisme évangélique auquel les religieux sont particulièrement conviés (*cf. LG* 42c, 44a ; *PC* 1c, 5a.c.e, 6a, 11a, 12a). Ces

---

313 Nous empruntons ce terme à Pierre-Yves Materne : « Pour dire la condition de disciple, nous utiliserons aussi le concept de "suivance". Dans la théologie récente, un usage s'est répandu pour parler de la "suite de Jésus" en termes de suivance. Ce terme est un néologisme théologique. Les termes allemands *Nachfolge* et anglais *Discipleship* n'ont pas d'équivalent direct en français. On est généralement obligé de parler de "suite de…" » (Pierre-Yves MATERNE, *La condition de disciple. Éthique et politique chez J. B. Metz et S. Hauerwas*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », nº 289, 2013, p. 14). À l'occasion, nous rencontrons également le néologisme « disciplitude », comme dans cet extrait de suggestions d'homélies publiées sur le site internet de la Conférence des évêques catholiques du Canada : « Tous, ministres ordonnés et laïcs, sont appelés à amener les autres à un type de relations qui fait de la "disciplitude" une vraie source de vie » (« Initiative pastorale nationale pour la vie et la famille. Suggestions d'homélies et de prières universelles [2013] », https://www.cccb.ca/site/images/stories/pdf/life_and_family/Initiative_pastorale_nationale_-_Suggestions_dhomelies_Janvier_2013.pdf [consulté le 3 janvier 2019], p. 1).

314 Cette analogie peut comporter des ambiguïtés de compréhension : le mariage et profession religieuse ne s'équivalent pas. Le premier est un sacrement de nature indissoluble, l'autre relève de l'univers sacramental et sa nature canonique permet à l'autorité compétente de l'Église de dissoudre le lien. Sur ces niveaux de compréhension comparative, nous verrons les explications de Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican…*, t. II, p. 131-132 ; Noëlle HAUSMAN, « La vie religieuse apostolique selon Vatican II », *Nouvelle revue théologique*, nº 107, 1985, p. 668-669 ; Noëlle HAUSMAN, *Où va la vie consacrée ?...*, p. 154 ; *Rituel de la profession religieuse…*, p. 69, nº 72 et p. 72, nº 73.

différents volets qui donnent un sens théologique à l'engagement « pour toujours[315] » revêtent, de plus, une signification ecclésiale allant dans le sens du « signe » ou de la fonction signifiante de la vie religieuse. L'état religieux sera d'autant plus éclatant ou signifiant lorsque le don radical de soi-même – le « vœu de soi-même », dira Tillard[316] – est empreint d'une fidélité dynamique à la parole donnée (*cf. LG* 39, 40b, 42c, 44c, 46a.b.c, 47 ; *PC* 1a.b.c.d, 5c.e, 6a, 11a, 12a, 13a, 25 ; *CD* 33b). Comme dans le cas précédent, le *Rituel de la profession religieuse* comprend ces différents éléments et renvoie, à de multiples occasions, à ses sources conciliaires[317].

Quatrièmement, la permanence qui est rattachée à l'engagement religieux trouve son ultime fondement dans l'encadrement canonique que lui assure l'Église[318]. Cet encadrement relève de l'autorité dont la hiérarchie ecclésiastique se voit investie à l'endroit de la vie religieuse et de sa régulation au sein de l'Église (*LG* 39, 43a, 44a.d, 45a.c ; *PC* 1a.b.d, 5b). À ce titre,

---

315 *Rituel de la profession religieuse*…, p. 29, nº 57 : « Le Christ et la Vierge sa mère ont choisi de vivre parfaitement la chasteté, l'obéissance et la pauvreté : voulez-vous, avec la grâce de Dieu, faire le même choix pour toujours ? [note 1 : LG nº 46 ; VR nº 25] ».

316 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*..., p. 395 ; Jean-Marie Roger TILLARD, « Vie consacrée […] III. Sens et valeur permanente »…, col. 711.

317 *Cf. Rituel de la profession religieuse*…, p. 25-44.

318 Autrement dit, et nous explicitons ce qui est sous-entendu à ce que nous venons d'affirmer, la permanence de l'engagement religieux ne possède pas, à proprement parler, de fondement théologique – opinion contre laquelle s'élèveront certains théologiens soutenant la thèse contraire, comme Jean GALOT, « Une fidélité à jamais ? », *Communio*, t. VI, nº 4, juillet-août 1981, p. 19-28 et Hans Urs VON BALTHASAR, « Une vie livrée à Dieu. Sens de la vie selon les conseils aujourd'hui », *Vie consacrée*, nº 1, 1971, p. 5-23. Cette conception, qui est de l'ordre d'une conviction de foi, possédant un sens théologique et une indéniable signification ecclésiale, ne peut cependant pas prétendre à un fondement théologique qui serait, par exemple, de la même nature que le fondement sacramentel sur lequel repose l'indissolubilité du mariage ou encore le caractère inamissible du sacrement de l'Ordre. Dans ces deux cas joue, entre autres, le principe de l'institution de droit divin, qui ne vaut pas, *stricto sensu*, pour la profession religieuse. Dans ce dernier cas, il faut situer le fondement de sa permanence au double niveau sapientiel et canonique. Sapientiel, au sens d'une sagesse élémentaire et séculaire qui soutient que l'engagement dans la durée profite à la croissance des individus. Un arbuste ne peut devenir un arbre s'il est sans cesse déraciné et replanté, ou encore, d'affirmer Matura, aucun projet de vie, individuel autant que collectif, ne peut tenir si « la personne se trouve livrée à toutes fluctuations. "Et flotter, ce n'est pas être libre, c'est être prisonnier de toutes les vagues qui déferlent" (K. Barth) » (Thaddée MATURA, *La vie religieuse au tournant*…, p. 97). Le fondement canonique, pour sa part, répond, parmi d'autres raisons, à la nécessité pour les institutions religieuses – Église et instituts religieux – de pourvoir à leur bon fonctionnement au moyen d'une stabilisation des membres et, en ce qui concerne ces membres, de pourvoir à leur bien-être, non pour annihiler « d'aucune manière la liberté du chrétien », comme l'écrit Gérard Philips, mais afin de lui fournir plutôt « une garantie valable contre la faiblesse humaine » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 129 – ailleurs, à la page 125, l'auteur parle de la vie religieuse comme d'« une manière de vie stable destinée à maîtriser la versatilité humaine »).

les convictions et les conceptions théologiques relatives à la permanence de l'engagement religieux trouvent leur expression et leur inscription juridique à même le *Code de droit canonique* de l'Église. D'une part, le *Code* souligne le caractère stable de la vie religieuse elle-même. Au canon 573, § 1, par exemple, où la vie religieuse proprement dite est traitée et incluse dans la catégorie plus large de la « vie consacrée par la profession des conseils évangéliques », celle-ci est définie comme une « forme de vie stable [*stabilis vivendi forma*] », et en divers lieux, comme au canon 207, § 2, on y voit un « état [*status*] ». Au canon 576, dont *LG* 45 peut être reconnu comme source immédiate, il est encore écrit qu'« [i]l appartient à l'autorité compétente de l'Église d'interpréter les conseils évangéliques, d'en régler la pratique par des lois et d'en constituer des formes stables de vie [*stabiles* (…) *vivendi formas*] par l'approbation canonique […] ». Tandis qu'au canon 607, à propos des instituts religieux, le *Code* se fait à nouveau le porte-voix et l'interprète du Concile – en référence, en particulier, à *LG* 44 et *PC* 5 – en présentant la vie religieuse de la manière suivante :

> § 1. En tant que consécration de toute la personne, la vie religieuse manifeste dans l'Église l'admirable union sponsale établie par Dieu, signe du siècle à venir. Ainsi le religieux accomplit sa pleine donation comme un sacrifice offert à Dieu, par lequel toute son existence devient comme un culte continuel rendu à Dieu dans la charité. § 2. L'institut religieux est une société dans laquelle les membres prononcent, selon le droit propre, des vœux publics perpétuels [*vota publica perpetua*], ou temporaires à renouveler à leur échéance, et mènent en commun la vie fraternelle.

D'autre part, les questions relatives à la profession religieuse, sont traitées aux canons 654 à 657. On y retrouve notamment affirmé qu'au terme de la période probatoire prévue, qui ne peut durer plus de neuf ans et durant laquelle la profession religieuse est considérée comme temporaire, « le religieux qui en fait spontanément la demande et est jugé idoine, sera admis […] à la profession perpétuelle ; sinon il s'en ira » (can. 657, § 1). Autrement dit, l'Église n'accepte pas d'engagement *ad tempus*, pour un temps déterminé sans visée perpétuelle ou pour un temps indéterminé[319].

---

[319] Sur cette question, nous verrons Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 382 ; Joseph MASSON, Adalbert DE VOGÜÉ et Giancarlo ROCCA, « Temporaneità dei voti », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline, vol. IX, 1997, col. 905-

Cinquièmement, en dépit de l'idéal de la perpétuité dans l'engagement religieux et des convictions théologiques qui y sont rattachées, l'état religieux ne porte pas pour autant le sceau d'une irrévocabilité absolue. Sur ce plan, il importe de situer les questions relatives à la permanence de l'état religieux dans la perspective de l'histoire. En plusieurs occasions, comme au temps de la Réforme ou encore durant l'après-Concile, d'aucuns, pour des motifs divers, remirent en cause la valeur de l'engagement dans lequel le religieux se voit poussé à durer en dépit de tout dans la parole de sa profession, et ce, jusqu'à la mort. Or, écrit Tillard, « [c]eci met en question une des dimensions les plus traditionnelles du projet religieux, aussi fortement attestée depuis les premiers témoins que l'est pour le mariage l'indissolubilité du lien, encore que l'Église ait admis avec plus de souplesse une possibilité de réorientation de religieux ayant fait fausse route. L'apparition théologiquement discutable des vœux temporaires et surtout la coutume de plus en plus large d'accorder dispense des vœux perpétuels en témoignent[320] ». Les textes conciliaires ne parlent guère de ces abandons ou réorientations. Par contre, avec lucidité, il y est question de la fragilité humaine (*cf*. *LG* 43a ; *PC* 12b), des défis inhérents à la vie religieuse (*cf*. *LG* 46b, 47 ; *PC* 12b, 13b, 14a), du soutien de la grâce divine (*LG* 40a, 44c, 45c ; *PC* 12b, 14a – composante singulièrement mise en valeur dans le *Rituel de la profession religieuse*[321]) et, finalement, de la miséricorde de Dieu et de la charité devant marquer la vie des religieux à l'instar de l'Église tout entière (*cf*. *LG* 40a ; *PC* 15a, 25). S'agissant d'un engagement de nature canonique, la profession religieuse, telle que régie par le droit de l'Église, prévoit, pour des motifs sérieux ou des raisons graves, la possibilité d'être relevé ou dispensé des vœux perpétuels[322]. Le religieux-laïque regagne alors l'état purement laïque, tandis que le religieux-clerc perd le statut de religieux tout en conservant celui de clerc, à moins qu'il ne demande à être également dessaisi de ce titre, dans quel cas, il regagne, lui aussi, l'état laïque.

---

910 ; Noëlle HAUSMAN, « Un vin nouveau pour la vie consacrée ? Le cas des engagements temporaires ou à vie », *Nouvelle revue théologique*, t. 138, nº 1, janvier-mars 2016, p. 60-75 ; Jacques BRIEND, « Le naziréat : état de vie ou état passager », *La vie spirituelle*, t. 152, nº 729, décembre 1988, p. 687-691.

320 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 373.

321 *Cf. Rituel de la profession religieuse*…, p. 25-44.

322 *Cf. CIC* can. 686-688, 691-693, 701, 1078-1079.

5. FONCTION DANS L'ACTIVITÉ MISSIONNAIRE DE L'ÉGLISE

L'apport des religieux à l'activité missionnaire de l'Église est un fait indéniable et reconnu. L'indéniabilité de leur apport est largement démontrée par l'histoire. Nous y avons fait allusion dans notre parcours historico-canonique. La reconnaissance de cet apport par l'Église ne manque pas non plus. À commencer par Vatican II qui, dans *AG* 40a, affirme : « Les instituts religieux, de vie contemplative et active, ont eu jusqu'ici et ont une très grande part dans l'évangélisation du monde. Leurs mérites, le saint Concile les reconnaît de grand cœur, et rend grâces à Dieu pour tant de sacrifices acceptés pour la gloire de Dieu et le service des âmes; […] » (*AG* 40a). De nombreux autres passages conciliaires vont dans cette même ligne (*cf*. *PC* 1b.c.d, 7a, 10a; *CD* 34b).

Cela étant dit, nous devons porter notre regard au-delà des faits historiquement attestés et loués, pour nous intéresser plus spécifiquement à la fonction des religieux dans l'activité missionnaire de l'Église. Cet item comporte cinq aspects qui constituent autant de traits caractérisant l'état religieux du point de vue de l'apostolat : la vie religieuse, sous toutes ses formes, est, de par sa nature ecclésiale, foncièrement apostolique (5.1) ; l'état religieux, en soi, n'est pas une fonction pastorale ou ministérielle, se situant primordialement du côté de la présence et du témoignage et comportant, à ce titre, une note d'essentielle gratuité, il constitue plutôt le cadre vital dans lequel les religieux, clercs et laïques, exercent l'apostolat qui est le leur (5.2) ; l'apostolat des religieux est une mise en œuvre participée de l'activité missionnaire de l'Église (5.3); l'apostolat des religieux s'insère dans l'activité missionnaire de l'Église universelle et des Églises particulières ou locales sous la conduite concertée de la hiérarchie ecclésiastique (5.4) ; et enfin, les religieux témoignent d'une contribution effective et diversifiée à l'apostolat de l'Église dans la ligne de leur caractère propre (5.5).

5.1 LA VIE RELIGIEUSE, SOUS TOUTES SES FORMES, EST, DE PAR SA NATURE ECCLÉSIALE, FONCIÈREMENT APOSTOLIQUE

Premièrement, la vie religieuse, sous toutes ses formes, est, de par sa nature ecclésiale, foncièrement apostolique. L'apostolat, entendu au sens des activités missionnaires ou des

œuvres apostoliques effectives, ou, plus largement, l'apostolicité[323], en référence non seulement au fondement apostolique de l'Église mais surtout à sa nature essentiellement missionnaire, constituent-ils des dimensions intrinsèquement liées à l'état religieux ou, au contraire, s'agit-il, dans l'un et l'autre cas, de traits accessoires ? Ces deux niveaux de questionnement ne sont pas étrangers aux préoccupations du Concile en ce qui regarde la place et la fonction des religieux dans l'activité missionnaire de l'Église. Nous en voulons pour témoin Mgr Gérard Huyghe, évêque d'Arras, qui fut notamment membre de la Commission conciliaire sur les religieux. Traitant de la question « vie religieuse et apostolat », Huyghe affirme :

> Ce problème fut l'objet d'une recherche ardue pendant le Concile, surtout au sein de la Commission conciliaire des religieux. […] L'enjeu était d'importance. L'activité apostolique fait-elle partie intégrante de la vie religieuse ? L'action, quelle qu'elle soit, ne fait-elle que constituer un danger pour la prière ? Les religieux voués à l'apostolat seraient-ils toujours écartelés entre les exercices spirituels et les obligations de leur ministère, et les meilleurs d'entre eux seraient-ils condamnés pour toujours à avoir mauvaise conscience ? Les chances d'un renouvellement et d'une adaptation de beaucoup d'Instituts résidaient dans une élucidation et une solution de ce faux conflit entre prière et apostolat[324].

Les questions relatives aux sources de même qu'aux voies de résolution de ce « problème », que Huyghe exprime en termes de tension entre la dimension contemplative et apostolique

---

323 La notion d'« apostolicité », à propos de laquelle les Lamberigts et Schelkens affirment qu'elle est « une notion à la fois complexe et à connotation historique » ainsi qu'un « concept relatif, en ce sens qu'il est toujours relié à d'autres caractéristiques fondamentales » (p. 170), est étudiée par ces derniers dans l'optique de son emploi à Vatican II. À ce sujet, ils écrivent : « En consultant les textes du Concile, on comprend rapidement que la notion d'apostolicité porte à la fois sur la vie et la doctrine, et à la fois sur la prédication et le vécu. En d'autres termes, il n'est pas possible de dissocier les notions d'apostolat, d'apostolique, d'apostolicité et d'apôtres : l'apostolat fait référence à l'action missionnaire des apôtres et montre clairement que la vie ecclésiale est aussi *missio* [note 6 : Les documents de Vatican II parlent à plusieurs reprises de l'apostolat, du travail apostolique ou de l'engagement apostolique, ce qui fait implicitement ou explicitement référence aux apôtres]. L'Église est mission. Il est tout aussi évident que l'activité missionnaire de l'Église est mise en relation avec son apostolicité. Vatican II a distinctement exprimé que l'activité missionnaire émanait de l'essence de l'Église : par cette activité, elle annonce la foi, elle étend son unité catholique et la conduit jusqu'à son aboutissement. Cette activité missionnaire est appuyée par l'apostolicité de l'Église [note 7 : *Ad gentes* 6] » (Mathijs LAMBERIGTS et Karim SCHELKENS, « La notion d'apostolicité selon Vatican II », *Recherches de Science Religieuse*, t. 103, nº 2, avril-juin 2015, p. 170-171).

324 Gérard HUYGHE, « Vie religieuse et apostolat. L'unité de la vie chez l'apôtre », dans Jean-Marie Roger TILLARD, et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse. Décret « Perfectae caritatis »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 62, 1968 [troisième éd.], p. 169.

dans la vie des religieux, ne sont pas immédiatement de notre ressort[325]. Soulignons, à tout le moins, que ces questions ne sont pas nouvelles – pensons aux débats entourant la reconnaissance des ordres mendiants ou encore à ceux qui tournèrent autour de l'inflexion apostolique donnée à la vie religieuse sous l'impulsion d'Ignace de Loyola et de la Compagnie de Jésus –, qu'elles sont importantes car elles touchent à la question « de la fin ou des fins de la vie religieuse[326] » et donc aussi à son identité foncière, et soulignons enfin,

---

[325] En dépit du fait que les moines ont primitivement et récurremment exercé une certaine fonction missionnaire, fait qui nous invite à relativiser des visions antagonistes trop tranchées, nous pouvons tout de même noter, avec Huyghe, dans l'ouvrage précédemment cité, qu'historiquement, l'une des sources de cette problématique tient au fait que la vie religieuse contemplative ou monastique a souvent été considérée comme supérieure à la vie religieuse active. Comme s'il s'agissait, en quelque sorte, de la « meilleure part » (*Lc* 10, 42) qu'un fidèle peut réserver à son Seigneur, en référence au récit de Marthe et Marie. En effet, écrit Huyghe, « [o]n a longtemps considéré la vie monastique comme la vie religieuse idéale, et non pas la vie monastique primitive de type missionnaire, mais la *vie monastique de type contemplatif* qui prévaut de plus en plus à partir de saint Benoît d'Aniane (IX^e^ siècle) » (p. 175). Sur ce plan, il faut, entre autres, souligner le rôle qu'a joué la littérature monastique et ecclésiale ancienne dans la promotion et la diffusion d'une telle pensée : « La plupart des Pères orientaux dont les écrits ont eu tant d'influence pour la suite de l'histoire de l'Église (leurs écrits sont lus dans l'Office divin) étaient d'anciens ermites et, parvenus à l'épiscopat, tous n'ont peut-être pas su faire les transpositions nécessaires. Plus tard, la plupart des écrits de théologie spirituelle ont été rédigés par des moines et il est difficile pour un moine, dont l'expérience spirituelle se déroule dans la retraite du monde, de ne pas se faire l'avocat d'une forme de spiritualité très centrée sur la contemplation. Quel que soit l'intérêt de certaines pages de l'ouvrage de Dom Chautard, *L'âme de tout apostolat*, il semble évident qu'un tel ouvrage – très diffusé – n'a guère contribué à "unifier" la vie spirituelle des prêtres, religieux, religieuses et laïcs voués à l'apostolat » (p. 175). Enfin, explique Huyghe, il en résulte un conflit de conscience, passant par une certaine défiance à l'égard de l'apostolat : « Le conflit entre le cadre d'exercices spirituels et les obligations de l'apostolat est surtout un problème de conscience. Car, en ce domaine, c'est toujours l'apostolat qui est en mauvaise posture, et il n'arrive pas à se laver de l'accusation de nuire à la vie spirituelle. L'apostolat n'est pas intégré à la consécration religieuse, il lui reste étranger et, pour certaines mentalités, il n'est même pas "baptisé" […] Le conflit entre exercices spirituels et action est le plus souvent résolu au détriment de l'apostolat. C'est ce qu'on appelle "défendre sa vie spirituelle" ou, bien plus, "défendre sa vie religieuse". Et le vocabulaire employé montre bien que l'apostolat est considéré comme étranger à la vie religieuse » (p. 170). Il reste, évidemment, que « l'erreur de l'activisme » (p. 179), ou ce que Pie XII appelait de manière plus tranchante « l'hérésie de l'action » (p. 171), constitue une menace qui doit tenir les religieux en éveil (*cf. Lc* 12, 35-40). Le Concile en est bien conscient, et, à cet effet, il rappelle l'importance de sauvegarder la « primauté de la vie spirituelle » (*PC* 6, sous-titre), au risque d'évider la vie religieuse de sa substance vitale qui est la recherche « avant tout de Dieu seul » (*PC* 5e). La permanente « rénovation spirituelle » exigée des religieux se voit attribuée par le Concile « le rôle principal même dans le développement des activités extérieures » (*PC* 2f).

[326] Bernard BESRET, « Le problème des fins de la vie religieuse »… p. 27. Nous verrons également l'ouvrage de Mgr Paul Philippe, secrétaire de la Sacrée Congrégation des Religieux et participant au Concile : Paul PHILIPPE, *Les fins de la vie religieuse selon saint Thomas d'Aquin*, Athènes - Rome, Éd. de la Fraternité de la Très Sainte Vierge Marie, 1962, 89 p. Un certain nombre de commentateurs du Concile, dont Huyghe et Besret, font référence à ce volume (*cf.* Gérard HUYGHE, « Vie religieuse et apostolat… », p. 171 ; Bernard BESRET, « Le problème des fins… », p. 30. 35-36).

qu'en définitive, cette tension est inhérente à la vie chrétienne comme telle[327], et qu'à ce titre, les religieux, tout comme l'ensemble des fidèles dans l'Église, sont en perpétuelle quête d'« unité » ou d'« unification »[328] entre le service de Dieu et le service du prochain, l'un appelant l'autre dans une même visée de charité (*cf. PC* 1c, 5e, 6a, 8b)[329].

En ce qui nous occupe plus précisément, dans la ligne du Concile, nous voulons d'abord accentuer trois traits caractérisant l'état religieux sous l'angle de l'apostolat (5.1.1). Nous spécifierons ensuite ce que cela implique au regard des diverses formes de vie religieuse existantes dans l'Église (5.1.2).

5.1.1 Accentuation des trois traits caractéristiques de l'état religieux sous l'angle de l'apostolat

Trois grands traits, déjà esquissés, caractérisent l'état religieux du point de vue de l'apostolat. Nous rappelons ces traits en les accentuant.

En premier lieu, il importe de rappeler l'un des principes fondamentaux de l'ecclésiologie conciliaire : l'Église est, par nature, missionnaire (*AG* 2a, 6f). Conséquemment, l'activité missionnaire découle intrinsèquement de son caractère ecclésial. En second lieu, la vocation à l'apostolat concerne tous les fidèles dans l'Église, et ce, en raison de la nature

---

327 *Cf.* René VOILLAUME, « La contemplation élément essentiel de toute vie chrétienne (Commentaire des numéros 5 et 6 », dans Jean-Marie Roger TILLARD, et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse. Décret « Perfectae caritatis »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 62, 1968 [troisième éd.], p. 59-168.

328 Gérard HUYGHE, « Vie religieuse et apostolat… », p. 172. 176-183 (section intitulée : « Comment le concile Vatican II a-t-il élaboré les principes qui établiront l'unité dans la vie religieuse apostolique »). « Puisque le religieux ne cherche qu'à pousser à sa plénitude son être baptismal, il devient clair que dans sa vie, quelles qu'en soient les formes concrètes, ce nœud *contemplation-engagement apostolique* devra se retrouver, *conduit à son maximum d'unification*, bien que modalisé selon le type de l'Institut. On ne peut donc pas tracer de barrière imperméable entre une forme de vie religieuse qui ne serait que contemplative, une autre qui ne serait qu'apostolique. Jamais d'ailleurs la grande Tradition chrétienne n'est allée en ce sens. Elle n'a parlé que d'accent principal, de structuration de toute la vie autour d'une de ces dimensions davantage mise en relief » (Jean-Marie Roger TILLARD, « Les grandes lois de la rénovation… », p. 139).

329 Il s'agit du double aspect d'une fin unique, comme l'indique Besret : « […] la charité dont la perfection constitue la fin de l'état religieux est la charité chrétienne, c'est-à-dire la charité théologale, vertu fondamentalement *une* bien que possédant deux objets différents : Dieu et le prochain » (Bernard BESRET, « Le problème des fins… », p. 30 ; *cf.* Paul PHILIPPE, *Les fins de la vie religieuse*…, p. 22).

même de la vocation chrétienne (*AA* 2a). En dernier lieu, les deux assertions précédentes servant de prémisses, nous pouvons dire que l'état religieux est foncièrement missionnaire. Il l'est, d'un premier point de vue, en raison de son appartenance au mystère de l'Église (*LG* 44b), dont l'une des quatre notes essentielles est l'apostolicité. D'un second point de vue, la vie religieuse est nécessairement missionnaire, en raison de la participation des religieux à la vocation apostolique de l'Église (*CD* 33). Ajoutons, dans ce même sens, que la participation des religieux à l'apostolat de l'Église ne relève pas d'abord d'une obligation liée à leur profession religieuse, mais qu'elle se rattache, antérieurement et plus fondamentalement, à leur condition de baptisés et, ainsi, de membres de l'Église. Sur ce plan, l'activité apostolique des religieux – hormis l'apostolat spécifique des religieux clercs – jaillit de la même source baptismale et chrismale que les laïques. C'est dans ce sens que vont les propos de Bernard Besret. À partir d'une affirmation de Pie XI, qui, en 1933, présentait l'apostolat « au sens moderne, très large, du terme » dans les mots suivants : « Ce sont les sacrements du baptême et de la confirmation eux-mêmes qui imposent, entre autres obligations, celle de l'apostolat, c'est-à-dire du secours spirituel au prochain », Besret ajoute :

> Peut-on imaginer que la profession religieuse dont la fin est précisément le plein épanouissement de la grâce du baptême et de la confirmation, dégage les chrétiens qui font des obligations fondées précisément sur ce même baptême et cette même confirmation ? Non, bien sûr. Elle ne peut au contraire que les rendre plus actuelles et plus urgentes, parce que mieux dégagée des autres obligations humaines. Il faut donc conclure que la fin même de toute vie religieuse, en tant que recherche de la perfection de la charité, comporte l'obligation à l'apostolat, au sens large, qu'après Pie XI, nous employons ici. Et comme il s'agit de la fin même de toute vie religieuse (et chrétienne), il n'y a ici encore aucune exception possible[330].

5.1.2 Les implications au regard des diverses formes de vie religieuse existantes dans l'Église

Ces bases étant posées, nous devons, de plus, spécifier ce que l'impératif commun de l'apostolat signifie pour les diverses formes de vie religieuse existantes dans l'Église. En

---

[330] Bernard BESRET, « Le problème des fins… », p. 33-34. La citation de Pie XI provient de la « Lettre *Ex officios litteris*, du 10 novembre 1933 » (p. 33, note 9).

effet, s'il y a lieu de parler globalement d'un seul et même apostolat ecclésial, celui-ci se diffracte en une multiplicité d'apostolats auxquels s'adonnent différemment les religieux en vertu de leur vocation spécifique (*LG* 44b), du don qui leur a été imparti (*PC* 1c. 8a), de même qu'en fonction de leur caractère propre (*PC* 2d; *CD* 33b) et de la forme particulière de vie (*LG* 45b) qu'ils adoptent.

Les diverses formes de vie religieuse qui sont apparues dans le cours de l'histoire peuvent être classées, du point de vue de l'apostolat, en deux grandes catégories : les formes et les instituts où les religieux se consacrent à l'exercice d'un apostolat effectif ou actif, nommément des œuvres d'apostolat (5.1.2.1), puis les formes et les instituts où les religieux, prenant le nom de moines, de moniales ou de contemplatifs, se consacrent prioritairement, mais non exclusivement, à l'apostolat de la prière (5.1.2.2). Les instituts « mixtes », c'est-à-dire ceux qui « associent intimement la vie apostolique [*vitam apostolicam*] à l'office choral et aux observances monastiques » (*PC* 9b) seront classés, aux fins que nous poursuivons, dans la première des deux catégories.

5.1.2.1 LA VOCATION APOSTOLIQUE DES INSTITUTS VOUÉS À L'APOSTOLAT ACTIF

Débutons par la forme de vie religieuse dénommée « apostolique » (*PC* 8, sous-titre)[331], ou encore appelée « active [*vitae* (…) *activae*] » (*AG* 40a.b), caractérisée par la réalisation d'une « activité effective [*actuosa* (…) *opera*] » (*LG* 44b; *AG* 15i) ou d'un « apostolat actif [*actuosi apostolatus*] » (*PC* 7a). Nous faisons globalement référence aux ordres religieux de type canonial, conventuel ou mendiant, aux ordres de clercs réguliers, ainsi

---

331 Sur l'emploi de l'appellation « vie religieuse apostolique », Noëlle Hausman note que « ni au Concile, ni dans la suite, le magistère de l'Église n'emploie l'expression "vie religieuse apostolique", si courante aujourd'hui. Le seul texte conciliaire qui en parle *in recto* est le n. 8 de *PC*, intitulé, dans sa version finale, "les instituts voués à la vie apostolique" ; ce sous-titre, qui n'appartient pas au texte officiel, est développé par la définition initiale : *Très nombreux sont dans l'Église les instituts cléricaux ou laïcs voués aux diverses œuvres de l'apostolat* […]. […] Cette prudence du magistère, due sans doute à l'histoire complexe de l'adjectif "apostolique" dans la vie de l'Église et surtout dans la vie religieuse, nous paraissait utile à signaler ; elle ne doit cependant pas nous détourner de l'examen des réalités bien précises que l'appellation "vie religieuse apostolique" désigne tout de même assez exactement » (Noëlle HAUSMAN, « La vie religieuse apostolique… », p. 660 ; *cf.* p. 666 et 672). Cet article a pour source la thèse de doctorat de l'auteur (*La vie religieuse apostolique selon Ignace de Loyola et d'après Vatican II*, 1985), thèse qui fut publiée sous le titre suivant : Noëlle HAUSMAN, *Vie religieuse apostolique et communion de l'Église. L'enseignement du concile Vatican II*, Paris, Cerf, 1987, 244 p.

qu'aux congrégations laïcales, cléricales ou mixtes, ensemble d'instituts qui, dans les mots du Concile, sont « voués aux diverses œuvres d'apostolat [*variis apostolatus operibus dedita*] » (*PC* 8a) ou, en d'autres mots encore, là où l'on mène une « vie religieuse vouée aux œuvres apostoliques [*vita religiosa apostolicis operibus dedita*] » (*PC* 8c). Le numéro 8 de *Perfectae caritatis*, auquel il faut ajouter le numéro 40 d'*Ad gentes*, sont des passages marquants de l'enseignement conciliaire au regard de la place et de la signification de la vie religieuse apostolique ou active dans la vie missionnaire de l'Église. Ces deux lieux, écrit Noëlle Hausman, « fondent doctrinalement une pratique des œuvres apostoliques et de la mission dont la théologie demeurait hésitante, en raison du prestige de la vie contemplative et monastique d'une part, de l'engouement pour la vie séculière et pour l'état laïc, d'autre part[332] ». Le second paragraphe de *PC* 8, en particulier, est de singulière importance en ce qu'il apporte, en quelque sorte, une résolution à la tension que rapportait Gérard Huyghe :

> Dans ces instituts [i.e. les instituts de clercs ou de laïcs voués aux diverses œuvres d'apostolat], à la nature même de la vie religieuse appartient l'action apostolique et bienfaisante [*ad ipsam naturam vitae religiosae pertinet actio apostolica et benefica*], comme un saint ministère et une œuvre spécifique de charité à eux confiés par l'Église pour être exercés en son nom. C'est pourquoi toute la vie religieuse de leurs membres doit être pénétrée d'esprit apostolique et toute l'action apostolique doit être animée d'esprit religieux [*Proinde tota vita religiosa sodalium spiritu apostolico imbuatur, tota vero actio apostolica religioso spiritu informetur*]. Si donc les sujets veulent répondre avant tout à leur vocation de suivre le Christ et servir le Christ lui-même dans ses membres, il faut que leur activité apostolique dérive de leur union intime avec lui. De là résulte un développement de la charité elle-même envers Dieu et le prochain. (*PC* 8c)

Ce paragraphe, affirme encore Hausman, constitue le « "lieu théologique" de la vie religieuse apostolique à Vatican II. […] À ce "noyau dur", ajoute-t-elle, s'adjoignent les enseignements des autres textes conciliaires retenus[333] » (*cf. PC* 2f, 5e, 6a). Nous y

---

[332] Noëlle HAUSMAN, « La vie religieuse apostolique… », p. 659.

[333] Noëlle HAUSMAN, « La vie religieuse apostolique… », p. 662. Sur l'historique de ce numéro du décret *PC*, nous verrons : Jean-Marie Roger TILLARD, « Les instituts voués aux œuvres d'apostolat et de bienfaisance (Commentaire des numéros 8 et 20) », dans Jean-Marie Roger TILLARD, et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse. Décret « Perfectae caritatis »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 62, 1968 [troisième éd.], p. 229-247.

trouvons affirmés l'« intime réciprocité » ou « l'intime compénétration de la vie religieuse et de l'action apostolique, de l'action apostolique et de l'esprit religieux (*PC*, 8), c'est-à-dire la mise en évidence de l'apostolat comme partie intégrante de la vie religieuse »[334].

5.1.2.2 LA VOCATION APOSTOLIQUE DES INSTITUTS VOUÉS À LA VIE CONTEMPLATIVE

Si l'exercice de l'apostolat effectif ou actif a trouvé ses lettres de noblesse au sein d'une authentique forme de vie religieuse, qu'en est-il, en revanche, des formes de vie religieuse et des instituts qui relèvent de la seconde catégorie ? Quelle place et quelle fonction le Concile attribue-t-il aux « instituts intégralement ordonnés à la contemplation [*Instituta quae integra ad contemplationem ordinantur*] » (*PC* 7), à ceux qui sont « voués à la vie purement contemplative [*vitae mere contemplativae*] » (*CD* 35b)[335] ou encore aux hommes

---

334 Noëlle HAUSMAN, « La vie religieuse apostolique… », p. 662 et 664.

335 Les notions de « contemplation » et de « vie purement contemplative » suscitent un certain nombre d'interrogations, comme celles de savoir s'il est possible de mener une vie « purement » contemplative et, en fin de compte, ce qui doit être entendu par le terme « contemplation ». Sur ce dernier point, nous pouvons relater les propos d'une équipe de sœurs contemplatives commentant le numéro 7 de *Perfectae caritatis* (ÉQUIPE DE SŒURS CONTEMPLATIVES, « Les instituts voués intégralement à la contemplation », dans Jean-Marie Roger TILLARD, et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse. Décret « Perfectae caritatis »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 62, 1968 [troisième éd.], p. 193-227). Premièrement, il est précisé que « [l]e mot *contemplation* ou ses dérivés sont employés au moins (l'étude n'est pas exhaustive, loin de là) 29 fois dans les textes conciliaires, dont 3 fois dans VR, sans parler des très nombreuses occasions où Paul VI les a utilisés. Il a semblé légitime, dans cette étude, de s'appuyer sur les paroles du pape pour chercher à mieux cerner l'enseignement conciliaire » (p. 194, note 1) – cette note sera complétée par une analyse de l'emploi du terme « *contemplatio* » et ses dérivés, s'appliquant à la vie religieuse ou, plus largement, à la vie chrétienne et ecclésiale, dans Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II*..., p. 145. Deuxièmement, sous l'intitulé « Ce qu'est la contemplation et son objet », il est écrit : « "*Perfectae caritatis*" la définit comme une "adhésion à Dieu d'esprit et de coeur" – … *contemplationem qua ei mente et corde adhaereant* (VR, nº 5). La contemplation est un véritable acte humain qui comporte, à la fois, un regard de l'intelligence et un mouvement d'amour. Il s'agit d'une "connaissance" au sens biblique du terme, où esprit et cœur sont engagés très profondément. L'objet de la contemplation, c'est principalement la vérité divine. Mais avant d'arriver au terme de ses recherches, elle prend appui sur les œuvres visibles de la création, reflet des réalités invisibles [note 2 : Pie XII, *Radio-message aux religieuses cloîtrées*, du 19 juillet 1958, dans DC 1283, col. 973]. La contemplation est donc un regard de l'intelligence qui cherche à se poser sur Dieu (RD, nº 7), et sur le mystère de l'Église : Marie (LG, VIII, nº 55), les Saints (LG, VII, nº 50), l'homme et le monde (Paul VI, audience du 30/3166). Mais ce *regard*, cette *vision*, "loin de se resserrer dans un intellectualisme sans âme et borné à la spéculation abstraite, mettent aussi en jeu l'affectivité, le cœur [note 3 : Pie XII, *ibid*., dans DC 1283, col. 972] ", engagent *tout l'être* et *toute* la *vie* » (p. 194). Sur le rapport entre la vie contemplative et la vie active, nous verrons également Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, II-II, q. 188, art. 6, ainsi que le commentaire de Laurent-Marie POCQUET DU HAUT-JUSSÉ, *La vie religieuse d'après saint Thomas d'Aquin*…, p. 184-194. Ce dernier, à la suite de Thomas d'Aquin et inscrivant la réflexion de celui-ci dans la tradition dominicaine, montre que la contemplation, tout en intégrant la prière, déborde

et aux femmes qui maintiennent fidèlement la « vénérable institution de la vie monastique [*venerabile vitae monasticae institutum*] » (*PC* 9a)[336] ? L'analyse des textes conciliaires permet de faire ressortir trois éléments.

Premièrement, il est rappelé que les instituts de vie contemplative, aux côtés des instituts de vie active, « ont eu jusqu'ici et ont une très grande part dans l'évangélisation du monde » (*AG* 40b). De même, le Concile reconnaît que la vie monastique « tout au long des siècles, a […] bien mérité de l'Église et de la communauté humaine » (*PC* 9a). Cet apport effectif de la vie religieuse contemplative ou monastique[337] à l'apostolat de l'Église, renvoie à l'histoire : aux moines pérégrinant (*peregrinatio*)[338] au-delà des frontières des civilisations chrétiennes, de même qu'aux grands services que le monachisme a rendus à l'Église et à l'humanité au cours des siècles[339]. « Il s'agit ici, écrit Besret, non d'une déclaration de principe, mais d'une constatation d'ordre historique nuancée de félicitations[340] ». Dans cette même veine, le Concile continue à soutenir et à promouvoir la participation des instituts contemplatifs ou à monastiques la vie missionnaire de l'Église. Ces instituts, est-il affirmé dans *AG* 40b, « sont invités à fonder des maisons dans les territoires des missions ». Parmi

---

néanmoins l'activité orante ou lui donne une ampleur plus grande que le seul office liturgique. L'étude, la *contemplatio veritatis*, se trouve pareillement engagée dans l'activité contemplative (*cf.* Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, II-II, q. 188, art. 5). En somme, la contemplation relève d'une attitude, d'un regard intelligent et amoureux posé sur le mystère divin. Elle ne peut être tenue pour équivalent exact de la prière. L'activité orante lui est cependant intégrée et en constitue le cœur et le sommet. Ainsi, la vie contemplative déborde les cloîtres monastiques, pour embrasser la diversité des formes de vie religieuse et, plus largement encore, la vie chrétienne dans son ensemble.

336 Sur la vie monastique, nous renvoyons aux commentaires de Bernard BESRET, « La vie monastique (Commentaire du numéro 9) », dans Jean-Marie Roger TILLARD et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse. Décret « Perfectae caritatis »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 62, 1968 [troisième éd.], p. 262-295.

337 Au sujet de ces deux concepts, dont la distinction n'est pas toujours claire, mais qui est néanmoins présente dans les textes du Concile (*cf. PC* 7 et 9), nous verrons les remarques de Bernard BESRET, « La vie monastique… », p. 263-268). Nous pouvons à tout le moins noter, avec ce dernier, que le fait monastique renvoie à un phénomène de l'histoire, tandis que le concept de « vie contemplative » est une catégorie de pensée (p. 264).

338 Yves CONGAR, « La vie religieuse vue dans l'Église selon Vatican II »…, p. 71. Bernard Hours rappelle, en ce sens, la tradition de la *peregrinatio propter Deum*, exil itinérant se transformant en voyage missionnaire (Bernard HOURS, *Histoire des ordres religieux*…, p. 13). André Vauchez, pour sa part, situe la *peregrinatio religiosa* dans l'axe de l'ascèse promue par les moines irlandais du Haut Moyen Âge (André VAUCHEZ, *La spiritualité du Moyen Âge occidental…,* p. 56).

339 Bernard BESRET, « La vie monastique… », p. 280.

340 Bernard BESRET, « La vie monastique… », p. 280.

les « diverses formes de vie religieuse » (*AG* 18c) qu'il faut prendre soin d'introduire « dès la période de plantation de l'Église » (*AG* 18a) et qui « doivent être cultivées avec soin » (*AG* 18c), en ce que la vie religieuse en général « apporte une aide précieuse et absolument nécessaire à l'activité missionnaire » (*AG* 18a), une « mention spéciale » est faite à propos de « l'enracinement de la vie contemplative » (*PC* 18c). Celle-ci, rejoignant et assumant dans la « vie religieuse chrétienne » les « traditions ascétiques et contemplatives, dont les germes ont été quelquefois répandus par Dieu dans les civilisations antiques avant la prédication de l'Évangile » (*AG* 18b), relève, affirme le Concile, « du développement complet de la présence de l'Église » et elle « doit être instaurée partout dans les jeunes Églises » (*AG* 19d). En somme, nous pouvons retenir, d'une part, que le Concile reconnaît l'apport effectif des instituts contemplatifs ou monastiques à l'activité missionnaire de l'Église, et d'autre part, que, sur le plan ecclésiologique, la présence de la vie contemplative ou monastique appartient pleinement au mystère de l'Église et à sa réalisation historique (*PC* 7a).

Deuxièmement, le Concile rappelle la fonction première des instituts intégralement ordonnés à la contemplation qui est, pour les membres, de vaquer « uniquement aux choses de Dieu dans la solitude et le silence, dans la prière assidue et une joyeuse pénitence » (*PC* 7a). De même, en ce qui concerne la vie monastique, il est dit que « [l]e principal office des moines est l'humble et noble service de la divine Majesté dans le cadre du monastère », où « ils se consacrent entièrement dans une vie cachée au culte divin » (*PC* 9a). Ainsi, « si urgente que soit la nécessité d'un apostolat actif » (*PC* 7a), le Concile affirme le primat de la contemplation et de la prière pour les instituts concernés. Cela dit, la vie contemplative n'équivaut pas toujours, ni nécessairement, à une réclusion complète ni à une soustraction totale d'activités apostoliques effectives ou directes, comme le montre l'histoire que nous avons évoquée. Bien que cela n'aille pas sans comporter son lot de tensions[341], le Concile affirme le caractère légitime de la prise en charge de « quelque

[341] La tension consiste entre l'utilité apostolique directe des moines ou leur présence apostolique indirecte mais néanmoins contributive à l'apostolat de l'Église. En regard des nombreuses réalisations monastiques au cours de l'histoire, Besret souligne que « [l]es moines ont accompli tout cela, c'est vrai (et bien d'autres choses encore), mais ils ne s'étaient pas faits moines pour cela. Il faut maintenir les deux assertions et les conjuguer dans une synthèse valable. La tentation, comme toujours en cas semblable, est de supprimer l'un des termes. D'où la tendance de ceux qui présenteraient volontiers cette

œuvre d'apostolat ou de charité chrétienne » (*PC* 9a) par les membres d'instituts monastiques. Tandis que pour les moniales, de manière plus précise, le Concile opère une distinction entre « les moniales de vie uniquement contemplative [*unice contemplativae*] », soumises à la clôture papale devant être « fermement maintenue » (*PC* 16a), et d'autres moniales « qui s'adonnent par institution à des œuvres extérieures d'apostolat [*operibus externis apostolatus*] », pouvant être « exemptées de la clôture papale pour qu'elles puissent mieux accomplir les tâches apostoliques qui leur sont confiées » (*PC* 16b). La jonction, au sein de ces mêmes passages, du primat contemplatif et de la légitimité de l'apostolat procède, explique Besret, d'une double mentalité présente au Concile : la première exprime

> une mentalité conceptuelle préoccupée de définir « l'office principal des moines »; la suite, au contraire, procède d'une mentalité historique préoccupée de sauvegarder la légitimité de tout ce qui existe […] C'est l'affirmation claire et non ambiguë du pluralisme monastique. Il n'y a pas un seul type de moine. Tous les moines n'ont pas à se couler dans le moule unique *du* moine défini *a priori* comme un absolu. Les monastères n'ont donc, ni à réduire leurs activités apostoliques et charitables, ni à renier leurs engagements légitimes pour entrer, *volens nolens*, dans la catégorie conceptuelle "d'instituts intégralement voués à la contemplation". […] Ici, tout est question de jugement et le Concile s'est gardé de préciser les œuvres d'apostolat ou de charité chrétienne qu'un monastère peut légitimement assumer. Il laisse donc une très grande variété d'options, confirmant ainsi le principe même du pluralisme monastique[342].

Troisièmement, quelle que soit la vision préconisée, ces « éloges répétés constituent comme l'affirmation solennelle de l'utilité et de l'importance de la vie purement contemplative

---

activité civilisatrice et évangélisatrice des moines comme la fin même de l'institution monastique ; et, en réaction, l'attitude opposée de ceux qui cherchent à minimiser le plus possible l'intérêt de cette œuvre terrestre des moines. Les premiers veulent ériger une donnée historique en théorie, les seconds, imposer leur théorie à l'histoire. […] Il [le moine] n'est pas fait pour aucun service spécial ; mais, au cours de l'histoire, il a rendu tour à tour tous les services dont l'Église ou le monde avaient le besoin le plus urgent. Tout simplement parce qu'il était disponible. Au fur et à mesure que l'Église ou la société se sont assuré les organismes nécessaires pour remplir ces fonctions, les moines se sont retirés, leur laissant le soin d'accomplir des services qu'ils n'avaient assumés que par suppléance ou par surcroît » (Bernard BESRET, « La vie monastique… », p. 281-282). Au temps du Concile, et au sujet de cette suppléance assurée par les moines, Paul VI affirma que « le nouveau rôle de suppléance que le monde et l'Église attendent du monastère aujourd'hui [est d'être] des hâvres d'humanité. Des lieux de paix, où "l'homme puisse se retrouver lui-même" [note 25 : Paul VI, "Allocution au Mont-Cassin, du 24 octobre 1964", dans DC LXI (1964), col. 1444], où on lui enseigne les voies de la véritable sagesse humaine qui ne sont autres que les voies de l'ascèse. Non pas l'ascèse, conçue comme un perpétuel harcèlement des valeurs humaines, mais au contraire de l'ascèse "méthode de vie", qui conduit l'homme au sommet de lui-même et le prépare à la vie spirituelle » (Bernard BESRET, « La vie monastique… », p. 282-283).

342 Bernard BESRET, « La vie monastique… », p. 286-287 et 289.

dans l'Église[343] ». Les instituts intégralement ordonnés à la contemplation occupent « une place de choix dans le Corps mystique du Christ dont "les membres n'ont pas tous la même fonction" (Rm 12, 4) » (*PC* 7a). Cette vision mystérique de l'Église est primordiale pour comprendre la place et la fonction de la vie contemplative dans la réalisation de l'activité missionnaire de l'Église. Par leur vie même, les membres des instituts ordonnés à la contemplation exercent « une secrète fécondité apostolique [*arcana fecunditate apostolica*]. Ils sont ainsi l'honneur de l'Église et une source de grâces célestes » (*PC* 7a); « […] par leurs prières, leurs œuvres de pénitence, leurs épreuves, [les instituts de vie contemplative] ont une très grande importance dans la conversion des âmes, puisque c'est Dieu qui envoie à notre prière, des ouvriers dans sa moisson (*cf.* Mt 9, 38), ouvre les cœurs des non-chrétiens pour qu'ils écoutent l'évangile (*cf.* Ac 16, 14) et rend féconde dans leurs cœurs la parole du salut (*cf.* 1 Co 3, 7) » (*AG* 40b). Ce dernier élément, en plus des deux autres, permet d'affirmer sans ambages que la vie religieuse contemplative ou monastique, autant que celle qui est qualifiée d'active ou d'apostolique, est foncièrement apostolique. Son apostolicité découle de son ecclésialité et prend forme dans un apostolat effectif, actif ou direct pour les uns, tandis que pour d'autres, ce même apostolat, pouvant être appelé apostolat de la présence, du témoignage et de la prière, s'exerce de manière indirecte. La vie contemplative, loin d'être « inactive[344] », participe donc, au contraire, pleinement à « la mission salutaire de l'Église » (*LG* 43a).

---

343 ÉQUIPE DE SŒURS CONTEMPLATIVES, « Les instituts voués intégralement à la contemplation »…, p. 197.

344 « Une conception inexacte de la contemplation et la terminologie assez ambiguë de "vie contemplative" et de "vie active" ont contribué sans doute à répandre l'idée que les contemplatifs doivent être inactifs. Rien n'est plus faux et dommageable » (ÉQUIPE DE SŒURS CONTEMPLATIVES, « Les instituts voués intégralement à la contemplation »…, p. 206). Avec à-propos, Bernard Besret rappelle, en ce sens, que le « devoir fondamental d'apostolat se remplit tout d'abord par le témoignage d'une vie chrétienne exemplaire. Il pourra ensuite s'accomplir dans une intense vie de prière missionnaire et apostolique (que l'on pense au mouvement de l'apostolat de la prière, et à sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, proclamée patronne des Missions) » (Bernard BESRET, « Le problème des fins… », p. 34).

5.2 L'ÉTAT RELIGIEUX, EN SOI, N'EST PAS UNE FONCTION PASTORALE OU MINISTÉRIELLE

La vie religieuse, affirme le Concile, est « utile [*utilem*] à la charge pastorale de l'Église » (*PC* 10a), elle joue un « rôle nécessaire [*necessarium munus*] » (*PC* 1d), elle apporte une « aide précieuse et absolument nécessaire [*pretiosa omninoque necessaria auxilia*] à l'activité missionnaire » (*AG* 18a), « les religieux et les religieuses remplissent, par leur prière, ou par leur dévouement actif, une tâche indispensable [*indispensabile praestant officium*] » (*AG* 15i), ils répondent à de nombreux « besoins de l'Église [*Ecclesiae necessitatibus*] » (*PC* 24a) et, « étant donné les besoins urgents des âmes [*urgentibus animarum necessitatibus*] […] ils peuvent en particulier être appelés par les évêques à apporter leurs concours aux divers ministères pastoraux » (*CD* 35, 1b). Si l'on ne peut douter de la véracité ou de la justesse de ces propos conciliaires, lesquels sont corroborés par les faits de l'histoire, il n'en demeure pas moins qu'ils comportent un risque. Celui de réduire l'état religieux à une fonction pastorale ou ministérielle. Ce qu'il n'est pas en première instance.

À ce propos, nous souhaitons mettre en relief trois aspects ressortissant des textes conciliaires ainsi que des commentaires et propos afférents. Premièrement, ainsi que le titre de cette section l'indique déjà, l'état religieux, en soi, n'est pas une fonction pastorale ou ministérielle (5.2.1). Deuxièmement, la vie religieuse se situe d'abord du côté de la présence et du témoignage et, à ce titre, elle comporte une note d'essentielle gratuité (5.2.2). Troisièmement, la vie religieuse constitue le cadre vital dans lequel les religieux, clercs et laïques, exercent l'apostolat qui est le leur (5.2.3).

5.2.1 L'état religieux, en soi, n'est pas une fonction pastorale ou ministérielle

En effet, même s'il est vrai, comme le dit Congar, que les religieux représentent une « immense réserve d'énergies[345] », ou encore un « réservoir de forces[346] », au service de

[345] Yves M.-J. CONGAR, « Avertissement », dans Jean-Marie Roger TILLARD et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse*…, p. 13.

l'activité missionnaire de l'Église, il serait théologiquement erroné, comme le souligne Tillard, de faire de l'exercice des fonctions pastorales ou ministérielles, assumées *de facto* par les religieux, « la ligne formelle qui justifie l'apparition dans l'Église de la vie religieuse. Il faut même, précise-t-il, réagir contre ce que nous appelons la conception "utilitariste" de la vie religieuse, conception qui dort dans le subconscient de beaucoup de membres de la hiérarchie et que certains religieux contribuent eux-mêmes à répandre et dont ils sont les premiers responsables[347] ». « Le religieux, affirme toujours Tillard, ne fait pas profession dans le seul but […] de se rendre plus disponible pour des besognes d'Église[348] ».

Cette ligne théologique, qui concerne l'apostolat des religieux de manière générale[349], constitue, de manière plus spécifique, une ligne de démarcation en regard des vocations essentiellement ministérielles dans l'Église. La vie religieuse, écrit Congar, « se situe, de soi, dans une autre ligne que celle des ministères institués auxquels incombe le service des moyens de grâce remis au peuple de la Nouvelle Alliance. […] De soi, la vie religieuse se situe dans la suite, non d'un ministère, mais du baptême, lequel engage à prendre place dans la diaconie de l'Église, qui prolonge celle du saint Serviteur de Dieu[350] ». Tillard, de son côté, s'inscrit dans cette même veine. Pour caractériser la vie religieuse « à large trait par rapport à la vocation au ministère, disons qu'elle est formellement non pour l'exercice d'une fonction, mais pour l'expression de la vie baptismale et eucharistique; qu'elle n'a pas

---

346 Yves CONGAR, « La vie religieuse vue dans l'Église selon Vatican II »…, p. 79.

347 Jean-Marie Roger TILLARD, « Nécessité du prêtre et du religieux dans l'Église », dans Denise BERTRAND *et al*., *La vocation religieuse et sacerdotale*, Paris, Cerf, coll. « Problèmes de vie religieuse », nº 28, 1969, p. 81.

348 Jean-Marie Roger TILLARD, « Les grandes lois de la rénovation… », p. 113.

349 Michel Dortel-Claudot écrit : « L'origine de la vie religieuse apostolique n'est ni sociale, ni utilitaire, mais mystique ; elle n'est pas morale, mais théologale » (Michel DORTEL-CLAUDOT, *La vie religieuse apostolique. [Cours donné à Paris au Centre Sèvres, en mars 1979 et repris sous forme de Sessions : Annecy – juin 1979 ; Saint-Jacut-sur-Mer – juin 1979]*, publié par le Département des publications de la Conférence religieuse canadienne, Ottawa, 1981, p. 31). Ailleurs, dans cette même ligne, Dortel-Claudot ajoute que « l'expérience fondatrice de la vie religieuse apostolique est avant tout une expérience de Dieu » (Michel DORTEL-CLAUDOT, *Vie religieuse et perspectives missionnaires*, Session nationale des vicaires épiscopaux pour les instituts de religieux et de religieuses, 1983, p. 50-51, cité dans Christiane HOURTICQ, *Les religieuses… tout simplement*, Paris, Éd. de l'Atelier / Éd. Ouvrières, 1996, p. 27).

350 Yves CONGAR, « La vie religieuse vue dans l'Église selon Vatican II »…, p. 65 et 80.

pour but premier et essentiel d'assurer dans le Peuple de Dieu la distribution de la grâce, mais de permettre à ceux qui possèdent celle-ci de lui faire porter son fruit maximal[351] ».

Nous retrouvons un indice de ces distinctions entre autres dans *AG* 15i où il est affirmé, d'une part, que « pour la plantation de l'Église et le développement de la communauté chrétienne, sont nécessaires des ministères divers [*varia ministeria*], qui, suscités par l'appel divin du sein même de l'assemblée des fidèles, doivent être encouragés et soutenus par tous avec un soin empressé : parmi eux, il y a les fonctions [*munera*] des prêtres, des diacres et des catéchistes, et l'action catholique ». D'autre part, en regard des vocations proprement ministérielles ou pastorales dans l'Église, le Concile situe distinctement, mais toujours de manière complémentaire, l'activité des religieux : « De même [*Item*] les religieux et les religieuses remplissent, par leur prière, ou par leur dévouement actif, une tâche indispensable pour enraciner dans les cœurs le règne du Christ, l'y fortifier et l'étendre plus au loin ».

5.2.2 La vie religieuse se situe d'abord du côté de la présence et du témoignage et, à ce titre, elle comporte une note d'essentielle gratuité

Une lecture attentive des textes conciliaires laisse voir – fût-ce en filigrane et sous forme de tension[352] – que la vie religieuse se situe d'abord, ou primordialement, du côté de la

---

[351] Jean-Marie Roger TILLARD, « Nécessité du prêtre et du religieux… », p. 80. Noëlle Hausman affirme que la vie religieuse est « distincte par nature du ministère sacerdotal » (Noëlle HAUSMAN, « Vie consacrée »…, p. 1491). Giuseppe Versaldi, pour sa part, rapporte les propos fort justes de Hans Urs von Balthasar, à partir de l'édition italienne de l'ouvrage original (*Christlicher Stand*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1977, 431 p.), lui-même repris en français : « Il nous semble intéressant, écrit Versaldi, de rapporter la contribution de H. Urs von Balthasar [note 9 : H. Urs von Balthasar, *Gli stati di vita del cristiano* (Milano 1985)] au sujet de la différence entre l'état sacerdotal et l'état religieux (ou des conseils) […]. Selon von Balthasar, "le sacerdoce est d'abord et avant tout une fonction ecclésiale, un ministère objectif et, sur cette base, devient ensuite une forme de vie personnelle", tandis que "l'état des conseils est d'abord une forme de vie personnelle qui devient ensuite une forme de vie ecclésiale et, par la suite, analogue au ministère" [note 10 : H. Urs von Balthasar, *Gli stati di vita del cristiano*, 231-232) » (Giuseppe VERSALDI, « Le célibat sacerdotal du point de vue canonique et psychologique », dans René LATOURELLE (dir.), *Vatican II. Bilan et perspectives vingt-cinq ans après (1962-1987),* Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, coll. « Recherches - Nouvelle série », nº 17, t. 3, 1988, p. 152). *Cf.* Hans Urs VON BALTHASAR, *L'état de vie chrétien*…, p. 249. Le texte original se lit comme suit : « Das Priestertum ist primär eine kirchliche Funktion, ein objektives Amt und aufgrund dessen nachfolgend eine personale Lebensform. Der Rätestand is primär eine personale Lebensform, die nachfolgend zu einer kirchlichen und damit dem Amtlichen analogen, sachlich anonymen wird » (Hans Urs VON BALTHASAR, *Christlicher Stand*…, p. 216).

présence et du témoignage – ce que nous présenterons, plus loin, en terme de fonction signifiante de la vie religieuse dans l'Église et dans monde[353] – et, dans cette foulée, qu'elle peut ensuite être envisagée du point de vue de sa participation efficace (*PC* 2e) aux œuvres de l'apostolat. Il va sans dire que cette double composante ne connaît pas d'exclusivisme et que l'ordre de priorité ou de préséance établi ici est principalement théorique. Dans la réalité, les deux aspects se compénètrent et peuvent tendre à s'inverser. C'est ainsi que nous lisons, dans *AG* 18a, que la vie religieuse « non seulement [*non solum*] apporte une aide […] à l'activité missionnaire, mais par la consécration plus intime faite à Dieu dans l'Église, elle manifeste aussi [*quoque*] avec éclat et fait comprendre la nature intime de la vocation chrétienne ». Dans *CD* 33, le Concile affirme qu'incombe à tous les religieux « le devoir de collaborer de toutes leurs forces et avec zèle à l'édification et à la croissance de tout le Corps mystique du Christ et au bien des Églises particulières » (33a). Par la suite, et nous remarquerons l'ordre adopté ainsi que la présence de certains mots clefs, il est dit qu'ils « sont tenus de poursuivre ces fins d'abord par la prière, les œuvres de pénitence et l'exemple de leur propre vie. Mais [*At*], […] que les religieux s'adonnent aussi [*quoque*] largement aux œuvres extérieures d'apostolat » (33b). Deux autres passages, *LG* 46c et *PC* 1b, ayant en commun l'adoption de la symbolique nuptiale, présentent ce double aspect caractérisant l'état religieux. Dans le premier cas, le Concile « approuve et loue » les religieux en ce qu'ils « apportent à l'Épouse du Christ la parure [*condecorant*] d'une constante et humble fidélité à leur consécration, et à tous les hommes leurs services [*servitia*] aussi généreux que divers ». Dans le second cas, le Concile souligne l'existence d'une « admirable variété de communautés religieuses qui contribuèrent beaucoup à ce que

---

352 Tillard, commentant le paragraphe 2e de *Perfectae caritatis*, qui traite de la « suffisante information de la condition humaine à leur époque et des besoins de l'Église » que doivent posséder les religieux en vue de la rénovation adaptée de leur vie, note, avec une pointe critique, que ce passage demeure trop centré sur le rendement apostolique et qu'il vise uniquement ceci : « que les Instituts puissent plus efficacement aider les hommes ». « Il témoigne d'une conception encore trop pragmatique de la vie religieuse, que nous avons souvent dénoncée, et qui perce dans le Décret : voulant un texte *pragmatique* on a souvent songé unilatéralement à l'*efficacité* des religieux sans penser à l'*être même* des communautés qui pourtant remplit comme tel un rôle de premier plan au sein du Peuple de Dieu » (Jean-Marie Roger TILLARD, « Les grandes lois de la rénovation… », p. 113).

353 « Par ses vœux et la vie concrète qu'ils conditionnent, il [le religieux] cherche à exprimer, à révéler, à rendre plus vivement perceptible la fine pointe du mystère même de l'Église de Dieu. À l'intérieur de tout le Peuple de Dieu, la communauté religieuse représente ainsi un lieu privilégié où l'Église s'exprime à elle-même son être profond » (Jean-Marie Roger TILLARD, « Les grandes lois de la rénovation… », p. 113).

l'Église non seulement [*non solum*] fût apte à toute bonne œuvre […] et prête pour l'exercice de son ministère en vue de l'édification du Corps du Christ […], mais encore [*sed etiam*] apparût embellie [*decorata appareat*] des dons variés de ses enfants comme une épouse parée [*sicut sponsa ornata*] pour son époux […] ». Bref, si nous voulons situer de façon théologiquement juste le rapport particulier des religieux à l'endroit de l'activité apostolique de l'Église, il n'est pas à craindre de faire découler cette activité, d'abord et avant tout, de leur « union au Christ » par la « donation d'eux-mêmes » qui, de ce fait, enrichit « la vie de l'Église » et rend « plus fécond son apostolat » (*PC* 1c).

Cette forme de préséance du témoignage de la vie religieuse sur l'efficacité apostolique, de même que l'usage du langage imagé de la parure, dénote que la vie religieuse appartient, dans l'Église, au registre de l'essentielle gratuité, ce que sœur Minke, de la Communauté de Grandchamp, appelle la « gratuité féconde[354] » de la vie religieuse et que Bruno Secondin compare au « parfum de Béthanie », en se référant à la scène de l'onction de Béthanie (*Jn* 12, 3-7)[355]. Tillard, pour sa part, empreint de pensée patristique, affirme que la vie religieuse, et notamment le célibat, « relève cette fine fleur de la vie évangélique qu'est le registre du gratuit[356] ». Dans cette foulée, le dominicain affirme encore que l'option de la vie religieuse relève de l'« enthousiasme évangélique[357] ». C'est un état dans lequel le

---

354 Sœur Minke [DE VRIES], *Vers une gratuité féconde. L'expérience œcuménique de Grandchamp*, Paris, Parole et Silence, 2009, 234 p.

355 Bruno SECONDIN, *Le parfum de Béthanie. L'exhortation postsynodale sur la vie consacrée*, Bruxelles, Éd. Lessius, coll. « La part-Dieu », nº 1, 1998, 215 p. L'auteur commente l'exhortation apostolique *Vita consecrata* qui fait suite à la neuvième Assemblée ordinaire du synode des évêques sur la vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde, tenue en 1994. En préface au volume, le cardinal Godfried Danneels écrit : « "À quoi peut bien servir la vie consacrée ?" s'est-on demandé durant le synode romain […]. Toutes les préparations antérieures, les multiples réunions de l'assemblée synodale, les nombreux travaux qui l'ont suivi aboutissent dans l'exhortation pontificale du 25 mars 1996 à cette simple réponse : la vie consacrée ne sert à rien, si ce n'est à aimer le Christ qui s'est donné pour rien. Nous voici bien dans un autre registre que celui de l'utilité, des services rendus, voire des ministères » (p. 5). Secondin, pour sa part, en référence à *VC* 104 et titre, 105 et 90, identifie comme notion clef pour comprendre la nature première de la vie consacrée, celle de « surabondance de gratuité » (p. 73) : « Le parfum précieux versé comme pur acte d'amour, et donc en dehors de toute considération utilitaire, est signe d'une surabondance de gratuité, qui s'exprime dans une vie dépensée pour aimer et pour servir le Seigneur, pour se consacrer à sa personne et à son Corps mystique » (*VC* 104). Noëlle Hausman s'inscrit dans la même ligne en affirmant que la vie religieuse est tout à la fois « inutile et précieuse » ou qu'elle est à l'image du parfum de Béthanie, « précieux par sa gratuité » (Noëlle HAUSMAN, *Où va la vie consacrée ?...*, p. 68-69).

356 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 112 et 418-419.

357 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 209.

fidèle entre par « plaisir[358] ». Ainsi, écrit-il, la vie religieuse ne se présente pas à la conscience ecclésiale

> sous le jour de son utilité, de son apport immédiat, voire de son rôle dans ce que l'on a appelé la constitution de "corps apostoliques spécialisés". Nous ne disons pas, poursuit-il, que pour elle cette fonction serait accidentelle et n'appartiendrait pas au noyau du projet religieux. Nous disons simplement que spontanément le Peuple de Dieu n'est pas porté à y voir l'élément pivot lui permettant de caractériser l'intention fondamentale de la vie religieuse. Pour essentiel qu'il soit, cet élément dépend d'un autre. Il semble en effet que, pour la majorité des chrétiens au fait des réalités ecclésiales, la note centrale donnant son sens à la vie religieuse soit à chercher dans une référence typique à Dieu, un "à cause de Dieu" spécial. […] Pour eux, la vie religieuse tient sa consistance et sa couleur propre d'un vouloir être *à* Dieu et *pour* Dieu, qu'une existence structurée en conséquence permet d'actualiser. […] La même perception éclaire également la façon dont on comprend la motivation première de l'activité apostolique, caritative, sociale des religieux. On la lit dans la lumière de cette référence primordiale de la personne au Dieu révélé en Jésus-Christ[359].

Ces affirmations, qui demeurent extraconciliaires, offrent néanmoins une clef de lecture pour interpréter avec nuance les propos du Concile. Ceux-ci tiennent en joue, dans un équilibre en tension, les deux aspects que nous avons présentés jusqu'ici comme inhérents à l'état religieux : d'une part, son apostolicité foncière et l'apport effectif des religieux à l'apostolat de l'Église, et d'autre part, la gratuité ou la non-utilité de base qui définit essentiellement la vie religieuse. Dans cette dernière optique, nous ne soulignerons jamais assez le théocentrisme ou le christocentrisme du projet des religieux, ce que le Concile exprime diversement en affirmant, par exemple, que le religieux « est livré entièrement à Dieu, qu'il aime par-dessus tout » (*LG* 44a), que les religieux « ne vivent que pour Dieu seul » (*PC* 5a), qu'ils « ne cherchent avant tout que Dieu seul » (*PC* 5e), qu'ils « cherchent Dieu et l'aiment avant tout, lui qui nous a aimés le premier (cf 1 Jn 4, 10) » (*PC* 6a), etc. La vie contemplative ou monastique, avec l'apostolicité qu'on lui reconnaît, demeure, de ce point de vue, une référence matricielle[360], archétypale ou exemplaire pour l'ensemble de la vie religieuse.

---

358 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 62 et 68.

359 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 68.

360 *Cf.* Jean-Claude GUY, *Histoire de la vie religieuse*…, p. 16.

5.2.3 La vie religieuse constitue le cadre vital dans lequel les religieux, clercs et laïques, exercent l'apostolat qui est le leur

Pour clore, avec Gérard Philips nous pouvons dire que « l'état religieux n'est en dernier ressort qu'une forme de vie strictement encadrée, dans laquelle la vie chrétienne est vécue totalement[361] ». Le Concile, en ce sens, opère une distinction primordiale entre les fonctions ou les charges, et les conditions ou modes de vie, dont relève, en particulier, l'état religieux. Nous le trouvons affirmé dans *LG* 13c :

> […] le Peuple de Dieu ne se constitue pas seulement par le rassemblement des peuples divers, mais jusqu'en lui-même, il se construit dans la variété des fonctions [ou des ordres (Winling)] [*ordinibus*]. En effet, entre ses membres règne une diversité qui est, soit celle des charges [*officia*], certains exerçant le ministère sacré pour le bien de leurs frères, soit celle de la condition et du mode de vie [*conditionem et vitae ordinationem*], beaucoup étant, de par l'état religieux [*statut religioso*] qui leur fait poursuivre la sainteté par une voie plus étroite, un exemple stimulant pour leurs frères. *Cf. PC* 7c ; *LG* 4a. g.

Toujours à propos de l'état religieux, d'autres passages conciliaires rangent ce dernier parmi les « forme(s) de vie [*vivendi formas* / *formae vitae* / *formam vitae*] » (*LG* 43a; *PC* 9b), le qualifiant aussi de « mode de vie [*modo vivendi*] (Winling) » (*LG* 43a), de « forme particulière de vie [*peculiari* (…) *vitae forma*] » (*LG* 45b), ou encore de « genre de vie [*ratio vivendi* / *rationem vivendi*] » (*PC* 7b, 9b) et notamment de « genre de vie [*genus vitae*] chaste, pauvre et obéissant » (*PC* 25). Ces distinctions et ces qualifications indiquent que l'état religieux constitue le cadre dans lequel les religieux, clercs et laïques, vivent et exercent l'apostolat qui est le leur, au nom de leur baptême pour les premiers (religieux laïques), puis en vertu du baptême et du sacrement de l'Ordre pour les seconds (religieux clercs)[362].

---

361 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 127.

362 *Cf.* Gérard HUYGHE, « Les rapports entre les évêques et les religieux », dans Guilherme BARAÚNA et Yves M.-J. CONGAR (dir.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », n^o 51c, tome III, 1966, p. 1182-1183.

5.3 L'APOSTOLAT DES RELIGIEUX EST UNE MISE EN ŒUVRE PARTICIPÉE DE L'ACTIVITÉ MISSIONNAIRE DE L'ÉGLISE

Ce qui a été avancé jusqu'à présent montre le caractère essentiellement ecclésial, non seulement de l'état religieux, mais aussi, dans cette foulée, de tout apostolat exercé par les religieux. Cet apostolat, révèlent les textes conciliaires, constitue, en dernier ressort, une mise en œuvre participée de l'unique activité missionnaire de l'Église (5.3.3). Avant de parler de cet aspect, nous devons, au préalable, rappeler deux autres aspects qui conduisent à celui que nous venons d'énoncer. D'une part, la nature intrinsèquement ecclésiale de l'état religieux implique une action apostolique correspondante (5.3.1). D'autre part, le Concile appelle les religieux à une insertion effective de leur apostolat dans la vie et dans l'activité missionnaire de l'Église (5.3.2).

5.3.1 La nature intrinsèquement ecclésiale de l'état religieux implique une action apostolique correspondante

La nature intrinsèquement ecclésiale de l'état religieux écarte, en principe, le danger de voir les religieux et leurs instituts s'ériger en chapelle et ainsi constituer une forme de monade, coupée de l'Église et évoluant indépendamment de celle-ci. L'image de l'Église comme Corps mystique du Christ (*LG* 7), dont les religieux constituent une cellule vivante, sert d'assise à cet enseignement ecclésiologique, et elle sera d'ailleurs fréquemment reprise à leur propos (*cf*. *LG* 43a, 45a; *PC* 1b, 14b; *CD* 33a). Ce même principe d'ecclésialité s'applique à l'apostolat des religieux. Bien que les religieux puissent édifier « leurs œuvres spécifiques [ou propres (Winling)] [*opera propria*] » (*PC* 20a) et exercer, individuellement ou collectivement, une grande diversité d'« activités apostoliques [*actionum apostolicarum*] » (*CD* 35, 5), celles-ci ne doivent jamais se concevoir, ni s'exercer, de manière autarcique. Ils sont appelés à réaliser « leur mission [ou fonction (Winling)] dans l'Église [*muneri suo in Ecclesiae*] » (*PC* 25).

5.3.2 Le Concile appelle les religieux à une insertion effective de leur apostolat dans la vie et dans l'activité missionnaire de l'Église

Jean-Marie Roger Tillard, commentant le troisième principe de la rénovation adaptée de la vie religieuse, qui dit que « [t]out institut doit participer à la vie de l'Église et, tenant compte de son caractère propre, faire siennes et favoriser de tout son pouvoir ses initiatives et ses projets » (*PC* 2d), écrit :

> Les Instituts doivent participer à la vie de l'Église. Dans sa formulation littérale, le texte du Décret entend affirmer ceci : les Instituts religieux doivent se considérer non seulement *dans* l'Église mais aussi *de* l'Église et entrer de façon active, avec toutes leurs forces vives, dans l'activité de celle-ci, selon la ligne de leur vocation propre. Car les communautés religieuses ne sont pas des nodules, des petites cellules d'initiés coupées de la « masse des fidèles », pouvant se permettre de mener leur propre destin sans se soucier de l'ensemble du Peuple de Dieu, de se pelotonner sur elles-mêmes dans l'assimilation de leur propre richesse. Leur vie n'est rien d'autre que la vie de l'Église entière passant en elles pour y trouver une modalité typique d'expression[363].

Les religieux, au cœur même de leur vie liturgique et de leur participation à la vie sacramentelle de l'Église – nommément à l'Eucharistie –, deux sources primordiales du dynamisme apostolique, sont invités à prier « selon l'esprit de l'Église [*ad mentem Ecclesiae*] » (*PC* 6b), et le Concile souhaite, de plus, « qu'ils vivent et pensent toujours plus avec l'Église et se consacrent totalement à sa mission[364] » (*PC* 6c). Ainsi, les activités apostoliques exercées par les religieux, au nom même de leur profession religieuse et de leur état, sont mises au « service [*servitio*] » de l'Église (*PC* 5b; *cf. PC* 14a)[365] et de la

---

363 Jean-Marie Roger TILLARD, « Les grandes lois de la rénovation… », p. 111-112.

364 Dans l'édition typique : « […] magis magisque vivant et sentiant cum Ecclesia eiusque missioni totaliter se devoveant » (*PC* 6c).

365 Sur cette notion de « service », traduisant, en fait, une tension entre l'apostolat spécifique des religieux et leur intégration dans l'ensemble de l'activité missionnaire de l'Église, Tillard écrit : « On a l'impression, à lire attentivement le Décret [*PC* 5, 16, 14] d'un seul trait, qu'en dépit de certaines notations, la relation des religieux à l'Église est envisagée surtout dans cette ligne du service : les Instituts représentent un amas considérable d'énergies apostoliques qui ne doit pas refuser d'entrer dans le dynamisme de l'Église entière et on semble craindre un certain détournement de ces forces au profit d'intérêts trop particuliers. Certes le péril existe. Les communautés cèdent parfois à la tentation d'une fermeture sur elles-mêmes qui tourne vite au contre-témoignage évangélique. Notons toutefois que, d'autre part, l'autorité hiérarchique ne s'efforce pas toujours de les intégrer au vif de l'effort pastoral et les considère trop souvent comme "à part". D'où une tension qu'il faut à tout prix chercher à résorber et sur laquelle le

réalisation de sa « mission salutaire [*missioni salvificae*] » (*LG* 43b). Le Concile érige même en « devoir [*officium*] » (*LG* 44b; *cf. LG* 46a; *PC* 2d, 25; *AG* 18c), pour tous les religieux, contemplatifs comme actifs, d'être attentifs et de pourvoir, « chacun selon ses forces et selon la forme propre de sa vocation » (*LG* 44b), aux « besoins de l'Église [*Ecclesiae necessitatibus*] » (*PC* 2e, 24a), aux « besoins de l'apostolat [*apostolatus necessitatibus*] » (*CD* 34b) ou encore aux « besoins urgents des âmes [*urgentibus animarum necessitatibus*] » (*CD* 35, 1b). L'Église, de son côté, « profite [*opes augent*] (Theobald, Camelot) » (*LG* 43a) de la présence et du travail des religieux, lesquels contribuent de la sorte « au bien de tout le Corps du Christ [*ad bonum totius Corporis Christi*] » (*LG* 43a; *cf. LG* 44b, 45a; *PC* 1c, 6a, 9b, 14b.c; *CD* 33a, 34b).

5.3.3 L'apostolat des religieux constitue, en dernier ressort, une mise en œuvre participée de l'unique activité missionnaire de l'Église

Sur la base du principe fondamental de l'ecclésialité de l'apostolat des religieux, puis de son insertion effective dans la vie et dans l'activité missionnaire de l'Église, l'analyse des textes conciliaires conduit à mettre en relief un aspect fondamental relatif à l'apostolat des religieux : celui-ci constitue, en dernier ressort, une mise en œuvre participée de l'unique « charge pastorale de l'Église [*muneri pastorale Ecclesiae*] » (*PC* 10a) ou de l'unique « activité missionnaire [*activitati missionali*] » (*AG* 18b) de celle-ci. En d'autres termes, c'est l'Église, et non les religieux considérés isolément, qui « reçoit mission [*missionem*] d'annoncer le royaume du Christ et de Dieu et de l'instaurer dans toutes les nations » (*LG* 5b). Le mandat apostolique des religieux passe donc nécessairement par la filiation ecclésiale et il peut, à ce titre seulement, se rattacher au Christ. Cet aspect est manifeste dans l'enseignement du Concile. Nous le retrouvons explicitement dans *PC* 8b, qui affirme, au sujet des instituts voués aux diverses œuvres d'apostolat, que l'action apostolique et bienfaisante appartient à la nature même de leur vie religieuse, et que cette action constitue

---

Décret est vraiment par trop timide » (Jean-Marie Roger TILLARD, « Les grandes lois de la rénovation… », p. 112-113). Plus loin, Tillard explique que le service de Dieu et le service de l'Église vont de paire, sur la double base du baptême et de la profession religieuse : « Il [le religieux] ne peut donc pas se vouer intégralement au "service de Dieu" sans se vouer "au service de l'Église" » (p. 137).

« comme un saint ministère et une œuvre spécifique de charité à eux confiés par l'Église pour être exercée en son nom[366] ». Pour le reste, une lecture attentive des textes conciliaires laisse voir que le principal acteur de l'action missionnaire est l'Église elle-même, dans la multiplicité de ses composantes. C'est l'Église qui, récurremment, est le sujet de l'activité missionnaire réalisée par les religieux : « Les religieux doivent tendre de tout leur effort à ce que, par eux [*ut per ipsos*], l'Église [*Ecclesia*] manifeste le Christ aux fidèles comme aux infidèles […] » (*LG* 46a); « À partir de là se développa providentiellement une admirable variété de communautés religieuses qui contribuèrent beaucoup à ce que l'Église [*ut Ecclesia*] […] fût apte à toute bonne œuvre […] et prête pour l'exercice de son ministère [*ministerii*] en vue de l'édification du Corps du Christ […] » (*PC* 1b); « C'est pourquoi, plus fervente est leur union au Christ par cette donation d'eux-mêmes […], plus riche devient la vie de l'Église et plus fécond son apostolat [*apostolatus eius*] » (*PC* 1c); « Tout institut doit participer à la vie de l'Église et […] faire siennes et favoriser de tout son pouvoir ses initiatives et ses projets [*eiusque incoepta et proposita*] » (*PC* 2d); « Dans les jeunes Églises, les diverses formes de vie religieuse doivent être cultivées avec soin, afin de montrer les divers aspects de la mission du Christ et de la vie de l'Église [*missionis Christi et vitae Ecclesiae*] […] » (*AG* 18c).

5.4 L'APOSTOLAT DES RELIGIEUX S'INSÈRE DANS L'ACTIVITÉ MISSIONNAIRE DE L'ÉGLISE UNIVERSELLE ET DES ÉGLISES PARTICULIÈRES OU LOCALES SOUS LA CONDUITE CONCERTÉE DE LA HIÉRARCHIE ECCLÉSIASTIQUE

Ayant pour toile de fond l'esprit de communion ecclésiale, la complémentarité des fonctions au service de l'édification du Corps ecclésial et de la mise en œuvre de l'unique agir missionnaire de l'Église, l'apostolat des religieux est appelé à s'insérer, concrètement, dans l'activité missionnaire de l'Église universelle et des Églises particulières ou locales[367],

---

366 Dans l'édition typique : « […] utpote sanctum ministerium et opus caritatis proprium ab Ecclesia ipsis commissum eiusque nomine exercendum » (*PC* 8c).

367 « Dans les textes de Vatican II, écrit Hervé Legrand, "Église particulière" et "Église locale" désignent aussi bien un diocèse ou un regroupement de diocèses qu'une Église particulière quant à son rite ou à son contexte culturel » (Hervé LEGRAND, « Particulière (Église) », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007,

sous la conduite concertée de la hiérarchie ecclésiastique. Voilà résumé, en une phrase, le quatrième trait distinctif de la fonction des religieux dans l'activité missionnaire de l'Église. Nous devons, sur ce plan, apporter quelques spécifications à l'égard des deux niveaux de l'action apostolique des religieux et de la fonction de la hiérarchie s'y rapportant. Dans un premier temps, nous situerons l'apostolat des religieux dans l'axe de l'Église universelle (5.4.1). Dans un second temps, nous évoquerons la source de tension et de discorde que cela représente (5.4.2). Dans un troisième temps, il sera question de l'apostolat des religieux dans l'axe des Églises particulières ou locales (5.4.3). Dans un dernier temps, nous parlerons des instances canoniques au service du dialogue et de la concertation pastorale entre la hiérarchie et les religieux (5.4.4).

5.4.1 L'apostolat des religieux dans l'axe de l'Église universelle

Commençons par l'apostolat des religieux dans l'activité missionnaire de l'Église universelle. L'Église, une et catholique, est appelée par le Seigneur à réaliser l'œuvre missionnaire dont il lui a donné charge (*cf. AG* 1-9). La vocation des religieux au sein de l'Église relève de ce même appel et appartient à ce même registre. C'est en ce sens, dans un premier temps, que Tillard parle de la « disponibilité universelle[368] » des religieux au service de l'Église entière. Il vise, par cela, la catholicité de l'Église et le « service de la communion des églises[369] ». Dans le cadre du Concile, cette disponibilité des religieux touche à leur utilité au sein de l'Église universelle (*PC* 20a), en particulier à leur rôle dans les missions *ad extra* (*AG* 40), mais elle renvoie aussi à un principe canonique, dont Tillard vise à montrer la « racine théologique[370] » : l'exemption[371]. Cette notion, qui est reprise en

---

p. 1032). Par ailleurs, l'auteur note que l'expression « Église particulière » prédomine dans les textes de Vatican II pour désigner le diocèse (p. 1032). Sur la sémantique et les options théologiques qui se rattachent à l'une et l'autre notions, nous verrons l'article de Gilles ROUTHIER, « "Église locale" ou "Église particulière" : querelle sémantique ou option théologique ? », *Studia canonica*, vol. 25, n° 2, 1991, p. 277-334.

368 Jean-Marie Roger TILLARD, « Relations entre hiérarchie… », p. 190 et 193-196.

369 Jean-Marie Roger TILLARD, « Relations entre hiérarchie… », p. 194.

370 Jean-Marie Roger TILLARD, « Relations entre hiérarchie… », p. 194.

371 Sur cette notion, nous verrons : Émile JOMBART, « Exemption (Droit canon) », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 4, 1956, col. 900-903 ; André BRIDE, « Exemption (Privilège de l') », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier,*

plusieurs lieux dans les textes du Concile, se voit notamment définie dans *LG* 45b où il est écrit : « […] pour qu'il soit mieux pourvu aux nécessités du troupeau du Seigneur dans son ensemble [*totius*], le Souverain Pontife peut, en raison du primat qui est le sien sur l'Église universelle [*universam Ecclesiam*], et en considération de l'intérêt commun, soustraire [*eximi*] [ou exempter (Winling)] tout institut de perfection et chacun de ses sujets à la juridiction de l'Ordinaire du lieu et se le subordonner à soi seul »[372]. Comme le précise Tillard, le but formel de l'exemption « n'est pas de soustraire les religieux à l'autorité de l'évêque local […]. Il est de rendre possible cette disponibilité au service de la catholicité, et de faire de l'institution religieuse comme telle un instrument privilégié pour l'exercice de la *communion des églises*[373] ». Ce qui prime, donc, c'est l'intérêt commun ou universel de l'Église : « L'exemption, peut-on encore lire dans *CD* 35, 3a, permet […] au Souverain Pontife de disposer des religieux pour le bien de l'Église universelle et à une autre autorité compétente d'en disposer pour le bien des Églises de sa propre juridiction ».

5.4.2 Une source de tension et de discorde

Cela dit, cette disposition à servir l'Église universelle et la notion d'exemption qui s'y rapporte peuvent être « source de bien des équivoques[374] » et donner lieu à diverses tensions au regard des rapports entre les évêques et les religieux. C'est précisément ce que rapporte Gérard Huyghe, en relatant certains propos tenus lors des discussions conciliaires entourant le schéma *de Religiosis*. D'un côté, certaines interventions « un peu trop épiscopalistes » parurent menacer l'autonomie relative des religieux; de l'autre côté, la défense excessive de l'autonomie des religieux put constituer, aux yeux de certains, une menace pour l'unité de

---

aujourd'hui, demain, Paris, Letouzey et Ané, t. 4, 1956, col. 904-905 [Article mis à jour dans Gérard MATHON, *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Tables. Compléments et mises à jour*, Paris, Letouzey et Ané, 2005, fascicule 76-77, col. 756] ; Julio GARCÍA MARTÍN, « Religioni esenti », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline, vol. VII, 1983, col. 1654-1660.

372 Le canon 591 du *CIC*/1983 reprend substantiellement le contenu de *LG* 45 ainsi que de *CD* 35, 3 et 4.

373 Jean-Marie Roger TILLARD, « Relations entre hiérarchie… », p. 194.

374 Jean-Marie Roger TILLARD, « Relations entre hiérarchie… », p. 194.

l'Église, aboutissant « à une sorte de schisme de fait »[375]. Bref, il parut nécessaire au Concile de trouver un point d'équilibre, ecclésiologique d'abord et pratique ensuite, entre l'activité apostolique des religieux au service de l'Église universelle et l'insertion de cette activité dans les Églises particulières ou locales. De ce double point de vue, écrit Gérard Philips, qui, lui aussi, relate les tensions rapportées par Huyghe, « le facteur qui exerce l'influence décisive est sans nul doute l'esprit de *communion* ecclésiale, qui heureusement gagne du terrain sur la dispersion et le gaspillage des forces, pour ne pas parler des vaines querelles[376] ».

5.4.3 L'apostolat des religieux dans l'axe des Églises particulières ou locales

Les points d'équilibre ecclésiologique et pratique auxquels nous venons de faire référence, se voient immédiatement introduits dans la suite du passage conciliaire rapporté plus haut. En effet, le second paragraphe de *LG* 45 poursuit : « Quant aux membres des instituts, ils doivent, dans l'accomplissement de leurs devoirs envers l'Église selon leur forme particulière de vie, observer à l'égard des évêques, selon les lois canoniques, la révérence et l'obéissance qui leur sont dues à cause de leur autorité pastorale sur les Églises particulières [*Eclesiis particularibus*] et à cause, dans le travail apostolique [*in labore apostolico*], de la nécessité de l'unité et de la concorde ».

Cet enseignement du Concile trouve un point d'appui sur l'un des principes fondamentaux de l'ecclésiologie catholique, à savoir que « les évêques sont, chacun pour sa part, le principe et le fondement de l'unité dans leurs Églises particulières [*Ecclesiis particularibus*] », et que « celles-ci sont formées à l'image de l'Église universelle [*Ecclesiae universalis*], c'est en elles et par elles qu'existe l'Église catholique une et

---

375 Gérard HUYGHE, « Les rapports entre les évêques et les religieux »…, p. 1182-183. Elio Gambari note à ce sujet : « L'origine divine et spécialement la nature charismatique a été trop exaltée par quelques-uns, comme s'ils voulaient en faire une forme de vie qui non seulement ne viendrait pas de la Hiérarchie, mais échapperait à son action. Nous trouvons dans le Concile la réponse à cette fausse vision de la vie religieuse. […] Le charisme propre de la vie religieuse ne la soustrait pas à l'action de la Hiérarchie ; il suppose au contraire une intervention très attentive de la Hiérarchie : intervention étendue, constante, pénétrant dans la vie religieuse » (Elio GAMBARI, « Principes évangéliques et théologiques de la vie religieuse »…, p. 17).

376 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 145.

unique » (*LG* 23a). « D'ailleurs, est-il affirmé plus loin, il est bien établi que, gouvernant leur propre Église comme une portion de l'Église universelle [*Ecclesiae universalis*], ils [les évêques] contribuent efficacement au bien de tout le Corps mystique qui est aussi le Corps des Églises » (*LG* 23b). Autrement dit, écrit Tillard, abordant la question de l'apostolat des religieux, « puisqu'il n'y a d'Église que dans la *koinônia* des églises », « [l]e service universel du Peuple de Dieu passe toujours, qu'on le veuille explicitement ou non, par le service de la communauté locale[377] ».

Sur ce plan, l'évêque, agissant « comme directeur et centre de l'unité dans l'apostolat diocésain [*apostolatu dioecesano*] », tous, « même les religieux exempts [*etiam religiosi exempti*], sont soumis à son autorité dans les diverses œuvres qui regardent l'exercice de l'apostolat sacré » (*AG* 30b; *cf. AG* 32a*; CD* 35, 3b et 4a). Plus encore, enseigne le Concile, « [à] tous les religieux […] incombe le devoir de collaborer de toutes leurs forces et avec zèle à l'édification et à la croissance de tout le Corps mystique du Christ et au bien des Églises particulières [*Ecclesiarum particularium*] » (*CD* 33a) ou des « diocèses » (*PC* 20a). Cela vaut, à un titre particulier, pour les « religieux prêtres [*Religiosi sacerdotes*] » en ce que, « à un certain titre [*quadam ratione*] [ou en un certain sens (Winling)], ils appartiennent vraiment au clergé du diocèse, en tant qu'ils participent au soin des âmes et aux œuvres d'apostolat sous l'autorité de l'évêque » (*CD* 34a)[378]. Il en est de même pour « [l]es autres membres d'instituts, hommes et femmes, qui appartiennent eux aussi à un titre particulier [*peculiari ratione*] [ou de façon particulière (Winling)] à la famille diocésaine »; ceux-ci « apportent également une aide précieuse à la hiérarchie sacrée [*sacrae Hierarchiae*] » (*CD* 34b; *cf. CD* 6b).

L'autorité pastorale des évêques étant reconnue et la collaboration des religieux étant présumée, les uns et les autres se voient attribuer des devoirs respectifs de même que

---

377 Jean-Marie Roger TILLARD, « Les grandes lois de la rénovation… », p. 112.

378 Tillard prend soin de noter qu'en adoptant l'expression « ad clerum dioecesis », et non « ad clerum dioecesanum », comme il fut proposé dans la première rédaction de ce passage, la nuance « permet de saisir que les religieux sont "du diocèse" bien qu'ils ne soient pas "prêtres diocésains" » (Jean-Marie Roger TILLARD, « Relations entre hiérarchie… », p. 199-200).

des « limites » corrélatives[379]. Aux religieux, il est demandé qu'ils « fassent toujours preuve d'une soumission et d'un respect religieux envers les évêques, en leur qualité de successeurs des apôtres », et ils sont également enjoints à « se prêter promptement et fidèlement aux requêtes et aux désirs des évêques leur demandant de prendre une part plus importante au ministère du salut des hommes » (*CD* 35, 1). La « limite » de leur action, quant à elle, réside dans le fidèle respect du « caractère de leur institut [*Instituti indole*] » (*CD* 35, 1a; *cf*. *CD* 35, 1b), lequel conditionne ou oriente leur action apostolique, à l'exclusion d'autres formes d'activités ne s'inscrivant pas dans la ligne de l'« esprit » qui leur est propre, « *spiritu religionis propriae* » (*CD* 35, 2). Les évêques, de leur côté, ont le droit, et même le devoir, de faire appel aux religieux (*CD* 35, 2). Ce droit est cependant assorti de deux formes de « limites ». La première concerne le « caractère propre [*indolis* (….) *propriae*] de chaque institut » (*CD* 33b), caractère que les évêques sont tenus de respecter à l'instar des religieux eux-mêmes. Autrement dit, en dépit des « besoins urgents des âmes » ou encore de la « pénurie du clergé diocésain », compte tenu du « caractère propre de chaque institut [*Instituti indole*] », les évêques ne peuvent s'autoriser à demander des services qui ne correspondent pas à ce caractère (*CD* 35, 1b). La seconde « limite » concerne la compréhension théorique et la mise en pratique concrète du principe d'exemption, terme que l'on peut ici entendre au sens strict, c'est-à-dire des instituts exempts, ou au sens large[380], c'est-à-dire des instituts, de droit diocésain ou pontifical, qui jouissent, à des degrés divers, d'une autonomie relative, surtout en ce qui a trait à la vie interne et au gouvernement des instituts. En effet, suivant *CD* 35, 3, l'exemption « regarde surtout la structure interne des instituts », domaine dans lequel les évêques ne sont habituellement pas appelés à s'immiscer[381]. Par contre, en ce qui regarde l'exercice de

---

379 C'est à Tillard que nous empruntons la notion de « limite », qu'il rattache à la nature charismatique de la vie religieuse et au caractère propre ou à la fin spécifique des instituts. En ce sens, il écrit : « La nature de la vie religieuse […] impose […] à l'engagement apostolique du religieux deux modalités essentielles qui le caractérisent à l'intérieur de l'engagement apostolique de l'Église universelle. Une modalité de *limite* s'articulant sur une modalité de *disponibilité universelle* » (Jean-Marie Roger TILLARD, « Relations entre hiérarchie… », p. 190). Sur la notion de limite, il affirme : « Lorsqu'il est question de relations hiérarchie-religieux dans l'action apostolique, le principe théologique du respect de la ligne d'action propre à chaque institut de par l'appel spécial de l'Esprit-Saint qui l'a fait surgir dans l'Église doit être scrupuleusement observé » (p. 193).

380 Jean-Marie Roger TILLARD, « Relations entre hiérarchie… », p. 193.

381 Sur la mise en pratique actuelle de l'exemption, nous verrons le canon 591 du *CIC*/1983 et son commentaire par Tomás RINCÓN, dans *Code de droit canonique. Bilingue et annoté…*, p. 545-546.

l'apostolat, encore une fois, « tous les religieux, exempts et non exempts, sont soumis au pouvoir des Ordinaires des lieux » (*CD* 35, 4a; *cf*. *AG* 30b, 32a). Sur ce point, Tillard est net : « Même exempts au sens strict, les religieux sont soumis de façon absolue à l'autorité hiérarchique (évêque local, conférence épiscopale) en tout ce qui regarde » l'exercice de l'apostolat et l'insertion des instituts dans la vie de l'Église locale[382].

5.4.4 Des instances canoniques au service du dialogue et de la concertation pastorale entre la hiérarchie et les religieux

L'esprit de communion ecclésiale, comme le disait Gérard Philips, devant caractériser et unir la hiérarchie ecclésiastique et les religieux ne peut uniquement reposer sur les bonnes dispositions, de part et d'autre, ni sur une simple mentalité conciliaire. Le dialogue et la concertation pastorale, à différents niveaux, doivent nécessairement se doter de moyens institutionnels pour parvenir aux fins voulues. C'est pourquoi le Concile a le souci d'inclure organiquement les religieux dans le fonctionnement pastoral des diocèses et, sur le plan national, de favoriser le dialogue entre les religieux et la hiérarchie par le biais d'instances canoniques appropriées.

Dans le premier cas, celui des diocèses, suivant les prescriptions contenues dans *PO* 7a – au sujet d'un conseil ou sénat de prêtres représentant le presbyterium –, dans *CD* 27e – à propos de la création d'un conseil pastoral particulier, présidé par l'évêque diocésain, auquel participent des clercs, des religieux et des laïques spécialement choisis –, ainsi que dans *AG* 30b – sur la constitution d'un conseil pastoral dans lequel les clercs, les religieux et les laïques auront leur part par l'intermédiaire de délégués choisis – les religieux (religieux clercs et religieux laïques) se voient attribuer un rôle, « au même titre que les

---

382 Jean-Marie Roger TILLARD, « Relations entre hiérarchie… », p. 183. Ici, outre les textes conciliaires, Tillard rapporte et commente les propos contenus dans le motu proprio *Ecclesiae Sanctae*, fixant les normes d'application des décrets *CD*, *PO*, *PC* et *AG*. Il s'intéresse, de façon particulière, aux normes qui touchent de quelque façon à la question de la relation hiérarchie-supérieurs majeurs ou religieux en général. *Cf*. PAUL VI, « Lettre apostolique Motu proprio "*Ecclesiae Sanctae*". L'application des décrets conciliaires sur la charge pastorale des évêques, les prêtres, la vie religieuse et les missions [6 août 1966] », *La Documentation catholique*, n° 1477, 4 septembre 1966, col. 1441-1470. En particulier : « II. – Règles pour l'application du décret "*Perfectae caritatis*" du II^e^ concile du Vatican », n^os^ 1-44, p. 1458-1466.

clercs et que certains laïcs, dans la mise en place de la pastorale de l'Église locale[383] ». Les différents organes diocésains visés font partie des « structures de collaboration », dont il est question dans *CD* 35, 5, réunissant les divers instituts religieux et le clergé diocésain.

Dans le second cas, qui regarde un territoire déterminé (*PC* 23a; *CD* 35, 5 et 6), une même nation ou une même région (*AG* 33a), le Concile fait appel à d'autres instances canoniques qui sont, elles aussi, mises au service du dialogue et de la concertation pastorale entre les évêques et les religieux, en plus de servir d'instance de coordination entre les instituts religieux eux-mêmes (*cf*. *AG* 33a; *PC* 23a). À ce niveau, les évêques sont représentés par les « conférences épiscopales [*Conferentiis episcopalibus*] » (*PC* 23a; *AG* 18c, 33a; *CD* 35, 5), tandis que les religieux le sont par le biais des « conférences de religieux [*Conferentiae Religiosorum*] » (*AG* 33a), des « unions de religieuses [*Uniones Religiosarum*] » (*AG* 33a), ou par ce qui est aussi nommé les « conférences [*conferentiis*] ou conseils [*consiliis*] de supérieurs majeurs [*Superiorum Maiorum*] érigés par le Saint Siège » (*PC* 23a; *cf*. *CD* 35, 5).

En somme, comme l'écrit Gérard Huyghe, en conclusion de son article :

> Les religieux sont indispensables à la vie de l'Église, non seulement de l'Église universelle mais aussi des Églises particulières. Leur fidélité à leur esprit originel et leur adaptation aux besoins d'aujourd'hui importent au plus haut point à l'évangélisation du monde. Le dialogue avec les évêques, surtout au niveau des Conférences nationales, est une condition essentielle à leur insertion dans l'effort que fait l'Église d'aujourd'hui pour devenir la conscience évangélique des peuples de la terre. Ce dialogue est postulé par l'esprit de Vatican II[384].

5.5 LES RELIGIEUX TÉMOIGNENT D'UNE CONTRIBUTION EFFECTIVE ET DIVERSIFIÉE À L'APOSTOLAT DE L'ÉGLISE DANS LA LIGNE DE LEUR CARACTÈRE PROPRE

L'analyse des textes conciliaires révèle un cinquième et dernier trait caractérisant la fonction des religieux dans l'activité missionnaire de l'Église : les religieux témoignent

---

383 Jean-Marie Roger TILLARD, « Relations entre hiérarchie… », p. 182.

384 Gérard HUYGHE, « Les rapports entre les évêques et les religieux »…, p. 1190.

d'une contribution effective et diversifiée à l'apostolat de l'Église dans la ligne de leur caractère propre. Plus précisément encore, leur apostolat est conçu comme un service tridimensionnel qui se déploie dans la diversité des fonctions suivant le caractère propre de chacun des instituts concernés. Nos remarques à ce propos peuvent se répartir en deux parties. La première regarde la triple dimension du service des religieux dans l'activité missionnaire de l'Église (5.5.1). La seconde a trait à la diversité de leurs fonctions en consonance avec le caractère propre imparti à chacun des instituts concernés (5.5.2).

5.5.1 La triple dimension du service des religieux dans l'activité missionnaire de l'Église

Pour commencer, il faut noter que l'apostolat des religieux est conçu comme un « service », ce qui, du reste, est dans la droite ligne de l'enseignement conciliaire sur l'Église, continuant « l'œuvre même du Christ, venu […] pour servir, non pour être servi » (*GS* 3b). Il ne s'agit pas d'un service platement utilitaire, au sens où les instituts représenteraient simplement un « amas considérable d'énergies apostoliques[385] », pour reprendre les termes de Tillard, mises au service du fonctionnement de l'Église et de l'œuvre de l'apostolat. Une telle vision est réductionniste et, surtout, manque de perspective ou de profondeur théologique. En effet, bien que les religieux se voient qualifiés, dans *PC* 23a et dans *AG* 30b, d'« ouvriers [*operarios / operariorum*] » de l'Évangile et, qu'à ce titre, ils collaborent au bien de l'Église sous la conduite concertée de la hiérarchie sacrée, cette qualification ne fait pas d'eux des employés ecclésiastiques. Les textes conciliaires, lus dans leur ensemble, montrent, au contraire, que le service de Dieu, le service de l'Église et le service du monde – constituant, ensemble, la triple dimension du service apostolique des religieux – découlent de l'identité baptismale, puis de la profession religieuse, qui caractérisent l'état des religieux. Ces deux composantes forment le socle théologique permettant d'étayer la notion de service. Cette base étant posée, voyons ce qui en découle sur le triple plan annoncé, à savoir le service de Dieu (5.5.1.1), les service de l'Église (5.5.1.2) et le service du monde (5.5.1.3).

---

385 Jean-Marie Roger TILLARD, « Les grandes lois de la rénovation… », p. 112.

5.5.1.1 LE SERVICE DE DIEU

L'apostolat des religieux est, en premier lieu, un service orienté vers Dieu. Le motif divin tient, à l'évidence, une place centrale dans le projet des religieux. C'est « à cause » du Christ et de son Évangile que des hommes et des femmes prennent le chemin de la vie religieuse. Ce n'est pas « pour » s'adonner à une besogne d'Église, comme dirait Tillard, qu'ils adoptent cette manière de vivre. Sans qu'il n'y ait d'exclusion mutuelle, il n'en demeure pas moins que le pivot de la vie religieuse est à situer dans la dimension première, d'où découle la dimension seconde. C'est dans cette ligne que nous pouvons comprendre l'enseignement de Vatican II qui, parlant des religieux en général, affirme, dans *LG* 44a, que « le fidèle du Christ » qui, « par les vœux (ou d'autres engagements sacrés assimilés aux vœux par leur nature même), […] s'oblige à la pratique des trois conseils évangéliques […] est livré entièrement à Dieu, qu'il aime par-dessus tout, et ainsi il est ordonné au service du Seigneur [*ad Dei servitium*] et à son honneur à un titre nouveau et particulier ». Dans cette foulée, le même paragraphe enseigne qu'en vertu de son baptême, qui « déjà l'avait fait mourir au péché et consacré à Dieu [*et Deo sacratus*] », puis, « par la profession faite dans l'Église des conseils évangéliques », le religieux « se consacre plus intimement au service divin [*et divino obsequio intimius consecratur*] (Winling, Camelot) ». Dans *PC* 5a, il est également souligné que « par la profession des conseils évangéliques », les religieux « ne vivent que pour Dieu seul » et qu'ils ont ainsi « dédié entièrement leur vie à son service [*Totam enim vitam suam Eius famulatui mancipaverunt*] ». Des idées semblables sont encore exprimées dans *PC* 12a, où la « chasteté "pour le royaume des cieux" (*Mt* 19, 12), dont les religieux font profession », est présentée comme « un moyen très efficace pour les religieux de se consacrer sans réserve au service divin [*servitio divino*] et aux œuvres de l'apostolat », de même que dans *PC* 8c, où la vie des religieux elle-même est conçue comme étant « au service du Christ [*vita in servitium Christi*] ». Enfin, ce qui est dit à propos du service divin pour les religieux en général, est d'autant plus vrai encore pour les religieux engagés dans la vie monastique ou contemplative, dont le propos primordial est la quête de Dieu. Leur « principal office [*officium*] [ou fonction (Winling)] », lit-on dans *PC* 9a, « est l'humble et noble service [*servitium*] de la divine Majesté dans le cadre du monastère », dans une vie cachée,

entièrement consacrée au culte divin, ou à laquelle il sera légitimement adjoint quelque œuvre d'apostolat.

5.5.1.2 LE SERVICE DE L'ÉGLISE

Le service divin étant premier, celui-ci ne peut cependant pas être considéré indépendamment du service de l'Église, puis du service du monde. Plus encore, suivant l'enseignement du Concile au regard de la primauté de la vie spirituelle dans la vie des religieux, ceux-ci, cherchant Dieu et l'aimant avant tout, sont invités à « s'attacher en toutes circonstances à entretenir avec soin la vie cachée avec le Christ en Dieu (*cf.* Col 3, 3) », puisque c'est de là que « s'épanche l'amour du prochain qui nous presse en vue du salut du monde et de l'édification de l'Église [*salutem mundi Ecclesiaseque aedificationem*] (Winling) » (*PC* 6a). Pour nous en tenir, dans le cas présent, à la seule dimension ecclésiale, trois autres passages conciliaires indiquent ce lien de service qui unit les religieux à l'Église.

Le premier, qui est plus général, se trouve dans *PC* 8b et il est une réponse, affirme Noëlle Hausman, « à cette simple question : qu'est-ce que la vie religieuse apostolique, d'après le Concile Vatican II ? C'est un "service du Christ", dit *PC*, 8, indiquant par là l'unité de la "suite du Christ" et du "dévouement au Christ lui-même dans ses membres"[386] » – membres qui sont en priorité ceux qui appartiennent à l'Église, mais aussi, de manière plus large, tous ceux qui sont appelés à devenir membres du Corps ecclésial. Le passage rapporté termine en affirmant que l'activité apostolique des religieux dérive de leur union intime avec le Christ, ce qui est dans la suite logique de la dimension présentée précédemment.

Le second passage se trouve dans *PC* 5b. Traitant, dans le paragraphe précédent, de la « profession des conseils évangéliques » – formule, souvenons-nous, qui, dans *LG* 44a, était exprimée à l'aide des termes « profession faite dans l'Église des conseils évangéliques » –, le paragraphe suivant affirme : « Comme cette donation d'eux-mêmes a été acceptée par l'Église, qu'ils se sachent également liés à son service [*servitio*] ». À propos de ce passage,

---

386 Noëlle HAUSMAN, « La vie religieuse apostolique… », p. 662.

Tillard note deux choses. D'une part, il rappelle que dans l'optique de la recherche de la plénitude de sa réalité baptismale, la profession du religieux « l'inscrit plus profondément dans la profondeur de la vie de l'Église ». Il ajoute ensuite : « Il ne peut donc pas se vouer intégralement au "service de Dieu" sans se vouer "au service de l'Église" ». D'autre part, à propos de l'incise, « acceptée par l'Église », il clarifie une formulation qu'il estime être « théologiquement maladroite » :

> Certes, dans la législation actuelle, pour être officiellement tenu pour religieux il faut appartenir à un Institut reconnu par l'Église hiérarchique et avoir fait profession entre les mains d'une personne dûment mandatée. Il ne faut cependant pas confondre ce plan *canonique* et la réalité *théologique* dans laquelle s'inscrit tout le numéro. Ce n'est pas *parce que* sa profession a été acceptée par l'Église que le religieux se trouve voué au service de celle-ci. Mais tout simplement parce qu'il se consacre totalement à la volonté du Père "dans le Christ" et que l'Église se situe nécessairement à sa jonction vivante avec le Christ. La nuance nous paraît essentielle. Faute de la voir on retombe dans le juridisme. Le don de soi à l'Église n'est que le prolongement normal et obligatoire (parce qu'inscrit dans la nature même des choses) du don de soi au Seigneur. L'acte canonique ne vient que sanctionner une réalité existant déjà dans la profondeur du mystère.[387]

Enfin, dans *PC* 14a, où il est traité de l'obéissance des religieux, il est écrit qu'en raison de cette profession « [i]ls sont liés […] plus étroitement au service [*servitio*] de l'Église ». La remarque et la clarification précédentes de Tillard permettent de saisir adéquatement la signification théologique de ce passage.

5.5.1.3 LE SERVICE DU MONDE

En troisième lieu, le service de Dieu et le service de l'Église vont de pair avec un troisième pôle, celui du monde, entendu au sens des réalités terrestres ou humaines *extra-muros* à l'Église. Ce qui est en jeu, pour reprendre les termes employés dans *PC* 6a, c'est le « salut du monde [*salutem mundi*] », visée qui définit la « mission salutaire [*missioni salvificae*] de l'Église » (*LG* 43b) à laquelle les religieux contribuent par leur apostolat. Là aussi, le Concile parle d'un service. Les instituts religieux, de vie contemplative et active, prenant

---

387 Jean-Marie Roger TILLARD, « Les grandes lois de la rénovation… », p. 137.

activement part à l'évangélisation du monde, sont reconnus par le Concile pour leurs mérites dans le « service des âmes [*servitium animarum*] » (*LG* 40a). Dans cette même veine, dans *LG* 46c, le Concile « approuve et loue ces hommes et ces femmes, ces frères et ces sœurs qui […] apportent […] à tous les hommes leurs services [*servitia*] aussi généreux que divers ». Les religieux, suivant les termes employés dans *PC* 46a, sont invités à manifester le Christ « aux fidèles comme aux infidèles ». De même, dans *AG* 30b, les religieux, à l'instar des clercs et des laïques, sous la direction de l'évêque, doivent veiller « à ce que l'activité apostolique ne soit pas limitée aux seuls convertis », mais elle doit également être orientée vers « l'évangélisation des non-chrétiens ». Bref, outre leur attention aux « besoins de l'Église », « les instituts doivent promouvoir chez leurs membres une information de la condition humaine à leur époque » et, « brûlant du zèle apostolique », ils doivent être « à même de porter aux hommes un secours plus efficace » (*PC* 2e).

La triple dimension du service des religieux dans l'activité missionnaire de l'Église, nous le constatons, est inséparable en chacune de ses composantes : le service de Dieu, de l'Église et du monde forment un tout dont l'interdynamisme est circulaire, se référant réciproquement[388]. Ces trois dimensions du service apostolique des religieux se retrouvent, avec des équilibres différents ou des insistances particulières, dans toute la gamme des activités missionnaires qu'ils déploient. C'est dans cette optique qu'il est maintenant possible de nous intéresser à l'œuvre apostolique des religieux comme telle.

5.5.2 Un service qui se déploie dans la diversité des fonctions, suivant le caractère propre des instituts concernés

Concrètement, à quel type d'apostolat les religieux s'adonnent-ils ? Dans une certaine mesure, nous pouvons répondre qu'il y a autant d'apostolats qu'il y a de religieux. De même, lorsqu'ils sont réunis en instituts, ceux-ci développent un vaste spectre d'activités

---

[388] Reprenant et commentant le titre qu'il a donné à son volume, Tillard écrit, dans cette ligne : « […] qu'il s'actualise par une plongée dans une tâche séculière ou par une besogne directement pastorale, le dynamisme d'engagement du religieux demeure en symbiose avec le "devant Dieu" qui le caractérise. […] le "devant Dieu" et le "pour le monde" se répondent comme l'intérieur et l'extérieur d'un unique et infrangible dynamisme évangélique. Fin interne et fin externe se conditionnent mutuellement » (Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 337).

missionnaires. Le Concile en est conscient. À l'instar de l'Église dans son ensemble, qui se construit dans la variété des fonctions (*LG* 13c), et au sein de laquelle les fidèles servent, chacun à sa manière, à la mission salutaire de l'Église (*LG* 43b), les religieux et leurs instituts sont « pourvus de dons différents selon la grâce qui leur a été donnée […]. "Il y a diversité de dons spirituels, mais c'est le même Esprit (1 *Co* 12, 4)" » (*PC* 8a; *cf. PC* 7a). Suivant leur caractère propre, l'apostolat des religieux se déploie en une diversité de fonctions. Il est nécessaire, ici, de parler de fonctions plutôt qu'immédiatement d'œuvres ou d'activités apostoliques concrètes. Pourquoi ? Parce que la fonction des religieux dans l'activité missionnaire de l'Église ne se réduit pas à une activité pratique ou pragmatique, ainsi que le dénonçait Tillard[389]. Leur fonction renvoie également à la valeur de leur présence et de leur témoignage, ainsi qu'à la « secrète fécondité apostolique » (*PC* 7a) dont nous avons traité plus haut. Sur ces plans, une lecture attentive des textes conciliaires permet de dégager trois types de fonctions caractérisant la participation des religieux à l'apostolat de l'Église : une fonction symbolique (5.5.2.1), une fonction spirituelle (5.5.2.2) et une fonction pratique (5.5.2.3).

5.5.2.1 UNE FONCTION SYMBOLIQUE

Comme nous l'affirmions plus haut, le motif premier des religieux consiste en un « à cause » du Christ particulier, avant d'être un « pour » de nature apostolique, même si les deux dimensions sont indissociables dans la réalité. De même, disions-nous, l'état religieux campe du côté de la présence et du témoignage, avec une note d'essentielle gratuité, avant d'être placé du côté de l'action apostolique qui fait néanmoins partie de la nature ou, du moins, de l'existence même de la vie religieuse dans l'Église. C'est dans cette perspective précise qu'il faut situer l'une des premières fonctions de l'état religieux au sein de l'Église : il fait office de « signe ». Brièvement, voyons ce qui en est et, surtout, regardons comment l'être-signe de l'état religieux affecte l'Église, en ses propres fidèles ainsi qu'en ceux qui sont appelés à le devenir.

---

389 Jean-Marie Roger TILLARD, « Les grandes lois de la rénovation… », p. 113.

« [P]armi les notions proposées pour définir le rôle propre de la vie religieuse dans l'Église et devant le monde », écrit Congar, « [l]a notion de beaucoup la plus fréquemment mise en œuvre est celle de *signe* : on la trouve dans les textes du Concile[390] ». Le dominicain réfère, en particulier, à *LG* 44c ainsi qu'à *PC* 1a, passages d'importance, où la notion de « signe [*signum*] » figure littéralement. À ces deux lieux textuels, il faut encore ajouter tous les autres lieux et tous les autres « termes (et les réalités) théologiques qui s'y rapportent, en tant qu'ils expriment le caractère signifiant ou le portent[391] ». C'est ce qu'écrit Raphaël Schulte, dans un article spécifiquement consacré à ce thème, et où l'auteur parle aussi du « caractère symbolique[392] » de l'état religieux. Évidemment, souligne Schulte, « dans l'Église, l'état religieux n'est pas le seul à avoir légitimement un caractère de signe et donc une fonction propre[393] ». De ce point de vue, l'auteur rappelle, d'abord, que « [l]e caractère de signe inhérent à l'état religieux a son origine dans l'Église, qui est elle-même essentiellement et totalement "comme un sacrement ou un signe", (*LG* I, nº 1; *cf.* VII, nº 48, a. 2). En outre, ajoute-t-il, il faut considérer que l'Église elle-même fait remonter son caractère de signe à Jésus-Christ[394] ». C'est sur cet arrière-fond christologique et ecclésiologique qu'il est possible, ensuite, de considérer « [l]es états de vie dans l'Église et les membres individuels en tant que signes[395] ».

Qu'en est-il alors de l'état religieux ? Quelle est sa « manière particulière [*peculari modo*] » (*LG* 44c; *cf.* LG 44b, 39; *PC* 1c, 12a, 13a) d'être signe, « signe entre les autres[396] » ? La

---

390 Yves CONGAR, « La vie religieuse vue dans l'Église selon Vatican II »…, p. 83.

391 Raphaël SCHULTE, « La vie religieuse comme signe »… p. 1141, note 3.

392 Raphaël SCHULTE, « La vie religieuse comme signe »…, p. 1141 et 1147.

393 Raphaël SCHULTE, « La vie religieuse comme signe »…, p. 1152.

394 Raphaël SCHULTE, « La vie religieuse comme signe »…, p. 1141. Aux pages 1142 à 1144, l'auteur développe le thème de « Jésus-Christ, signe et sacrement primordial », tandis qu'aux pages 1144 à 1146, il traite plus amplement de « l'Église, "signe ou sacrement dans le Christ" ».

395 « Puisque Jésus-Christ est signe en soi et qu'en lui l'Église est dotée de la plénitude de son caractère de signe par le fait même qu'elle est la plénitude de Jésus-Christ, chaque état de vie et chaque membre participent à ce signe, naturellement selon la "mesure" même de sa condition de membre ou de la tâche que cet état doit accomplir dans l'Église (*cf.* [*LG*] II, nº 13, a. 1) » (Raphaël SCHULTE, « La vie religieuse comme signe »…, p. 1146). L'auteur traite successivement des « croyants en général » (p. 1147-1149), du « sacerdoce ministériel » (p. 1149), des « laïcs » (p. 1149-1150) et, enfin, de l'« état matrimonial » (p. 1150-1151).

396 Raphaël SCHULTE, « La vie religieuse comme signe »…, p. 1152.

fonction signifiante de l'état religieux renvoie à deux sphères primordiales[397]. Elle réfère d'une part, au mystère de Dieu et, d'autre part, au mystère de l'Église.

Sur le premier plan, le mystère de Dieu, l'état religieux renvoie, en premier lieu, à la vie du Christ. Grâce aux religieux, « par eux [*per ipsos*] » et par l'exemplarité de leur vie, « l'Église, peut-on lire dans *LG* 46a, manifeste [*commonstret*] le Christ aux fidèles comme aux infidèles : soit dans sa contemplation sur la montagne, soit dans son annonce aux foules du royaume de Dieu, soit encore quand il guérit les malades et les infirmes et convertit les pécheurs à une vie féconde, quand il bénit les enfants et répand sur tout ses bienfaits [….] ». En ce même sens, nous lisons, dans *AG* 18c, que « les diverses formes de vie religieuse doivent être cultivées avec soin, afin de montrer [*exhibeant*] les divers aspects de la mission du Christ […] ». Plus loin encore, dans *AG* 40b, ce sont les instituts de vie contemplative qui sont appelés à rendre « parmi les non-chrétiens un magnifique témoignage [*testimonium*] de la majesté et de la charité de Dieu, et de l'union dans le Christ ». Tandis que dans *LG* 44c, l'état religieux est présenté comme une existence christiforme[398] : « Il s'efforce d'imiter de plus près et il représente [*repraesentat*] continuellement dans l'Église cette forme de vie que le Fils de Dieu a prise en venant au monde […] » (*cf. LG* 46b).

En second lieu, l'état religieux renvoie à la dimension transcendante de l'existence humaine. Dans les premières lignes du Décret sur la vie religieuse, nous lisons que « la recherche de la charité parfaite par les conseils évangéliques a sa source dans l'enseignement et l'exemple du divin Maître et apparaît comme un signe [*signum*] éclatant du Royaume des cieux » (*PC* 1a). Dans *LG* 31b, « les religieux […] en vertu de leur état, attestent [*testimonium*] d'une manière éclatante et exceptionnelle que le monde ne peut se

---

397 Ce que nous regroupons en deux sphères, est découpé en parties thématiques dans l'analyse des textes conciliaires proposée par Jean-Guy Pagé, qui parle d'une quadruple façon de qualifier le témoignage des religieux : aspect eschatologique, aspect christologique, aspect transcendantal et aspect pneumatique (*cf.* Jean-Guy PAGÉ, *Qui est l'Église ?...*, vol. III, p. 243-245) ; par Gérard Philips, qui dit que la vie religieuse présente une quadruple valeur de signe : eschatologique, christologique, transcendantal et pneumatique (*cf.* Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican…,* t. II, p. 134-138) ; puis par Raphaël Schulte, où ces différents éléments égrainent sa présentation des éléments principaux du caractère de signe de l'état religieux (Raphaël SCHULTE, « La vie religieuse comme signe »…, p. 1156-1159).

398 Expression employée dans *VC* 14b et 19b, d'où nous la tirons.

transfigurer et être offert à Dieu en dehors de l'esprit des Béatitudes ». Tandis que dans *LG* 44c, il est affirmé que l'état religieux « fait voir enfin d'une manière particulière [*peculariari modo patefacit*] comment le règne de Dieu est élevé au-dessus de toutes les choses terrestres et combien ses nécessités sont suprêmes ».

En dernier lieu, l'état religieux renvoie à la dimension eschatologique de l'histoire humaine et, à l'intérieur de celle-ci, de la « pérégrination terrestre[399] » de l'Église (*cf*. *LG* 48-51), dans toute la dialectique du « déjà » et du « pas encore » de l'instauration plénière du Royaume[400].

> En effet, est-il affirmé dans *LG* 44c, le peuple de Dieu n'a pas ici-bas de cité permanente, il est en quête de la cité future, or l'état religieux, qui assure aux siens une liberté plus grande à l'égard des charges terrestres, manifeste [*manifestat*] aussi davantage aux yeux de tous les croyants les biens célestes déjà présents en ce temps, il atteste [*testificat*] l'existence d'une vie nouvelle et éternelle acquise par la Rédemption du Christ, il annonce [*praenuntiat*] enfin la résurrection à venir et la gloire du royaume des cieux.

Dans cette même ligne, la théologie de la vie religieuse met un accent particulier sur la fonction signifiante du célibat religieux, conçu, dans cet ensemble, comme une forme d'anticipation de la condition céleste, suivant les paroles de Jésus : « À la résurrection, en effet, on ne prend ni femme ni mari, mais on est comme des anges dans le ciel » (*Mt* 22, 30)[401]. Sans que la *vita angelica* ne figure formellement dans les textes du Concile[402], cette

---

399 Jean-Guy PAGÉ, *Qui est l'Église ?*..., vol. III, p. 244. Sur la dimension pérégrinante de l'Église et, à l'intérieur de celle-ci, de la vie religieuse, nous verrons les propos de Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 323-325.

400 *Cf.* Jean-Guy PAGÉ, *Qui est l'Église ?*..., vol. III, p. 244. On verra, de manière plus large, les propos de Tillard dans une section de son ouvrage intitulé : « La vie religieuse "signe prophétique", "signe eschatologique" » (Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 313-325).

401 Par ailleurs, il convient de souligner, comme le fait Pierre Adnès, que le mariage, lui aussi, comporte et exprime une dimension eschatologique, même si, écrit-il, « la dimension eschatologique inhérente au mariage n'est pas toujours prise en considération. Et pourtant, poursuit-il, elle nous est suggérée par les textes mêmes de l'Écriture, qui nous présentent le Règne de Dieu, dont la plénitude est encore à venir, sous le symbole des noces. Parlant de la fonction prophétique des laïcs, Vatican II dit de la vie conjugale et familiale qu'"elle proclame à haute voix et les vertus présentes du royaume de Dieu et l'espérance de la vie bienheureuse" (LG, n. 35). Elle proclame cette espérance en en donnant déjà ici-bas comme une réalisation anticipée » (col. 384). En même temps, d'ajouter l'auteur, « cette signification eschatologique, c'est à la virginité et au célibat consacré qu'on a coutume de l'attribuer. […] Sans entrer dans les détails et sans chercher à prouver la supériorité d'un état sur l'autre (problématique peut-être aujourd'hui dépassée), il faut reconnaître que la virginité révèle sans doute mieux que le mariage ce que sera notre condition dans la phase eschatologique » (col. 384). En tout état de compte, conclut Adnès,

notion, ancienne et prisée dans plusieurs courants théologiques dans le cours de l'histoire[403], se retrouve idéellement dans les passages conciliaires traitant du célibat des religieux – et aussi de celui des clercs, comme dans *OT* 10a – et de sa signification théologique. C'est le cas, notamment, dans *PC* 12a, section du Décret qui traite spécifiquement de la « chasteté », où nous lisons :

> La chasteté « pour le royaume des cieux » (*Mt* 19, 12), dont les religieux font profession, doit être regardée comme un don éminent de la grâce. Elle libère singulièrement le cœur de l'homme (cf. 1 Co 7, 32-35) pour qu'il brûle de l'amour de Dieu et de tous les hommes ; c'est pourquoi elle est un signe particulier [*peculiare signum*] des biens célestes, ainsi qu'un moyen très efficace pour les religieux de se consacrer sans réserve au service divin et aux œuvres de l'apostolat. Ils évoquent [*evocant*] ainsi aux yeux de tous les fidèles cette admirable union établie par Dieu et qui doit être pleinement manifestée dans le siècle futur, par laquelle l'Église a le Christ comme unique époux. (*cf. LG* 42c)

Sur le second plan, celui du mystère de l'Église, les textes conciliaires sont tout aussi évocateurs de la fonction signifiante de l'état religieux ou, comme l'écrit Jean-Guy Pagé, de sa valeur de « symbole de l'Église-symbole[404] ». À ce sujet, Jean-Marie Roger Tillard, dans une partie de son ouvrage intitulé « La vie religieuse, signe pour le Peuple de Dieu », écrit : « Le projet religieux manifeste […] l'arête de la foi. Il le fait, nécessairement, au sein du Peuple de Dieu. C'est là, sans nul doute, le service principal que religieux et religieuses de toute espèce rendent à leurs frères chrétiens. Leur projet […] accomplit dans l'Église et

---

« mariage et virginité ne sont […] pas deux états qui s'opposent. Entre eux il y a complémentarité. Tous deux sont également nécessaires comme "signes" eschatologiques dans l'Église » (Pierre ADNÈS, « Mariage et vie chrétienne », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. X, 1980, col. 385).

402 Congar écrit à ce sujet : « Le Concile a défini la vie religieuse, non par le thème ambigu de la "vie angélique", encore qu'il puisse avoir sa vérité et sa place, mais par la *sequela Christi*, par la marche dans les traces du Christ » (Yves M.-J. CONGAR, « Avertissement », dans Jean-Marie Roger TILLARD et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse*…, p. 14). Sur la « vie angélique », nous verrons également Yves CONGAR, « La vie religieuse vue dans l'Église selon Vatican II »…, p. 69-70.

403 *Cf.* Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 318-320 ; Danièle HERVIEU-LÉGER, « "Se tenir hors du monde" : les valences différentes de l'extramondanité monastique », *La Maison-Dieu*, nº 276, 2013/14, p. 68.

404 Jean-Guy PAGÉ, *Qui est l'Église ?*..., vol. III, p. 238.

pour elle une fonction que nous qualifierons de "sacramentelle" ou de "symbolique" au sens fort donné aujourd'hui à ces termes[405] ».

En tant que signe « de » l'Église[406], la vie religieuse, est-il affirmé dans *LG* 44d, « montre [*demonstrat*] à tous les hommes la suréminente grandeur de la puissance du Christ régnant et la puissance de l'Esprit Saint en action dans l'Église [*in Ecclesia*] de façon admirable ». Ailleurs, dans *PC* 7a, il est dit que les religieux et, parmi eux particulièrement ceux de vie contemplative, « illustrent [*collustrant*] [ou font briller (Winling)] le Peuple de Dieu par des fruits abondants de sainteté ». Tandis que dans le Décret sur l'activité missionnaire de l'Église, nous lisons que « par la consécration plus intime faite à Dieu dans l'Église, elle [la vie religieuse] manifeste [*manifestat*] […] avec éclat et fait comprendre la nature intime de la vocation chrétienne » (*AG* 18a), et, plus loin, il est écrit que les « diverses formes de vie religieuse » ont pour fonction, non seulement de montrer les divers aspects de la mission du Christ, comme nous l'avons vu plus haut, mais également de « montrer [*exhibeant*] les divers aspects […] de la vie de l'Église [*vitae Ecclesiae*] » (*AG* 18c). À ces divers passages, qui illustrent la fonction ecclésiophanique de la vie religieuse, c'est-à-dire qui fait connaître ou donne à voir (*phaínô*) l'Église, il faut en ajouter un dernier qui a trait au référentiel jérusalémite contenu dans les Actes des Apôtres. Nous le retrouvons dans *PC* 15. En effet, parmi les aspects du mystère de l'Église évoqués par les religieux, celui de « l'exemple de la primitive Église [*exemplum primaevae Ecclesiae*] dans laquelle la multitude des fidèles n'avait qu'un cœur et qu'une âme (*cf. Ac* 4, 32) » (*PC* 15a), tient une place privilégiée. Les instituts religieux forment, en quelque sorte, un mémorial[407], c'est-à-dire un rappel et une actualisation, de l'idéal originel de l'Église. Par la qualité attendue de leur vie commune, « l'unité des frères manifeste [*manifestat*] que le Christ est venu (*cf.* Jn 13, 35; 17, 21), et il en découle une puissante énergie apostolique » (*PC* 15a). Dans cette ligne, Congar écrit : « On peut rattacher à cette valeur de manifestation de l'Église comme ordre de vie avec Dieu et en vue de son Royaume, l'idée souvent exprimée dans les milieux monastiques,

---

405 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 297-298, *cf.* p. 40.

406 *Cf.* Jean-Guy PAGÉ, *Qui est l'Église ?*..., vol. III, p. 238-240.

407 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 411.

présentant le monastère comme l'Église en réduction : une sorte d'abrégé ou d'épitomé du mystère de l'Église[408] ».

La vie religieuse est donc un signe « dans » l'Église, elle est un signe « de » l'Église et elle également un signe « pour » l'Église et « pour » le monde[409]. De ce point de vue, ainsi que nous l'avons déjà montré, la vie religieuse peut être rapprochée de l'univers des « sacramentaux », comportant des effets spirituels afférents[410]. Karl Rahner parle, lui, de l'aspect « épiphanique » de l'état religieux, en tant que signe de la foi[411]. En tant que signe « pour » l'Église, lit-on dans *LG* 44c, « [l]a profession des conseils évangéliques apparaît […] comme un signe [*signum*] qui peut et doit exercer une influence efficace [*efficaciter attrahere*] [ou attirer efficacement (Winling)] sur tous les membres de l'Église dans l'accomplissement courageux des devoirs de leur vocation chrétienne ». Dans cette même ligne, *PC* 7a, précédemment cité, ajoute qu'en illustrant le peuple de Dieu par des fruits abondants de sainteté, les religieux en cause « l'entraînent par leur exemple [*exemplo movent*] ». La Constitution sur l'Église, pour sa part, souligne que « de par l'état religieux qui fait poursuivre la sainteté par une voie plus étroite », les fidèles concernés constituent « un exemple stimulant [*exemplo* (…) *stimulant*] pour leurs frères » (*LG* 13c) et, au cœur de cet état, la « continence parfaite à cause du règne de Dieu » apparaît plus particulièrement « comme un signe [*signum*] et stimulant [*stimulus*] de la charité et comme une source particulière de fécondité spirituelle dans le monde » (*LG* 42c). Ce dernier passage illustre le second aspect impliqué dans le témoignage des religieux. Celui-ci n'est pas seulement destiné aux membres de l'Église, mais il est également voué à affecter les personnes qui sont dans le « monde », c'est-à-dire ceux qui ne sont pas encore chrétiens. C'est ce que

---

408 Yves CONGAR, « La vie religieuse vue dans l'Église selon Vatican II »…, p. 87. Sur le référentiel jérusalémite, nous verrons Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 176-193 et 213-279.

409 *Cf.* Jean-Guy PAGÉ, *Qui est l'Église ?*..., vol. III, p. 241-243.

410 *Cf. SC* 60, 61, 62, 79 et 80 ; *LG* 44c et 45c ; *CÉC* n^os^ 1168 et 1671. L'efficacité de l'être-signe de l'état religieux est traité dans Raphaël SCHULTE, « La vie religieuse comme signe »…, p. 1142, ainsi que dans Jean-Guy PAGÉ, *Qui est l'Église ?*..., vol. III, p. 241. Nous verrons également : Noëlle HAUSMAN, *Où va la vie consacrée ?*..., p. 152 et Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au IIe concile du Vatican*..., t. II, p. 146-147.

411 Karl RAHNER, « Théologie de la vie religieuse », dans Joseph ARTASUN *et al.*, *Les religieux aujourd'hui et demain*, Paris, Cerf, coll. « Problèmes de vie religieuse », n^o^ 20, 1964, p. 78-83.

nous trouvons affirmé dans *LG* 46a, notamment, à propos des religieux, par qui « l'Église manifeste le Christ aux fidèles comme aux infidèles [*sive infidelibus*] », de même que dans *AG* 40b, au sujet des instituts de vie contemplative dont les membres « rendent parmi les non-chrétiens [*non-christianos*] un magnifique témoignage [*testimonium*] de la majesté et de la charité de Dieu, et de l'union dans le Christ ». En somme, en tant que signe « pour » l'Église et « pour » le monde, l'état religieux, constitue un « instrument pour la mission » et il possède, à ce titre, une authentique « valeur ministérielle »[412].

Une dernière remarque convient d'être faite au sujet du témoignage des religieux et de la valeur de signe qui est rattaché à leur état. Les épithètes employées dans les textes conciliaires peuvent paraître surfaites, voire prétentieuses : magnifique, éclatant, exceptionnel, etc. Sur ce plan, deux éléments doivent être soulignés.

D'une part, comme l'affirme Tillard, « [n]ul ne choisit […] de se faire religieux dans le but de devenir un signe ». Il s'agit plutôt, précise-t-il, de la « conséquence d'un projet qui dépasse, dans ses effets, celui qui le vit loyalement »[413]. La fonction signifiante de la vie religieuse possède donc, à l'instar de la vocation des religieux à la sainteté, une dimension objective : « la force de la vie religieuse, écrit Gérard Philips, dépasse éminemment, *peculiari modo* [*cf. LG* 44c], la force, ou plutôt la faiblesse de tous les religieux du monde[414] ». L'humilité est donc de bon ton. « Ainsi, sans le rechercher, en quelque sorte, c'est-à-dire sans ostentation pharisaïque, la vie religieuse est un signe stimulant et même un avertissement adressé aux autres membres de l'Église et au monde[415] ».

D'autre part, ces remarques conduisent à mettre en relief la dimension subjective inhérente au témoignage des religieux. Ceux-ci demeurent des êtres faillibles, et à nombre d'occasions, ils ne sont pas à la hauteur de l'idéal qu'ils portent. Cet autre versant de la valeur référentielle de la vie religieuse est également pris en compte dans les textes conciliaires. Plusieurs passages peuvent être lus comme des avertissements, tout comme

---

412 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 325 et 327.

413 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 326.

414 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 137.

415 Raphaël SCHULTE, « La vie religieuse comme signe »…, p. 1156.

des interpellations, que le Concile adresse aux religieux. Ceux-ci, par exemple, dans *PC* 13, sur la « pauvreté volontaire en vue de suivre Jésus, ce dont elle est un signe [*signum*] particulièrement mis en valeur de nos jours », sont incités à pratiquer cette pauvreté « soigneusement » (13a), à être « effectivement » pauvres (13b) et à fournir, en tant qu'institut, un « témoignage collectif de pauvreté » (13e). Plus largement, c'est à « l'exemple de leur propre vie » (*PC* 24c; *CD* 33b) qu'il est fait appel. Les instituts religieux, de vie active et contemplative, affirme *AG* 40, sont tenus de pratiquer la vertu de charité « de façon plus parfaite du fait de leur vocation » (40a), et ces mêmes instituts « doivent se poser sincèrement devant Dieu la question de savoir […] si leur façon habituelle de vivre est un témoignage [*testimonium*] de l'Évangile […] » (40c). Bref, pour être témoins et signes en vérité, les religieux sont convoqués à l'effort et au zèle (*CD* 33a; *LG* 46a) dans la vie et l'activité missionnaire qui sont les leurs.

5.5.2.2 UNE FONCTION SPIRITUELLE

À la lumière de l'histoire de la vie religieuse et de son développement multiforme, nous pouvons dire, avec Tillard, que « la tradition a toujours reconnu que ce projet évangélique avait parmi ses marques distinctives une attention toute spéciale à la prière. […] Le projet religieux, poursuit-il, est toujours, quoiqu'avec des accents divers selon les charismes des fondateurs et les besoins des fondations, porteur d'une inquiétude contemplative. Dans la psychologie chrétienne populaire, le religieux ou la religieuse est un homme ou une femme de la prière, d'une prière de la foi[416] ». Ailleurs, le dominicain affirme encore que

> [m]ême dans ses formes les plus tournées vers l'action elle [la vie religieuse] n'a cessé d'accorder une place centrale à ce que sa tradition appelle les "valeurs contemplatives". L'un des problèmes qui n'a cessé de la tourmenter a été la recherche d'une articulation vivante de la prière et de l'action, dans le refus de toute dichotomie. […] On comprend donc que, d'instinct, le chrétien dont nous parlons soit tenté d'associer l'image du religieux à celle de prière. Même lorsqu'on pense au membre d'un Institut immergé dans l'action. La prière

[416] Jean-Marie Roger TILLARD, « Vie consacrée […] III. Sens et valeur permanente »…, col. 710 et 714.

> individuelle et communautaire lui semble l'expression typique de la détermination foncière que nourrit la personne d'être *à* Dieu et *pour* Dieu[417].

Les textes conciliaires, nous l'avons vu, soulignent cela. La spiritualité, et nommément la prière, tient une place primordiale dans la vie des instituts religieux : le chapitre sixième de *Perfectae caritatis* l'affirme nettement en traitant de la « Primauté de la vie spirituelle » (sous-titre français). Cette dernière est une exigence fondamentale pour le bonheur des religieux eux-mêmes, entièrement donnés à Dieu, le cherchant et l'aimant avant tout (*PC* 6a), mais elle est également la « source inépuisable [*ditissimo fonte*] » (*PC* 6b) de leur fécondité apostolique (*cf. PC* 5e, 6a, 8b; *CD* 33b; *LG* 42c, 43a, 44a). C'est non sans raison que parmi les principes généraux de la rénovation adaptée des instituts religieux, le Concile indique expressément que « les meilleures adaptations aux exigences de notre temps ne produiront leur effet qu'animées par une rénovation spirituelle [*renovatione spirituali*] » et qu'« [à] celle-ci on doit toujours attribuer le rôle principal même dans le développement des activités extérieures » (*PC* 2f). Ces grands traits, qui caractérisent la vie religieuse en général, sont la marque distinctive de l'apostolat des instituts monastiques ou contemplatifs générant, par leur prière, une « secrète fécondité apostolique » (*PC* 7a; *cf. LG* 46b; *PC* 9a; *AG* 15i, 40b). Ainsi, pour toutes les formes de vie religieuse et pour l'ensemble des instituts et des religieux en cause, la vie spirituelle, nourrie par la prière, personnelle et liturgique, ainsi que les sacrements (*PC* 6b), constitue une véritable fonction dans l'activité missionnaire de l'Église.

5.5.2.3 UNE FONCTION PRATIQUE

La troisième et dernière fonction attribuable aux religieux a trait à la mise en œuvre effective ou pratique de l'apostolat de l'Église. Nous parlons, dans ce cas, d'œuvres apostoliques. Cette notion d'« œuvre », telle qu'elle est employée dans les textes du Concile, désigne à la fois des « œuvres spécifiques [*opera propria*] [ou propres (Winling)] » (*PC* 20a), au sens d'un apostolat institutionnalisé concrétisant « l'exercice de l'apostolat [*apostolatus exercitium*] » (*CD* 35, 4), mais aussi des « œuvres d'apostolat

---

[417] Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 24 et 70

[*apostolatus opera*] » (*CD* 35, 1a), compris au sens plus large des diverses « activités apostoliques [*actionum apostolicarum*] » (*CD* 35, 5), sans spécifications additionnelles. Sans exclure l'apostolat de la prière, propre aux moines ou aux contemplatifs, ceux qui sont ici visés sont les religieux qui « s'adonnent […] aux œuvres extérieures d'apostolat » (*CD* 33b; *cf. PC* 18b; *CD* 35, 2).

La « vie religieuse vouée aux œuvres apostoliques, est-il souligné dans *PC* 8c, revêt des formes multiples ». La multiplicité des formes a pour équivalent la diversité des œuvres d'apostolat ainsi que la variété des apostolats spécifiques (*cf. PC* 8a). En quoi consistent ces apostolats, au sens large comme au sens spécifique ? Une analyse globale des textes conciliaires permet de faire ressortir six catégories d'œuvres. Nous les identifions succinctement.

Premièrement, il y a les œuvres d'apostolat qui regardent l'évangélisation par le ministère de la Parole. Les religieux qui œuvrent dans ce secteur manifestent le Christ « dans son annonce aux foules du Royaume de Dieu » et convertissant « les pécheurs à une vie féconde » (*LG* 46a). Par leur travail d'« exhortation » (*PC* 8a), ces religieux œuvrent à « l'évangélisation du monde » (*AG* 40a; *cf. PC* 20b; *CD* 6b) et, en particulier, à « l'évangélisation des non-chrétiens » (*AG* 30b).

Deuxièmement, nous retrouvons les œuvres « de charité chrétienne » (*PC* 9a) ou l'action « bienfaisante » (*PC* 8b). Par ces moyens, les religieux manifestent le Christ « quand il bénit les enfants et répand sur tous ses bienfaits » (*LG* 46a) et ils mettent en œuvre le don de la « miséricorde rayonnante de joie (*cf.* Rm 12, 5-8) » (*PC* 8a). La charité pousse notamment les religieux à s'engager dans le domaine « social » (*PC* 2d), en prêtant une attention particulière à « ceux surtout qui sont plus pauvres » (*AG* 20d).

Troisièment, les religieux sont engagés dans les domaines de l'éducation et de l'enseignement. À travers l'œuvre des « écoles » (*LG* 46c), et en particulier des « écoles catholiques » (*CD* 35, 4), les religieux exercent le don de « l'enseignement en enseignant » (*PC* 8a), se consacrant à « l'éducation religieuse et morale des fidèles, surtout des enfants » (*CD* 35, 4) et à « l'éducation de la jeunesse » (*PC* 10a), ainsi qu'à « l'enseignement catéchétique » (*CD* 35, 4; *cf. CD* 30, 2a).

Quatrièmement, les religieux œuvrent dans le secteur du « soin des malades » (*PC* 10a) particulièrement au sein les « hôpitaux » (*LG* 46c). Ils manifestent ainsi le Christ « quand il guérit les malades et les infirmes » (*LG* 46a).

Cinquièmement, dans le cas des « religieux prêtres, consacrés pour le service presbytéral » (*CD* 34a; *cf*. *LG* 28b; *CD* 28a; *SC* 18; *AA* 23c; *PO* 8a), des « instituts de clercs » (*PC* 8a; *cf*. *PC* 15c; *PO* 1) ainsi que des « instituts de Frères » où « quelques membres reçoivent les ordres sacrés » (*PC* 10b), les œuvres d'apostolat sont intiment liés à l'exercice du ministère ordonné. Ces religieux-clercs sont voués au « soin des âmes » et à la « sainte prédication à faire au peuple » (*CD* 35, 4). De même, « [é]tant donné les besoins urgents des âmes et la pénurie du clergé diocésain, les instituts religieux qui ne sont pas voués à la vie purement contemplative peuvent en particulier être appelés par les évêques à apporter leurs concours aux divers ministères pastoraux », entre autres par la « prise en charge, même temporaire, de paroisses » (*CD* 35, 1a; *cf*. *CD* 6b). Dans ce même esprit les « autres membres d'instituts », c'est-à-dire qui ne font pas partie du clergé, sont invités à apporter « une aide précieuse à la hiérarchie sacrée […] à mesure que s'accroissent les besoins de l'apostolat » (*CD* 35b).

Enfin, le Concile identifie les religieux explicitement consacrés à l'activité ou à l'œuvre « missionnaire » (*PC* 2d; *AG* 23b, 30b et 33a). Ce travail, qui découle du « devoir missionnaire des instituts de perfection » (*AG* 40, sous-titre) ainsi que de « l'esprit missionnaire » (*PC* 20b) que les instituts religieux sont appelés à conserver, vise essentiellement les « missions » (*LG* 46c; *CD* 6b; *AG* 40b et c; *PC* 3a) extérieures, *ad extra*, aux pays de tradition chrétienne où l'Église est depuis longtemps établie. Ces religieux, dénommés « missionnaires » (*AG* 30b), en raison de leur « vocation spéciale » (*AG* 23b), c'est-à-dire de leur vocation missionnaire (*CD* 15c), « répandent la bonne nouvelle du Christ dans l'univers entier » (*PC* 25) et toutes leurs activés ont en vue « l'expansion du règne de Dieu parmi les nations ».

6. PLACE DANS LA STRUCTURE DE L'ÉGLISE

Nous abordons maintenant la place de l'état religieux dans l'Église ou, plus précisément, la façon dont cette place est envisagée du point de vue de la structure de l'Église. Trois aspects entrent en ligne de compte : la vie religieuse relève de l'Église, mystère et société (6.1) ; l'état religieux constitue une structure « dans » l'Église (6.2) ; et enfin, les religieux sont à situer en regard des laïques et des clercs (6.3).

6.1 LES RELIGIEUX DANS L'ÉGLISE, MYSTÈRE ET SOCIÉTÉ

Les religieux, par la profession des conseils évangéliques, sont unis de manière spéciale « à l'Église et à son mystère [*mysterio*] » (*LG* 44b). L'ecclésialité de la vie religieuse caractérise sa nature même, ainsi que nous l'avons vu plus haut. Dans le cas présent, notre propos n'est pas de traiter de la place des religieux dans l'Église « Corps mystique du Christ [*mysticum Christi Corpus*] (Winling) » (*LG* 8a ; *CD* 33a), mais plutôt de les situer, de façon complémentaire, suivant l'enseignement du Concile à propos de la constitution humano-divine de l'Église (*cf*. *LG* 8a ; *SC* 2; *GE* 3c; *UR* 6a), en rapport avec la structure de l'Église. Par cette expression, nous visons, en particulier, l'Église en tant que « société organisée hiérarchiquement [*societas* (…) *organis hierarchicis instructa*][418] » (*LG* 8a).

6.2 UNE STRUCTURE « DANS » L'ÉGLISE

Dans les parties précédentes, où nous avons traité de la place des clercs et des laïques dans la structure de l'Église, nous avons montré que chacun de ces états, de manière différente, mais aussi complémentaire, appartient à la structure fondamentale « de » l'Église. Cette assertion reposait, entre autres, sur le principe de l'institution divine et sur la nature sacramentelle de chacun des états, en particulier du sacrement de l'Ordre dans le cas des

---

[418] La traduction proposée dans l'édition Winling, bien que moins élégante, s'avère sans doute plus exacte du point de vue de la version originale latine. Nous y lisons : « la société, structurée par des organes hiérarchiques ».

clercs. En ce qui concerne l'état religieux, ces deux prémisses ne peuvent être invoquées. L'état religieux est une institution de droit ecclésiastique et il n'est pas de nature sacramentelle. La présence ou l'absence de ces éléments a une répercussion sur la manière de situer l'état religieux dans la structure de l'Église. Pour comprendre cela, et pour saisir le point de vue adopté par le Concile, il faut se référer aux commentateurs du Concile.

La question de la vie religieuse en général et, en particulier, celle de la « place » des religieux dans l'Église, ont donné lieu à maints débats[419]. À ce sujet, Christiane Hourticq écrit :

> Dès l'abord, il faut souligner l'importance d'une décision majeure : celle de consacrer dans le *De Ecclesia* un chapitre aux religieux. La question de la vie religieuse devient alors une question « symbolique » [note 3 : *H/V* III, p. 104 (Alberto Melloni)], car elle engage la compréhension que l'on a de la structure de l'Église. Cette question a beaucoup échauffé les esprits, donnant lieu à un sérieux litige. D'un côté, Mgr Charue et ses partisans refusaient de faire entrer les religieux dans les structures de l'Église : celles-ci comprennent les évêques, le clergé et les laïcs, les religieux constituant une classe particulière qui se retrouve dans les trois catégories. D'un autre côté, le père Daniélou et les siens estimaient que la vie religieuse « constitue une part essentielle de l'Église », comme l'écrivait Daniélou lui-même dans un article publié dans les *Études* en février 1964 [note 4 : *H/V* III, p. 130 (Giuseppe Alberigo). J. Daniélou, « La place des religieux dans la structure de l'Église », *Études*, fév. 1964, p. 147-155]. Finalement, le Concile prendra une position nuancée. D'une part, il décidera de consacrer aux religieux un chapitre séparé, distinct du chapitre sur la vocation universelle à la sainteté, ce qui sera considéré par Daniélou comme une victoire. Mais d'autre part, le texte final refuse de reconnaître les religieux comme faisant partie des structures d'Église, ce qui sera apprécié comme un gain de cause par l'autre camp [note 5 : H/V II, p. 485 (Jan Grootaers)][420].

L'un des points en litige est celui de l'origine divine de la vie religieuse, ou de manière plus précise, son institution divine. *Peritus* au Concile, Jean Daniélou soutient que « les origines

---

[419] En témoigne la note suivante de Mgr Charue : « [13 mars 1964] Violente intervention, bien inattendue, de Dom Gut au nom des supérieurs majeurs, qui voudraient que le *Prooemium* précise la place des religieux dans l'Église ! C'est inadmissible d'un membre de notre sous-commission mixte, qui a collaboré à la rédaction et l'a approuvée. Il est, m'a-t-il dit, l'objet de pressions ! » ([André-Marie CHARUE], *Carnets conciliaires*…, p. 171).

[420] Christiane HOURTICQ, « La place de la vie religieuse »…, p. 129-130.

de l'état religieux remontent à l'institution du Christ lui-même[421] ». Cette conclusion découle, d'une part, de sa lecture des textes néotestamentaires. « La première question, écrit-il d'entrée de jeu, est celle des fondements de l'état religieux dans le Nouveau Testament lui-même. N'appartient en effet de droit divin à la structure de l'Église que ce qui relève, au moins radicalement, de l'institution du Christ[422] ». Daniélou établit donc, sur la base des Écritures, un lien causal entre l'institution divine de la vie religieuse – qu'il voit, en particulier, dans la « virginité consacrée à Dieu […] enseignée par le Christ lui-même comme un mystère auquel certains seulement sont appelés[423] » – et sa place au sein de la structure de l'Église. D'autre part, pour donner un poids supplémentaire à son propos, Daniélou rappelle que l'établissement de l'état religieux dans l'Église est un fait ancien relevant de la « Tradition primitive[424] ». L'étude de l'histoire, soutient-il, montre que nous sommes « dès l'abord en présence du fait de l'existence dans les communautés, à côté de la hiérarchie et des laïcs, d'un ordre particulier caractérisé par la consécration totale à Dieu[425] ». Daniélou a en vue deux réalités : les veuves et les vierges. Dans le premier cas, écrit-il, « le Nouveau Testament connaît déjà en ce sens un célibat consacré, l'ordre des veuves (1 *Tm* 5, 3-16). Celui-ci est mis en parallèle avec l'ordre des presbytres (5, 17-20). Il s'agit bien d'un ordre de la communauté. La fonction de cet ordre est dès l'origine celui de l'état religieux […][426] ». Dans le second cas, poursuit-il,

> très tôt les vierges qui existaient dès l'origine dans la communauté se constituent aussi en ordre par assimilation à celui des veuves. C'est ainsi sans doute qu'il faut entendre le mot d'Ignace d'Antioche, parlant de « vierges appelées veuves » [note 2 : *Smyrn.*, 13]. En tout cas, l'un des plus anciens rituels que nous possédions, la *Tradition Apostolique*, d'Hippolyte de Rome,

---

421 Jean DANIÉLOU, « La place des religieux dans la structure de l'Église », dans Guilherme BARAÚNA et Yves M.-J. CONGAR (dir.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 51c, tome III, 1966, p. 1178. Ce texte est la reprise, mais avec quelques modifications, d'un article publié antérieurement, sous le même titre, dans la revue *Études*, t. 320, février 1964, p. 147-155. Daniélou est également cité dans Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au IIe concile du Vatican…,* t. II, p. 119.

422 Jean DANIÉLOU, « La place des religieux… », p. 1174.

423 Jean DANIÉLOU, « La place des religieux… », p. 1174-1175.

424 Jean DANIÉLOU, « La place des religieux… », p. 1175.

425 Jean DANIÉLOU, « La place des religieux… », p. 1176.

426 Jean DANIÉLOU, « La place des religieux… », p. 1176.

> qui date du début du III^e^ siècle et reflète un état de choses beaucoup plus ancien, énumérant les différents ordres de l'Église, mentionne les vierges, après les prêtres et les évêques, mais avant les sous-diacres et les lecteurs. […] À la même époque, à Alexandrie, Clément et Origène témoignent de l'existence d'un ordre des vierges et des ascètes. Il est donc certain, selon les paroles de Pie XII, que « d'après les Pères apostoliques et les plus anciens écrivains ecclésiastiques, on peut facilement établir que, dans les diverses églises, les adeptes de la vie parfaite ont constitué comme un ordre (*ordo*) et une catégorie (*classis*) de la communauté [note 4 : Constitution *Provida Mater*, AAS 39 (1947), p. 115][427].

Ces prémisses étant posées, l'état religieux, pour Daniélou, peut être considéré comme une institution divine reposant sur l'enseignement du Christ, contenu dans le Nouveau Testament, ainsi que sur l'expérience de l'Église des origines ou dans les temps apostoliques[428]. Par voie de conséquence, l'étape suivante consiste à établir l'état religieux au nombre des réalités appartenant à la structure fondamentale de l'Église. À ce propos, Daniélou admet que

> la vie religieuse n'appartient pas à la structure de l'Église de la même manière que la hiérarchie. C'est, écrit-il, ce que veut dire la Constitution [*Lumen gentium*] en déclarant que la vie religieuse « n'appartient pas à la structure hiérarchique de l'Église (VI, n^o^ 44) ». L'état religieux ne fait pas partie en effet de ce qui est strictement requis pour une église comme condition d'existence. Une église ne peut exister sans prêtres qui distribuent les sacrements et la parole, ni peuple pour la recevoir. Mais la hiérarchie et le peuple chrétiens constituent les conditions minimums. Si nous envisageons l'Église dans sa plénitude, dans son intégrité, comme l'a dit Mgr Weber au Concile, alors elle comporte nécessairement des vies entièrement consacrées à Dieu. Celles-ci sont

---

427 Jean DANIÉLOU, « La place des religieux… », p. 1176. *Cf.* PIE XII, « Constitution apostolique "*Provida Mater Ecclesia*" »…, col. 577 ou n^o^ 2.

428 Les propos de Daniélou figurent dans les Carnets Charue. Nous constatons d'emblée les divergences de vues entre les deux hommes : « [23 janvier 1964] À 15h.30, visite du chan. Thils au Collège belge. […] Il me dit que cette idée des origines de l'état religieux dans les temps apostoliques est celle du P. Daniélou. En effet, je l'ai entendu plusieurs fois disant que ce qui compte surtout, c'est la virginité, que là est la consécration fondamentale. M. Thils me dit que Daniélou voit déjà l'exercice sanctionné par le Christ vers l'an 30 dans le fait des saintes femmes et des apôtres. M. Thils va revoir ce point, car il a vu des exposés montrant que cela restait individuel. À mon avis, ce sont des cas de personnes consacrées au service de l'Église et dont on attend une vie sainte, comme nous le disons pour nos prêtres et nos Auxiliaires de l'apostolat. Ce ne sont pas des personnes qui décident à tendre à la perfection (notion moderne), à la contemplation et à la réforme des mœurs » ([André-Marie CHARUE], *Carnets conciliaires*…, p. 142).

> la marque de l'épanouissement même de la communauté. Tant qu'elles n'existent pas, la communauté n'est pas pleinement accomplie[429].

En dépit de cette nuance, Daniélou soutient néanmoins qu'en raison de sa « relation avec la fin de l'Église, qui est la sainteté », l'état religieux constitue une « expression institutionnelle » de cette fin, « qui se manifeste non seulement individuellement, mais dans la structure même de l'Église[430] ». Bref, pour Daniélou, ainsi que le rapportait Hourticq, « [l]es religieux, hommes et femmes, contemplatifs ou missionnaires sont […] une composante essentielle de l'Église[431] », leur état forme « en droit une part essentielle de la structure de l'Église[432] » ou, formule-t-il encore, la vie religieuse « fait partie de la structure de l'Église[433] ».

Jean Daniélou concrétise un courant au Concile dont les acteurs « estiment que les fondements théologiques [de l'état religieux] ne sont pas seulement dans la ligne de la sanctification », mais « qu'ils constituent une structure dans l'Église »[434]. Trouvant qu'il faut « dire plus au sujet des religieux », les tenants de ce courant estiment « qu'ils forment une structure presqu'essentielle »[435]. Ce courant rencontre toutefois des oppositions. Et

---

429 Jean DANIÉLOU, « La place des religieux… », p. 1178-1179. Il est intéressant de noter que dans cette partie précise du texte, la version antérieure, publiée en février 1964, ne comportait pas l'incise conciliaire que nous retrouvons dans le texte publié en 1966, *Lumen gentium* ayant été décrété le 21 novembre 1964. Dans la version de février 1964, Daniélou écrivait : « Il est clair, d'autre part, que la vie religieuse n'appartient pas à la structure de l'Église de la même manière que la hiérarchie, bien qu'elle soit essentielle à cette structure » (p. 153). Nous noterons la dernière partie de cet extrait.

430 Jean DANIÉLOU, « La place des religieux… », p. 1179.

431 Jean DANIÉLOU, « La place des religieux… », p. 1173.

432 Jean DANIÉLOU, « La place des religieux… », p. 1173.

433 Jean DANIÉLOU, « La place des religieux… », p. 1178.

434 [André-Marie CHARUE], *Carnets conciliaires*…, p. 145.

435 [André-Marie CHARUE], *Carnets conciliaires*…, p. 174. Sans embrasser à l'identique les vues de Daniélou, Raphaël Schulte, après avoir décrit la difficulté d'insertion ecclésiologique qu'a connu l'état religieux au cours du processus conciliaire, manifeste son contentement à l'égard du traitement réservé à ce dernier dans la Constitution sur l'Église. « Dans la Constitution actuelle [*LG*], […] la vie religieuse est considérée en fonction de l'ecclésiologie et comme élément essentiel de la vie de l'Église. Il en est traité immédiatement et expressément en tant que la Constitution se propose de présenter dogmatiquement le mystère de l'Église. Il convient d'y voir un progrès remarquable. Il n'échappera pas au lecteur attentif de la nouvelle Constitution qu'il n'est pas question des religieux incidemment. Non, selon la doctrine de cette Constitution même, l'image de la nature de l'Église serait incomplète (et même fausse, en cas d'omission consciente), si on ne tenait compte de l'état religieux en tant qu'il est un élément concret du corps vivant de l'Église. Et non seulement parce qu'il y a de fait des religieux, mais parce que, selon l'affirmation de notre Constitution, leur état est un mode d'expression essentiel de

elles sont importantes. Parmi les voix réfractaires à cette conception de l'état religieux, et conséquemment de sa place dans l'Église, nous retrouvons celle de l'évêque de Namur, Mgr André-Marie Charue. Ce dernier n'est pas le seul à réprouver les thèses de Daniélou[436]. Charue exprime de vives réserves et affiche une franche opposition à l'idée de reconnaître à l'état religieux une origine divine immédiate ou d'y voir une institution divine au sens strict. Pour ce dernier, il n'y a pas lieu de confondre la question de « l'origine divine des conseils » avec celle de « l'institution des sociétés religieuses »[437]. « Il faut maintenir, écrit-il, que si l'on a un <u>état</u> ou plutôt des états religieux dans l'Église, c'est plus une question de droit canon qu'une question de doctrine. Les conseils viennent du Christ et donc leur <u>praxis</u> est bien dans l'intention du Christ, mais l'organisation sociétaire en états ou structures procède de l'Église[438] ».

Nous voyons clairement que ces débats d'école entourant l'origine ou l'institution divine de l'état religieux affectent directement les questions entourant la place des religieux au sein

---

l'Église. Le théologien soucieux de donner une image dogmatique pleinement expressive de l'Église est donc inévitablement obligé de considérer aussi du point de vue théologique la situation de l'état religieux au sein de l'Église, peuple de Dieu et corps mystique de Jésus-Christ » (Raphaël SCHULTE, « La vie religieuse comme signe »…, p. 1140-1141).

436 Certaines des oppositions à Daniélou sont notamment basées sur la publication, durant le Concile, de l'article précité : « [7 mars 1964] À 13h., j'ai dîné au Séminaire français. Conversation avec Mgr Huyghe. Ils ont fini leur commission *de religiosis* […]. À table, Mgr Garrone et les autres ont dit leur désapprobation pour l'article publié dans les *Études* par le P. Daniélou [Note 59 : J. Daniélou, *La place des religieux dans la structure de l'Église* (…)]. Mgr Garrone le lui a dit » ([André-Marie CHARUE], *Carnets conciliaires*…, p. 164-165).

437 [André-Marie CHARUE], *Carnets conciliaires*…, p. 135.

438 [André-Marie CHARUE], *Carnets conciliaires*…, p. 155 – le souligné appartient au texte original. Dans la pensée de Charue, l'affirmation que les conseils « viennent du Christ » signifie que ceux-ci se « rattachent » à lui, mais non de manière immédiate. De plus, il affirme vouloir éviter d'employer, sans plus, la notion d'« origine divine », y voyant une pente dangereuse conduisant ultimement à considérer la vie religieuse comme un élément structurant de l'Église. Dans la même perspective, il refuse de reconnaître que l'état religieux est une institution qui remonte aux temps apostoliques, ce qui reviendrait, en fin de compte, à en faire également une institution divine. Ces éléments sont exprimés dans les passages suivants : « [23 janvier 1964] Il faudrait reconnaître que c'est une institution qui remonte au temps apostolique. Sur ma remarque qu'il est inadmissible qu'on parle d'institution divine pour les religieux comme pour les évêques, il [Mgr Philippe] est pleinement d'accord qu'il faut éviter d'employer les mêmes mots » (p. 141) ; « [31 janvier 1964] J'attaque moi-même la question de l'origine des conseils. Il faut, dis-je, les rattacher au Christ. Mais il faut éviter les mots "divinae originis", comme l'a encore demandé le P. Rousseau » (p. 142) ; « [2 février 1964] […] on voudrait insinuer que les sociétés religieuses sont, du point de vue doctrinal même, des structures, des états. Sans doute les conseils se rattachent au Christ, et donc aussi, en général, leur "praxis". Mais on voudrait enseigner une sorte d'origine divine de l'organisation sociétaire des états. Le Cardinal [Ottaviani] me répond que cela, c'est du canonique. C'est bien ce que j'ai dit hier » (p. 155).

de la structure de l'Église. En somme, et il s'agit de la conclusion qu'il faut tirer des débats, en raison du fait qu'il tire « son origine de l'Église », ainsi que l'affirmait Pie XII[439], l'état religieux ne peut faire partie, à l'instar de la hiérarchie ecclésiastique, des éléments constitutifs et inaliénables de l'Église, c'est-à-dire de sa structure fondamentale ou essentielle. André-Marie Charue exprime cela au moyen d'une phrase qui fera mouche et qui laissera une empreinte durable sur le vocabulaire ecclésiologique : « […] les religieux, écrit-il, ne constituent pas une structure de l'Église, mais une structure dans l'Église[440] ». Ce sont les mots mêmes qu'il adressa à l'assemblée conciliaire, le 25 octobre 1963 : « Bref, les religieux constituent certes une structure *dans* l'Église, une structure sans laquelle l'Église n'atteindrait pas son plein épanouissement, sans pour autant que leur organisation sociale appartienne à la structure essentiellement constitutive de l'Église. Ils sont une structure *dans* l'Église, non une structure *de* l'Église[441] ». Ainsi, s'il n'y a pas lieu de refuser aux religieux « la place à laquelle ils ont droit dans l'Église », il n'y a pas de raison non plus d'en parler d'une manière « qui semble mettre sur le même pied les religieux et les évêques = institution divine de part et d'autre[442] ». En ce sens, se référant à une discussion

---

439 PIE XII, « Sollicitude et directives du Pasteur suprême pour les religieux. Allocution de S. S. Pie XII aux membres du premier Congrès international des religieux à Rome (8 décembre 1950) »…, col. 1670. *Cf.* Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican…,* t. II, p. 118, note 2 : PIE XII, *Annus sacer*., 8 décembre 1950 : AAS 43 (1951), p. 27ss. ; PIE XII, « Constitution apostolique "*Provida Mater Ecclesia*" »…, col. 579 ou n° 4.

440 [André-Marie CHARUE], *Carnets conciliaires*…, p. 141 – le souligné appartient au texte original. Sur l'origine de l'expression employée, Gérard Huyghe rapporte : « La vie religieuse n'appartient pas à la structure de l'Église. […] Mais si la vie religieuse n'est pas une structure de l'Église, elle est une structure dans l'Église. La distinction a été faite par Mgr Charue, évêque de Namur, dans son intervention conciliaire sur le chapitre IV du *de Ecclesia* : "Bref, les religieux constituent certes une structure *dans* l'Église, une structure sans laquelle l'Église n'atteindrait pas son plein épanouissement, sans pour autant que leur organisation sociale appartienne à la structure essentiellement constitutive de l'Église. Ils sont une structure *dans* l'Église, non une structure *de* l'Église" » (Gérard HUYGHE, « Les rapports entre les évêques et les religieux »…, p. 1182). Le texte de l'intervention de Mgr Charue au Concile est reproduit dans André-Marie CHARUE, « La vocation à la sainteté dans l'Église [Intervention conciliaire] », dans Joseph ARTASUN *et al.*, *Les religieux aujourd'hui et demain*, Paris, Cerf, coll. « Problèmes de vie religieuse », n° 20, 1964, p. 93-96. *Cf. Acta synodalia*…, II, III, p. 382-384. Les commentateurs du Concile auxquels nous puisons reprennent, à leur tour, la distinction de Charue, quoique sans nécessairement se référer à ce dernier. *Cf.* Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican…,* t. II, p. 119 ; Charles MOELLER, « Introduction générale », dans COLLECTIF, *L'Église. Constitution « Lumen Gentium ». Texte et commentaires par une équipe de laïcs et de prêtres*, Paris, Mame, coll. « Vivre le Concile », 1966, p. 18 et 25.

441 André-Marie CHARUE, « La vocation à la sainteté dans l'Église [Intervention conciliaire] »…, p. 94. *Cf. Acta synodalia*…, II, III, p. 382-384.

442 [André-Marie CHARUE], *Carnets conciliaires*…, p. 151. Claude Troisfontaines, dans son introduction aux carnets Charue, présente le contexte conciliaire dans lequel s'inscrit le positionnement théologique

en audience avec Paul VI, Charue écrit que le Pape lui-même estimait « qu'il ne faut pas, dans une constitution dogmatique, confondre les structures de l'Église et les structures qui, comme telles, ne sont pas de droit divin[443] ». Si on isole les religieux et qu'on en parle en termes d'institution divine, le risque encouru par l'Église, rapporte Charue, serait de les voir se constituer en son sein comme « une Église dans l'Église[444] ».

L'ensemble de ces précisions nous permet, en finale, d'éclairer et de comprendre deux passages importants de *Lumen gentium* concernant la place des religieux dans la structure de l'Église. Dans *LG* 43b, tout d'abord, l'« état [*status*] » religieux est distingué de la « condition [*conditionem*] du clerc et du laïc » sur la base de la « constitution divine et hiérarchique de l'Église [*divinae et hierarchicae Ecclesiae constitutionis*] ». Nous y reviendrons plus bas. Ensuite, dans *LG* 44d, traitant de la « [n]ature et l'importance de l'état religieux dans l'Église » (sous-titre), il est spécifié que « [l]état [*status*] [de vie] constitué par la profession des conseils évangéliques, […] ne concerne pas la structure hiérarchique de l'Église [*licet ad Ecclesiae structuram hierarchicam non spectet* […] »[445]. « La phrase nous répète, dit Gérard Philips, que le statut des religieux n'appartient pas à la structure hiérarchique de l'Église ; moines et conventuels ne sont pas à la tête du gouvernement

---

de l'évêque : « Son acharnement à refuser un chapitre spécial sur les religieux est plus étonnant. Pour le comprendre, il ne faut pas négliger le fait que certains théologiens admettaient, à l'époque, la possibilité d'une Église dirigée uniquement par le pape s'appuyant sur les grands ordres religieux, ce qui aurait relégué l'épiscopat à un rang secondaire. À l'encontre de cette vision, Mgr Charue ne cesse de souligner que les religieux ne constituent pas une structure *de* l'Église (comme les évêques) mais simplement une structure *dans* l'Église qui s'inscrit dans l'appel de tous les chrétiens à la sainteté » (Claude TROISFONTAINES, « Introduction », dans [André-Marie CHARUE], *Carnets conciliaires*…, p. 22). Ailleurs, dans les carnets, Charue écrit encore, toujours au sujet de l'état religieux : « [18 janvier 1964] […] c'est là une structure qui n'est pas plus de droit divin que celle des cardinaux, celle des patriarcats, etc. » (p. 134) ; « [23 janvier 1964] Ils voudraient qu'on parle d'institution divine comme pour l'épiscopat. Le Cardinal [Ottaviani] reconnaît que c'est impossible de l'admettre » (p. 140).

443 [André-Marie CHARUE], *Carnets conciliaires*…, p. 178.

444 [André-Marie CHARUE], *Carnets conciliaires*…, p. 140-141.

445 Outre la traduction retenue, nous rapportons également les traductions suivantes : « Ainsi donc l'état constitué par la profession des conseils évangéliques, bien qu'il ne concerne pas les structures de l'Église hiérarchique, appartient néanmoins de façon indéniable à sa vie et à sa sainteté » (Winling, Alberigo) ; « Aussi un tel état, qui est constitué par la profession des conseils évangéliques, s'il n'appartient pas à la structure hiérarchique de l'Église, est cependant lié de près à sa vie et à sa sainteté » (Martin) ; « Ainsi donc, bien qu'il n'appartienne pas à la structure hiérarchique de l'Église, l'état constitué par la profession des conseils évangéliques appartient cependant sans conteste à sa vie et à sa sainteté » (Camelot).

ecclésiastique[446] ». En revanche, poursuit-il, toujours au sujet de *LG* 44d, « personne pourtant n'est autorisé à contester que le but qu'ils poursuivent fait partie de la vie et de la sainteté de l'Église[447] ». Nous reconnaissons dans ces mots la suite et la fin du paragraphe cité précédemment : la vie religieuse, dans l'Église, « appartient […] sans conteste à sa vie et à sa sainteté [*ad eius tamen vitam et sanctatem inconcusse pertinet*] » (*LG* 44d). À cela, le Concile ajoutera encore qu'en raison de leur état, les religieux sont également appelés à « servir à la mission salutaire de l'Église » (*LG* 43b).

6.3 LES RELIGIEUX EN REGARD DES LAÏQUES ET DES CLERCS

Les deux principes que nous avons évoqués plus haut, c'est-à-dire l'institution divine ou ecclésiastique et la nature sacramentelle ou non d'un état, déterminent non seulement la place de l'état religieux dans la structure de l'Église, mais ils affectent également la manière dont les différents états ecclésiaux se situent les uns à l'égard des autres. Sur ce plan, trois modèles ecclésiologiques peuvent être entrevus : une ecclésiologie binaire ou bipartite (6.3.1), une ecclésiologie ternaire ou tripartite (6.3.2) et une ecclésiologie quaternaire ou quadripartite (6.3.3). Seul le troisième correspond à l'ecclésiologie de Vatican II.

6.3.1 Une ecclésiologie binaire ou bipartite

Le premier est de type binaire ou bipartite. Suivant ce modèle, l'Église est composée de deux types de fidèles : les clercs et les laïques. Les religieux, par contre, ne font pas partie de l'équation. Cette forme d'ecclésiologie correspond, en théorie du moins, à celle qui s'est développée au sein des courants réformés ou protestants, où l'état religieux a été proscrit[448].

---

446 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 137.

447 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 137.

448 En référence au *De votis monasticis judicium* de Martin Luther, en 1521, et en puisant aux propos de René H. Esnault, Noëlle Hausman explique que le débat entourant les vœux monastiques et, plus largement, l'état religieux comme tel, porte en grande partie sur ce que Esnault appelle la « manifestation ecclésiologique » (R. H. ESNAULT, *Luther et le monachisme aujourd'hui…,* p. 213) que représente, dans la tradition chrétienne, l'état religieux. « Selon Esnault en effet [note 27 : Voir *ibid*., surtout pp. 171 et suiv.], le jugement de Luther n'est pas la simple application, aux vœux religieux, de la

Même si, dans les faits, « depuis le XIX^e siècle au moins[449] », plusieurs de ces Églises ont vu ressurgir diverses formes de vie religieuse[450], ce qui appellera, sans doute, à reconsidérer le statut de la vie religieuse et repenser les modèles ecclésiologiques en vigueur dans ces traditions.

6.3.2 Une ecclésiologie ternaire ou tripartite

Le second modèle ecclésiologique est de type ternaire ou tripartite. L'Église, suivant ce modèle, est constituée de trois catégories fondamentales de fidèles : les clercs, les religieux et les laïques[451]. L'ordre de présentation suit fréquemment cette séquence[452], la division

---

"justification de la foi". Son traité ne met pas tant en question qu'il existe un monachisme, mais qu'il soit devenu un "état de vie", et surtout, que cet état de "perfection" soit enseigné au peuple des fidèles comme un élément structurel de l'Église » (Noëlle HAUSMAN, *Où va la vie consacrée ?*..., p. 86). Tillard, de son côté, écrit : « Ce qui est mis en cause semble être "l'intégration du monachisme aux structures de l'Église" qui en fait un état public, recommandé, ecclésiastiquement qualifié, aboutissant ainsi à une distinction officielle de niveaux à l'intérieur de l'Église, beaucoup plus que la validité de la vocation monastique comme telle (*cf.* R. H. Esnault, *Luther et le monachisme d'aujourd'hui*, 82-85). Luther refuse de confondre le fait monastique avec la démarche de l'Église qui en fait un état officiel et votif (*cf. ibid.* 216-217), et il ne refuse pas la possibilité d'une vocation chrétienne authentique s'accomplissant dans l'appel monastique » (Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 128, note 156). Sur l'étiolement de la vie religieuse, en particulier dans les pays germaniques, nous verrons les commentaires de Michel DORTEL-CLAUDOT, « Vie consacrée […] II. Période moderne et contemporaine »…, p. 663-664, ainsi que Marc LIENHARD, « Luther, Martin, 1438-1546 »…, p. 9.

449 Noëlle HAUSMAN, *Où va la vie consacrée ?*..., p. 85.

450 *Cf.* Roger SCHUTZ, « Naissance de communautés dans les Églises de la Réforme »…, p. 14-28 ; Frère ÉMILE, « Taizé : Sur les lignes de fractures des Églises et du monde »…, p. 167-178 ; François BIOT, *Communautés protestantes. La renaissance de la vie régulière dans le protestantisme occidental*, Paris, Fleurus, 1961, 238 p ; Sœur Minke [DE VRIES], *Vers une gratuité féconde. L'expérience œcuménique de Grandchamp*, Paris, Parole et Silence, 2009, 234 p. ; Gérit MESSIE, *Les Diaconesses de Reuilly. Un germe fécond*, Paris, Cerf, coll. « Épiphanie », 1992, 174 p. ; ANGLICAN RELIGIOUS COMMUNITIES, *Anglican Religious Life 2010-2011. A Yearbook of Religious Orders and Communities in the Anglican Communion and Tertiaries, Oblates, Associates and Companions*, London, Canterbury Press Norwich, 2009, 201 p. ; Greg PETERS, *Reforming the Monastery. Protestant Theologies of the Religious Life*, Eugene (Oregon), Cascade Books, coll. « New Monastic Library: Ressources for Radical Discipleship », 2014, 167 p. ; Rosario ESPOSITO, « La vie religieuse dans les autres Églises et communautés occidentales », dans COLLECTIF [Un groupe de spécialistes], *La vie religieuse dans l'après-Concile*, Paris, Apostolat des éditions, coll. « Point », n° 1, deuxième édition, 1968, p. 210-248 ; André BIMERLÉ, « Ordre religieux et vie communautaire. L'approche des Églises de la Réforme », dans COMMUNAUTÉ DU CHEMIN NEUF, *Famille en Communauté. Avenir d'une utopie ? Actes du colloque œcuménique international organisé par la Communauté du Chemin Neuf à Bethanien (Suisse) du 3 au 6 mars 2016*, Actes publiés par la *Revue FOI (Fraternité Œcuménique Internationale)*, supplément du Hors-Série « Familles en Communauté : Avenir d'une Utopie ? », 2016, p. 95-111.

451 C'est, entre autres, le modèle préconisé par Jean Daniélou, pour qui l'état religieux est un « état de vie, un *ordo*, distinct du laïcat et du sacerdoce. […] L'état religieux est reconnu par le droit canon comme un

tripartite étant considérée par d'aucuns comme « traditionnelle »[453]. Or, « [e]n réalité, affirme Moeller, cette division n'est pas vraiment celle de la tradition ; elle juxtapose en un seul point de vue deux perspectives différentes : le point de vue de la structure *de* l'Église et celui des structures *dans* l'Église[454] ». En somme, dans la logique tripartite, l'état religieux est considéré comme un état analogue à celui des clercs et des laïques, l'ensemble étant déterminé par un principe unique, celui de l'institution divine, et faisant partie de la structure inaliénable de l'Église.

---

des trois ordres qui constituent l'Église universelle [note 1 : Voir aussi *Provida Mater*, AAS 39 (1947), p. 116] » (Jean DANIÉLOU, « La place des religieux… », p. 1173). Au Concile, d'autres, comme Mgr Paul Philippe, secrétaire de la Sacrée Congrégation des Religieux, disent « qu'on a toujours distingué les trois ordres de la Hiérarchie, du laïcat, des religieux » ([André-Marie CHARUE], *Carnets conciliaires*…, p. 140).

452 En ce qui concerne les textes du concile Vatican II, nous retrouvons diverses séquences. Dans certaines parties, il est traité des clercs, des religieux et des laïques (*AG* 20c.d, 23b et 30b ; *CD* 6b, 15c et 30, 2a ; *SC* 55b). Dans d'autres, il est d'abord traité des laïques, ensuite des clercs, et enfin des religieux (*LG* 31b ; *AG* 19b). Puis, il y a des passages qui traitent en premier lieu des laïques, ensuite des religieux et qui se terminent par les clercs (*LG* 30). Faut-il voir dans la première séquence le vestige d'un ordre ancien ? Peut-être. Mais il est aussi possible d'y voir un agencement aléatoire, à situer dans le cadre textuel où la séquence est placée. Quoi qu'il en soit, l'attention principale doit être portée sur l'ordre adopté dans la Constitution sur l'Église qui traite successivement des clercs, des laïques et, enfin, des religieux. Cet ordre n'est pas aléatoire et il est déterminant du point de vue ecclésiologique. C'est l'ordre que nous avons adopté, d'entrée de jeu, dans notre étude. Au regard de l'architecture de *Lumen gentium* et de ce que cela signifie sur le plan ecclésiologique, nous pouvons noter, avec Charles Moeller, que « [l]a répartition des grands axes, par couples de deux chapitres, […], la mise en évidence d'une double division binaire au plan des structures, structure de l'Église, hiérarchie et laïcat, structures dans l'Église, religieux et non-religieux, enfin le double déplacement de chapitres – le thème du Peuple de Dieu placé avant le thème de la hiérarchie, le chapitre des religieux placé après celui sur les laïcs, – tout cela témoigne de l'influence des courants théologiques antérieurs et contemporains » (Charles MOELLER, « Introduction générale »…, p. 25-26).

453 « Dans le schéma de la commission préparatoire, rapporte Moeller, le chapitre sur les "états de perfection" précédait le chapitre sur les laïcs ; on paraissait ainsi reprendre la division tripartite "traditionnelle" » (Charles MOELLER, « Introduction générale »…, p. 18). Il s'agit notamment de l'ordre adopté par le *CIC*/1917 qui traite, en premier lieu, des clercs (can. 108-486), en second lieu, des religieux (can. 487-681), et enfin, des laïques (can. 682-725). Cet ordonnancement connaîtra une refonte dans le *CIC*/1983, où, dans la ligne du Concile, au sein du Peuple de Dieu (can. 204-239), sont distingués les « fidèles laïcs » (can. 224-231 et 298-329), puis les membres de la hiérarchie ecclésiastique (can. 232-293 et can. 330-572), et enfin, les fidèles appartenant aux instituts de vie consacrée et aux sociétés de vie apostolique reconnus dans l'Église (can. 573-730).

454 Charles MOELLER, « Introduction générale »…, p. 18.

6.3.3 Une ecclésiologie quaternaire ou quadripartite

Ni le modèle ecclésiologique de type binaire, ni celui qui répartit les fidèles suivant une logique ternaire, ne correspondent à la vision préconisée par le concile Vatican II. En effet, l'état religieux, « compte tenu de la constitution divine et hiérarchique de l'Église, ne se situe pas entre la condition du clerc et de celle du laïc [*non est intermedius inter clericalem et laicalem conditionem*]. Dieu y appelle des fidèles du Christ de l'une et de l'autre condition […] » (*LG* 43b). Les chapitres III et IV de *Lumen gentium*, exposant les rôles complémentaires de la hiérarchie et du laïcat, font ressortir en même temps, écrit Philips, « que les religieux appartiennent, selon les cas, à l'un ou à l'autre de ces deux groupes, sans constituer à proprement parler une *troisième catégorie*[455] ». Tout en reconnaissant et en assumant pleinement l'existence, qui est effectivement traditionnelle[456], de trois états dans l'Église, ceux-ci ne doivent cependant pas être considérés sur le même plan[457]. Ce qui conduit le Concile à adopter un autre modèle ecclésiologique.

---

455 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 63.

456 Dans son argumentaire, Jean Daniélou, que nous avons cité plus haut (*cf.* Jean DANIÉLOU, « La place des religieux… », p. 1176), s'en rapporte aux propos de Pie XII, dans *Provida Mater Ecclesia*, où il est question du développement de la profession publique de la vie parfaite et où il est dit que ceux qui la pratiquaient apparurent graduellement, dans le sein de la société ecclésiastique, « comme un ordre, une classe sociale [*ordinem classemque socialem*] reconnue sous les divers noms d'ascètes [*ascetarum*], de continents [*continentium*], de vierges [*virginum*], etc., et objet d'éloges et de vénération » (PIE XII, « Constitution apostolique "*Provida Mater Ecclesia*"… », col. 577 ou n^o 2). Or, deux points méritent d'être soulignés. D'une part, il est vrai que le Pape reconnaît le caractère ancien de la réalité qui prendra éventuellement le nom d'état religieux. Au numéro précité, il renvoie au « berceau du christianisme [*a primis rei christianae incunabulis*] », il parle des « premiers temps [*ut primis temporibus*] » de l'Église, ainsi que des « Pères apostoliques et [des] écrivains ecclésiastiques les plus anciens [*Patribus Apostolicis et antiquioribus ecclesiasticis scriptoribus*] » en relation avec la réalité étudiée. Cela dit, Pie XII n'opère pas une délimitation chronologique précise. Les expressions employées comportent un certain degré d'indétermination, comme nous le retrouverons, plus tard, dans certains passages de Vatican II, tel *PC* 1b où l'expression « [d]ès les origines de l'Église [*Inde ab exordiis quidem Ecclesiae*] » demeure vague. D'autre part, toujours dans *Provida Mater Ecclesia*, nommément au numéro 4 de la Constitution, l'état public de perfection est situé sur un plan différent de celui qui détermine l'ordre canonique des clercs et des laïques. Ces derniers sont déterminés par le droit divin, tandis que l'état religieux est déterminé par le droit ecclésiastique en lien étroit avec la fin de l'Église qui est la sanctification. Ainsi, les vues de Daniélou ne semblent pas rencontrer exactement celles de Pie XII et leurs conclusions ne peuvent être tenues pour identiques. Signalons que *LG* 43a, en note infrapaginale (note 3), réfère également à Pie XII : « […] Pie XII, alloc. Annus sacer, 8 décembre 1950 : AAS 43 (1951), pp. 27a. – Pie XII, Const. Apost. Provida Mater, 2 février 1947 : AAS 39 (947), pp. 120) ».

457 « Il est donc inutile de répéter que la distinction entre clergé et laïcat et la distinction entre religieux et non-religieux ne se situe pas sur le même plan » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican…,* t. II, p. 118).

Le modèle préconisé par le Concile répartit les fidèles sous forme de quaternaire. « [À] une seule division tripartite, écrit Moeller, il faut substituer deux divisions bipartites[458] ». Ou encore, comme l'affirme Charue, « il n'y a pas trois structures, mais deux fois deux structures[459] », « il n'y a pas trois groupes, mais deux fois deux groupes[460] ». Pour comprendre cette logique quaternaire, il convient d'adopter deux points de vue : celui des situations canoniques des fidèles dans l'Église (6.3.3.1) et celui des principes sous-jacents à la caractérisation, à la catégorisation et à la répartition de chacun des états (6.3.3.2).

6.3.3.1 LE POINT DE VUE DES SITUATIONS CANONIQUES DES FIDÈLES DANS L'ÉGLISE

Envisagé du point de vue de leurs situations ou de leurs conditions canoniques[461], les fidèles dans l'Église sont constitués en trois états ecclésiaux. Ces états, qui parfois se conjuguent, peuvent être regardés sous trois angles.

Dans la perspective du premier angle, nous retrouvons deux états ecclésiaux fondamentaux, les clercs et les laïques. Nous les nommons « fondamentaux », car ils sont constitutifs de l'Église et ils concernent, de l'une ou de l'autre manière, tout fidèle en son sein : ils sont soit clercs, soit laïques. Ces deux états sont antinomiques, en ce sens qu'un même fidèle ne peut être à la fois clerc et laïque. C'est pourquoi ces deux catégories de fidèles se font face.

Dans la perspective du second angle, nous portons notre regard sur l'état religieux. Comme l'explique Christiane Hourticq, se référant elle-même aux propos de Bernard Sesboüé sur la « structure génétique de l'Église », l'Église accueille et intègre à même son ecclésiologie un « troisième pôle », l'état religieux[462]. Cet état ne jouxte pas les deux précédents. Cela

---

458 Charles MOELLER, « Introduction générale »…, p. 18-19, *cf.* p. 25-26.

459 [André-Marie CHARUE], *Carnets conciliaires*…, p. 136.

460 [André-Marie CHARUE], *Carnets conciliaires*…, p. 140-141.

461 Ainsi que l'explique Javier Hervada, au sujet de la « distinction tripartite entre clercs séculiers, religieux et laïcs », ceux-ci « se distinguent par leur condition canonique » (Javier HERVADA, commentaire du canon 207, dans *Code de droit canonique. Bilingue et annoté*…, 2011, p. 192).

462 Hourticq écrit : « Ayant intégré les religieux dans sa vision de l'Église, le Concile a néanmoins éprouvé de réelles difficultés à bien situer leur place. Nous avons vu que les hésitations, tâtonnements et tensions n'ont pas manqué, aboutissant à des positions dont l'ambiguïté prête à des interprétations différentes. Ainsi quand il est dit que l'état religieux, "s'il n'appartient pas à la structure hiérarchique de l'Église, est cependant lié de près à sa vie et à sa sainteté" (*LG* 44). Il ne faudrait pas trop vite qualifier négativement

reviendrait à adopter le modèle ecclésiologique de type ternaire, ce que le Concile refuse (*cf. LG* 43b). Dans le présent modèle, l'état religieux, constituant un état complet en soi (*cf. PC* 10a) et n'étant, de sa nature, « ni clérical, ni laïque » (can. 588, § 1), est caractérisé par le fait d'inclure des clercs ainsi que des laïques, Dieu y appelant « des fidèles du Christ de l'une et de l'autre condition [*conditionem*] » (*LG* 43b). C'est en ce sens que l'état religieux peut être qualifié de « complémentaire » : il se greffe, par l'adoption d'une forme de vie particulière, aux états déjà constitués des clercs et des laïques.

Dans cette dernière perspective, les clercs appartenant simultanément à l'état religieux sont appelés « réguliers [*Regularium*] » (*SC* 95 ; *cf. AA* 25a) ou encore religieux. Le Concile parle également des « religieux prêtres [*Religiosi sacerdotes*] / [*religiosos Presbyteros*] » (*CD* 34a et *PO* 1) ou des « prêtres (…) religieux [*Sacerdotes* (…) *religiosi*] » (*SC* 18 ; *cf. CD* 28 ; *LG* 28b ; *SC* 57 ; *PO* 8a), de même que d'« instituts de clercs [*instituta* (…) *clericalia*] (PC 8a) ou encore d'« instituts ou monastères d'hommes qui ne sont pas purement laïques [*non mere laicalia*] » et qui « peuvent, selon leur caractère propre, et les normes de leurs constitutions, accepter des clercs et des laïcs [*clericos et laicos*], au même titre, avec les mêmes droits et les mêmes obligations, étant sauf ce qui découle des ordres sacrés » (*PC* 15c). Il s'agit, dans ce cas, d'instituts mixtes, c'est-à-dire composés de membres clercs et laïques. Du point de vue ministériel, peut-on lire dans *CD* 34a, les

---

une telle indécision. Elle me paraît traduire l'indétermination de ce qu'on peut appeler le "troisième pôle", en référence à des analyses du père Sesboüé sur la structure génétique de l'Église [note 10 : B. Sesboüé, "Les animateurs pastoraux laïcs. Une prospective théologique", *Études*, sept. 1992, p. 253-265]. Le troisième pôle est d'un statut différent. Il empêche de se fixer dans un système binaire. Il a toujours existé et il introduit du jeu. Il n'a cessé de prendre des formes historiques différentes » (Christiane HOURTICQ, « La place de la vie religieuse »…, p. 132 – Sesboüé traite plus précisément la vie religieuse comme « troisième pôle », aux pages 261 et 262 de son article). Nous verrons également les propos d'Eugenio Corecco qui parle, au sujet du « "statut" des conseils évangéliques » et de la portée ecclésiologique de celui-ci, d'un dépassement du « bipolarisme stérile du rapport clercs-laïcs […]. Le rapport de circularité, écrit-il, à l'intérieur de cette nouvelle trilogie conduit à reconnaître à chacun de ces trois statuts une fonction ecclésiologique spécifique, qui lui confère sous un angle une priorité sur les deux autres : la responsabilité séculière aux laïcs, la responsabilité de l'unité de l'Église aux clercs et la charge de rappeler les valeurs eschatologiques à l'état des conseils évangéliques. Ce rapport laisse par ailleurs ressortir avec plus de clarté l'élément commun fondant leur égalité [note 39 : *Cf.* H. Urs von Balthasar, *Christlicher Stand*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1977, p. 294-314] » (Eugenio CORECCO, « La réception de Vatican II dans le *Code de droit canonique* »…, p. 349). Enfin, nous renvoyons aussi à la présentation des « trois pôles de la communauté ecclésiale » offerte par Alphonse Borras, qui lui-même renvoie aux propos de Jean-Paul II, dans *Christifideles laici*, au numéro 55d, où le Pape use de cette métaphore du pôle pour souligner le caractère dynamique et réciproque des trois réalités visées (*cf.* Alphonse BORRAS, *Les communautés paroissiales. Droit canonique et perspectives pastorales*, Paris, Cerf, coll. « Droit canonique », 1996, p. 43-47).

religieux prêtres, « à un certain titre, […] appartiennent vraiment au clergé du diocèse, en tant qu'ils participent au soin des âmes et œuvres d'apostolat sous l'autorité des évêques » (*cf*. *CD* 28a. 35, 1a. 35, 4). En tant que religieux, ces clercs – prêtres, mais également diacres permanents, ce qui n'est pas mentionné dans les textes conciliaires – sont distingués des prêtres « diocésains [*dioecesani*] » (*LG* 28b, 41c ; *CD* 28a ; *PO* 8) ou « séculiers [*saeculares*] » (*SC* 18. 57 ; *cf*. *AA* 25a), ainsi désignés en raison de leur non-appartenance à l'état religieux. Les « prêtres des deux clergés [*sacerdotes utriusque cleri*] » (*OT*, Préambule ; *AA* 23c. 25a) sont cependant unis dans un même sacerdoce (*OT*, Préambule) et ordonnés au « service de l'Église entière » (*LG* 28b).

De leur côté, les laïques relevant simultanément de l'état religieux, sont appelés religieux laïques ou encore « non clercs [*non clerici*] » (*PC* 18a ; *cf*. *SC* 101, § 2). Le Concile parle également de « vie religieuse laïque [*vita religiosa laicalis*] » (*PC* 10a), ainsi que d'« instituts […] de laïcs [*instituta* (…) *laicalia*] » (*PC* 8a). Dans ces derniers cas, s'agissant d'hommes non clercs, il est aussi traité des « instituts de Frères [*religionibus Fratrum*] » (*PC* 10b), au sein desquels, précise le Concile, il est permis, le cas échéant, que l'un des leurs soit ordonné au service de la communauté sans que cela n'altère pour autant le « caractère laïc [*indole laicali*] de ces instituts » (*PC* 10b). Il est à noter que toutes les religieuses sont laïques (*cf*. *PC* 18a ; *CD* 34b ; *SC* 101, § 2), alors que du côté des religieux, seulement un certain nombre le sont, du fait de ne pas avoir reçu l'ordination sacramentelle. Soulignons, de plus, qu'aux yeux du Concile, « [l]a vie religieuse laïque, qu'il s'agisse des hommes ou des femmes, constitue en soi un état complet de la profession des conseils évangéliques » (*PC* 10a). Enfin, nous indiquons qu'à l'intérieur du cadre de l'état religieux, les clercs et les laïques continuent à se faire face, ne perdant pas les caractéristiques essentielles qui continuent de distinguer ces deux états.

Enfin, dans la perspective du troisième angle, nous retrouvons en vis-à-vis, d'un côté, les religieux (clercs réguliers/religieux et religieux laïques) et, de l'autre, les « non religieux » (clercs séculiers/diocésains et laïques) qui, par moment, sont aussi appelés « laïques », appellation équivoque incluant, à l'occasion, des clercs. L'appellation « non religieux », ainsi que l'équivocité et l'amalgame entourant l'usage du terme « laïque », appellent trois remarques de clarification.

Premièrement, il faut souligner que l'appellation « non religieux » n'apparaît pas dans les textes conciliaires, pas plus qu'elle n'appartient au lexique du droit canonique. L'expression « non religieux » provient plutôt des spécialistes auxquels nous nous référons. Gérard Philips, par exemple, écrit que « [d]ans l'analyse théologique de l'Église, il y a lieu de reconnaître deux ordres de distinctions […] : face à la hiérarchie il y a les simples fidèles ; face aux religieux, les non-religieux[463] ».

Deuxièment, la catégorie des fidèles qualifiés de « non religieux » ne renvoie pas à un état formel. Aucun fidèle n'est constitué positivement dans l'état des « non religieux ». Plus encore, il s'agit, pour ainsi dire, d'une déclaration de « non état », qui réfère substantiellement aux deux états fondamentaux des clercs et des laïques, qui se trouvent, dans le cas présent, définis à partir de ce qu'ils ne sont pas : ce ne sont pas des religieux.

Troisièmement, l'emploi du terme « laïque » peut prêter à confusion. À son premier degré de compréhension, la notion de laïque (1er degré) est simplement la contrepartie de la notion de clerc. Par contre, le même terme peut aussi être saisi à un second degré. Dans ce cas, les laïques (2ième degré) désignent les « autres », comme les nomme Charue[464], c'est-à-dire tous les fidèles qui n'appartiennent pas à l'état religieux. En effet, suivant la définition que le Concile donne des laïques – « Sous le nom de laïcs, on entend ici tous les fidèles, en dehors des membres de l'ordre sacré et de l'état religieux reconnu dans l'Église […] » (*LG* 31a) –, il faut comprendre *a contrario* que les religieux, de par leur appartenance à

---

463 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au IIe concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution* Lumen Gentium, Paris, Desclée, t. I, 1967, p. 43, *cf.* t. II, p. 118. *Cf.* Charles MOELLER, « Introduction générale »…, p. 25 ; Gérard HUYGHE, « Les rapports entre les évêques et les religieux »…, p. 1182. André Bride, pour sa part, adoptant les mêmes catégories, résume bien nos propos : « Le nombre des états canoniquement reconnus par l'Église peut varier au cours des âges ; le *Code* [*CIC*/1917] en énumère trois principaux : l'état clérical, l'état religieux et l'état laïque. Cette division tripartite, commode, ne doit pas laisser croire que ses trois termes sont à mettre sur le même rang : tout baptisé est nécessairement clerc ou laïc ; l'état religieux broche en quelque sorte sur les deux états fondamentaux, les religieux étant tous ou clercs ou laïcs. L'état clérical et l'état de baptisé laïque sont liés à la structure de l'Église, telle que le Christ l'a voulue. […] L'état religieux, lui, n'est pas lié à la structure de l'Église, mais à sa fin : la sanctification. […] Ainsi, l'état clérical fait face à l'état laïque. L'état religieux fait face à l'état non religieux ou séculier ; il peut être associé soit à l'état laïque soit à l'état clérical » (André BRIDE, « État des personnes (droit canon) », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 4, 1956, col. 535).

464 Contrairement aux auteurs précités, Charue se contente de parler des religieux et des « autres » ([André-Marie CHARUE], *Carnets conciliaires*…, p. 136). Ce qui est sans doute mieux, malgré l'imprécision du terme.

l'état du même nom, ne sont plus considérés comme des laïques, du moins plus au sens où ce terme était compris en première instance[465]. Nous retrouvons un indicateur de cette seconde acception du terme « laïque », entre autres, dans *AA* 25b : « […] les religieux, frère ou sœur, estimeront l'action apostolique des laïcs », de même que dans *AA* 26a, traitant du travail apostolique de l'Église : « […] les clercs et les religieux y collaboreront de manière appropriée avec les laïcs ». Or, et c'est ce qui peut être source de confusion, toutes les religieuses et tous les religieux non clercs appartiennent, au premier degré de compréhension, à l'état laïque (1er degré)[466]. C'est seulement à un second degré de compréhension qu'une distinction est posée – exprimée à l'aide d'un même terme, d'où équivocité – entre les religieux laïques (1er degré) et les « autres » laïques (2ième degré), c'est-à-dire ceux qui ne sont ni clercs ni religieux[467]. Pour terminer, signalons encore que,

---

465 C'est ce qu'explique Javier Hervada, commentant le canon 207 du *CIC*/1983. « [C]ertaines formes de vie consacrée, écrit-il, changent la condition cléricale ou laïque [1er degré] de ceux qui les vivent puisque le c. 711 dit que les membres des instituts séculiers ne changent pas de condition canonique, cléricale ou laïque [1er degré]. Il est clair, poursuit-il, que cette condition canonique, cléricale ou laïque [1er degré], qui ne change pas dans certains instituts de vie consacrée et qui change dans d'autres, n'a pas trait à la distinction clercs/laïcs [1er degré] qui découle du sacrement de l'ordre, étant donné que les effets sacramentaux sont identiques pour tous les ordonnés. Elle doit porter sur la forme de vie […], ou plus précisément sur des types de fidèles caractérisés par leur statut canonique personnel. […] Dans cette perspective, les laïcs [2ième degré] ne sont ni clercs ni religieux » (Javier HERVADA, commentaire du canon 207, dans *Code de droit canonique. Bilingue et annoté*..., p. 192 – les mots entre crochets viennent de nous et ne figurent pas dans le texte original).

466 C'est précisément ce que note Gilles Routhier dans un article découlant d'une présentation faite à l'occasion d'un colloque portant sur l'arrimage entre « laïques et personnes consacrées » (Gilles ROUTHIER, « Lorsque les frontières deviennent floues... », *Cahiers de spiritualité ignatienne [Laïques et personnes consacrées. Quel arrimage ? Actes du Colloque 2004]*, vol. XXIX, nº 113, mai-août 2005, p. 71-82). Il écrit : « […] on fit remarquer que la majorité des religieux et des religieuses étaient, dans les faits, des laïques, alors qu'un tout petit nombre d'entre eux appartenaient à l'ordre des clercs » (p. 72). À ce propos, Routhier note que « *Lumen gentium* 31 comporte une acception encore confuse du terme laïque ». Par ricochet, nous pourrions dire qu'il en est de même des religieux traités dans ce cadre. Par ailleurs, ajoute-t-il, le « CIC de 1983 (C. 207) apporte des distinctions intéressantes » (p. 72, note 2). Ce canon comporte, de fait, des précisions supplémentaires dans lesquels nous reconnaîtrons les grandes lignes de l'enseignement conciliaire : « § 1. Par institution divine, il y a dans l'Église, parmi les fidèles, les ministres sacrés qui en droit sont aussi appelés clercs, et les autres qui sont aussi appelés laïcs. § 2. Il existe des fidèles appartenant à l'une et l'autre des catégories qui sont consacrés à Dieu à leur manière particulière par la profession des conseils évangéliques au moyen de vœux ou d'autres liens sacrés reconnus et approuvés par l'Église et qui concourent à la mission salvatrice de l'Église ; leur état, même s'il ne concerne pas la structure hiérarchique de l'Église, appartient cependant à sa vie et à sa sainteté » (*CIC* can. 207).

467 C'est sans doute la raison pour laquelle, dans le commentaire du can. 224, sur les obligations et les droits des fidèles laïcs, il est précisé que « [l]es laïcs envisagés directement ici sont les laïcs au sens spécifique (ceux de la distinction tripartite), c'est-à-dire les séculiers ou laïcs séculiers » (Javier HERVADA, commentaire du canon 224, dans *Code de droit canonique. Bilingue et annoté*..., p. 204). Il est à noter

par moments, la catégorie des « laïques » (2ième degré), au sens de « non religieux », semble inclure des clercs[468]. Cet amalgame ajoute un niveau supplémentaire de confusion.

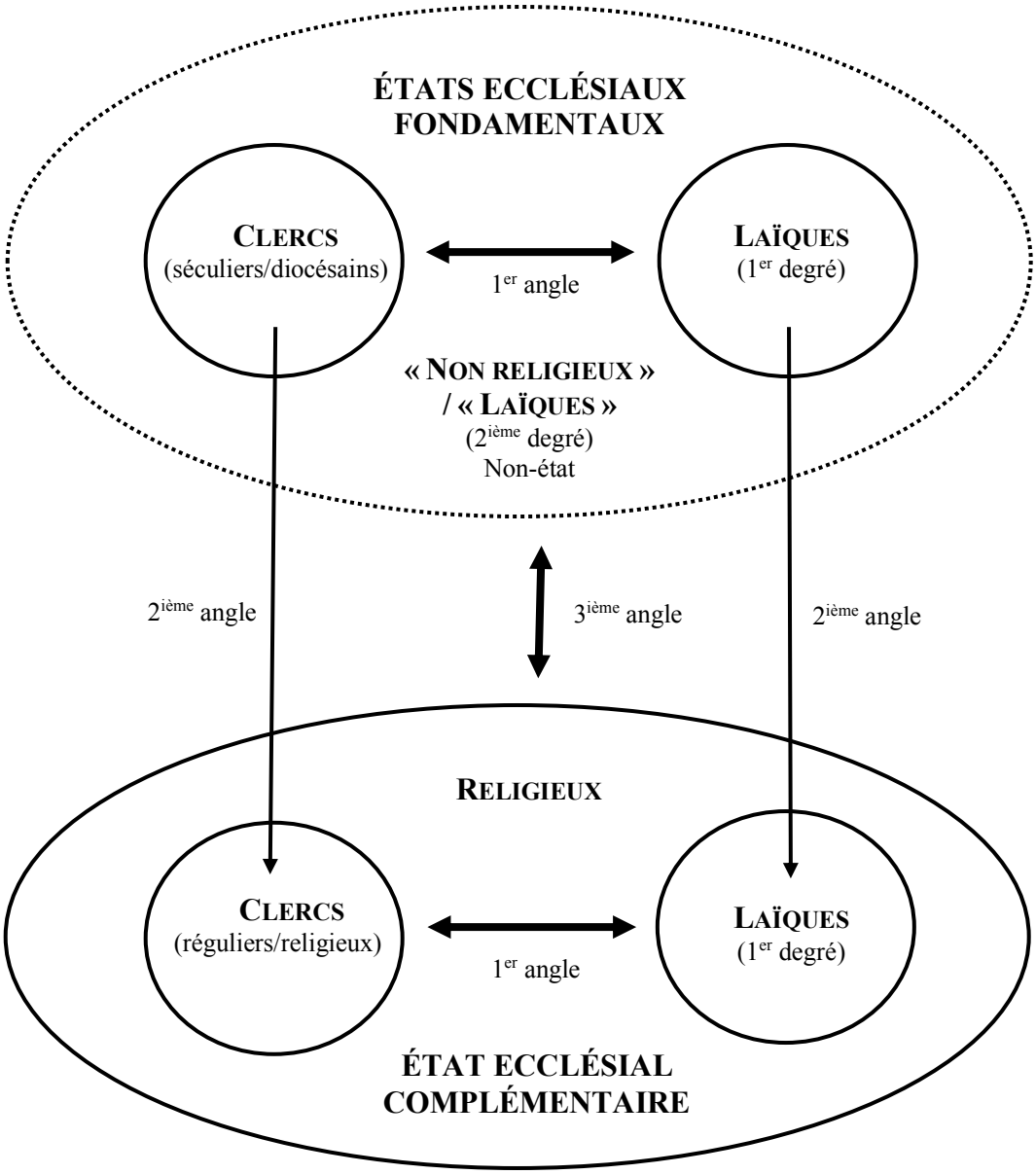
que le principe sous-jacent à la détermination de l'état laïque, et conséquemment de sa distinction par rapport à l'état religieux, est le rapport au monde ou à la sécularité.

468 Nous citons à nouveau Routhier : « Un […] travail d'articulation reste à faire entre vie religieuse et peuple de Dieu (j'évite sciemment de dire entre personnes consacrées et laïques, déplaçant ainsi un peu les termes affichés dans le titre du colloque). Non seulement toutes les personnes baptisées et confirmées sont des personnes consacrées, mais l'arrimage ne se fait pas entre laïques et personnes consacrées, puisque, comme je le soulignais plus haut, la majorité des membres appartenant aux instituts de vie consacrée sont des laïques et qu'il y a des associés qui sont des prêtres, sans compter que tous sont consacrés en vertu de leur baptême » (Gilles ROUTHIER, « Lorsque les frontières… », p. 78-79).

Les situations canoniques que nous venons de décrire peuvent être visualisées de la manière suivante :

Schéma 1 : Situations canoniques des fidèles dans l'Église

SITUATIONS CANONIQUES DES FIDÈLES DANS L'ÉGLISE



6.3.3.2 LE POINT DE VUE DES PRINCIPES SOUS-JACENTS À LA CARACTÉRISATION, À LA CATÉGORISATION ET À LA RÉPARTITION DES ÉTATS

Pour comprendre les raisons expliquant les situations canoniques précédemment décrites, il convient d'adopter un second point de vue. Celui-ci s'intéresse aux principes sous-jacents à la caractérisation, à la catégorisation, puis à la répartition des fidèles dans l'Église[469]. Le quaternaire ecclésiologique préconisé par le Concile répartit les fidèles en deux couples de binômes qu'il faut traiter distinctement suivant deux plans différents.

Le premier binôme situe en regard les clercs (séculiers/diocésains) et les laïques (1er degré). Leur distinction repose sur le principe de la constitution divine et hiérarchique de l'Église. Autrement dit, l'état clérical, et son revers, l'état laïque (1er degré), constituent des réalités relevant du droit divin. En vertu de cet axiome, la hiérarchie ecclésiastique et le laïcat sont des composantes constitutives de l'Église et, à ce titre, elles appartiennent à la structure essentielle *de* l'Église. Par ailleurs, les uns se distinguent des autres en vertu d'un principe de nature sacramentelle. Fidèles baptisés dans les deux cas, les clercs ont en propre d'avoir reçu l'un des trois degrés du sacrement de l'Ordre et, de ce fait, ils sont appelés à exercer les trois fonctions du Christ, dans l'Église et pour le monde, à travers l'exercice du ministère pour lequel ils ont été ordonnés. André-Marie Charue rattache ce principe à l'exercice de l'autorité dans l'Église[470]. Les laïques, pour leur part, exercent les trois

---

469 Retraçant l'histoire de la Constitution conciliaire sur l'Église, Michel Labourdette rend compte de la difficulté, au moment de structurer le schéma *de Ecclesia*, d'y situer les religieux. Devant le scénario qui plaçait côte à côte les clercs, les laïques et les religieux, l'auteur commente : « Il faut reconnaître qu'une telle structure, parfaitement justifiable, si elle était bien éclairée, présentait l'avantage de la simplicité et de la clarté. Elle n'aurait cependant pas manqué d'une certaine ambiguïté, plus profonde, celle qui affecte la trop fréquente habitude de distinguer dans l'Église trois groupes : les clercs, les laïcs, les religieux, sans s'expliquer suffisamment sur une énumération qui amalgame des principes différents de distinction. Car ce n'est évidemment pas au même point de vue qu'on distingue, d'une part clercs et laïcs, d'autre part religieux et ceux qui ne le sont pas. Et c'est ce que manifeste aussitôt le fait qu'il y a des religieux dans la hiérarchie aussi bien que parmi ceux qui, n'étant nullement clercs, sont, à ce point de vue, simples laïcs. Le principe a donc prévalu d'exclure cette trompeuse énumération tripartite en rejoignant plus profondément les vrais principes de ces distinctions. C'est ce qui a inspiré le texte définitif de la Constitution » (Michel LABOURDETTE, « La sainteté, vocation de tous les membres de l'Église », dans Guilherme BARAÚNA et Yves M.-J. CONGAR (dir.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 51c, tome III, 1966, p. 1107-1108).

470 « 20 janvier 1964] […] doctrinalement, il n'y a pas trois structures, mais deux fois deux structures : clercs et laïcs pour l'ordre de l'autorité […] » ([André-Marie CHARUE], *Carnets conciliaires*…, p. 136 ; *cf.* p. 140-141).

fonctions du Christ, dans l'Église et dans le monde, mais distinctement et différemment des clercs, leur agir procédant de leur baptême et non d'une ordination sacramentelle. Enfin, les clercs et les laïques sont caractérisés par une insertion modulée dans la sécularité du monde. Il s'agit d'un trait caractéristique du laïcat. Pour leur part, les clercs, dénommés séculiers ou diocésains, bien que principalement destinés aux *negotia ecclesiastica*, n'écartent pas pour autant les *negotia saecularia*[471].

Schématiquement, la première division bipartite peut être représentée de la manière suivante :

Tableau 6 : 1er binôme clercs | laïques

1er BINÔME CLERCS | LAÏQUES		
État nominal et traits caractéristiques	**Principes sous-jacents à la caractérisation, à la catégorisation et à la répartition des états dans l'Église**	**État nominal et traits caractéristiques**
CLERCS (séculiers/diocésains) État ecclésial fondamental Fidèles baptisés/confirmés ayant reçu l'un des trois degrés du sacrement de l'Ordre et qui, à ce titre, sont appelés à exercer les trois fonctions du Christ, dans l'Église et pour le monde, suivant les ministères pour lesquels ils ont été ordonnés.	Réalités de droit divin relevant de la constitution divine et hiérarchique de l'Église Réalités appartenant à la structure *de* l'Église Réception, ou non, du sacrement de l'Ordre Exercice différencié des trois fonctions du Christ Insertion modulée dans la sécularité du monde	**LAÏQUES** (1er degré) État ecclésial fondamental Fidèles baptisés/confirmés qui, à ces titres, ont pour vocation d'exercer les trois fonctions du Christ, dans l'Église et dans le monde, à l'exception des charges imparties aux clercs.

[471] Javier HERVADA, commentaire du canon 207, dans *Code de droit canonique. Bilingue et annoté*…, 2011, p. 191.

Le second binôme figurant dans la répartition quadripartite des fidèles dans l'Église situe en regard les religieux et les « non religieux ». Cet ordonnancement repose, à son tour, sur un certain nombre de principes qui déterminent et répartissent ces catégories de fidèles dans l'Église. Contrairement au binôme clerc/laïque, celui des religieux et des « non religieux » ne relève pas de la constitution divine et hiérarchique de l'Église : « La différence entre les membres des communautés religieuses et les fidèles "dans le monde" n'appartient pas à la structure fondamentale de l'Église, que son Fondateur a voulue composée de dirigeants et de subordonnés[472] », écrit Philips. Sur cette base, il faut chercher ailleurs les principes qui vont déterminer l'état religieux et qui vont lui permettre de se distinguer de la catégorie des « non religieux ». Sur ce plan, interviennent plusieurs éléments qui entrent dans la définition que nous pouvons donner à l'état religieux. Celui-ci peut être défini comme une forme de vie stable, dans lequel les fidèles concernés, clercs (réguliers/religieux) et laïques (1er degré), se vouent à suivre et à imiter le Christ, dans la recherche de la perfection de la charité ou de la sainteté, réalisée au moyen de la profession publique des conseils évangéliques, dans une forme de vie religieuse (*lato sensu*), le cas échéant, dans un institut religieux (*stricto sensu*), reconnu par l'Église, et comportant, à des degrés divers, une séparation du monde.

Parmi ces éléments, il en est un qui occupe une place déterminante : la recherche de la sainteté et les moyens pour y parvenir. La « différence » entre les religieux et les « non religieux », pour reprendre le fil de la pensée de Philips, ne repose pas sur « l'institution divine et ministérielle des fonctions sacrées[473] », mais repose plutôt sur la « vocation spéciale de ceux qui prononcent les trois vœux dans leur forme classique. Dans le premier cas, il s'agit de la structure même du corps ecclésial; dans le second, on traite des diverses voies, qui mènent à la finalité propre de l'Église, à savoir la sainteté[474] ». Ce principe, qui

---

472 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au IIe concile du Vatican*…, t. II, p. 63.

473 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au IIe concile du Vatican*…, t. I, p. 43.

474 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au IIe concile du Vatican…,* t. I, p. 43. Il en est de même pour André Bride : « L'état religieux, lui, n'est pas lié à la structure de l'Église, mais à sa fin : la sanctification » (André BRIDE, « État des personnes (droit canon) »…, col. 535). Congar, pour sa part, écrit : « Mais on peut distinguer le moment d'institution des médiations qui structurent l'Église et le moment de réponse des hommes par la foi et l'amour. La vie religieuse est la recherche organisée en une institution ecclésiastique, d'une réponse aussi totale, absolue et même exclusive que possible. Elle n'est donc pas exigée par la *nature* de l'Église en tant que celle-ci est *structurée* comme une société ordonnée

« dérive […] du choix opéré parmi les moyens de sanctification que l'Église propose à ses membres[475] », n'est pas novateur en regard de l'enseignement de Vatican II. Pie XII, en 1950, s'exprimait en des termes semblables : « […] il a été établi par le droit divin que les clercs sont distincts des laïques (*cf.* can. 107). Entre ces deux rangs de la hiérarchie s'intercale l'état de vie religieuse, qui, tirant son origine de l'Église, doit sa raison d'être et sa valeur, à son étroite cohésion avec le but de l'Église qui est de mener tous les hommes à l'acquisition de la sainteté[476] ». L'ecclésiologie conciliaire reprend ce même principe : « doctrinalement, écrit Charue, il n'y a pas trois structures, mais deux fois deux structures : clercs et laïcs pour l'ordre de l'autorité; les religieux et les autres pour l'ordre des moyens *ad sanctitatem*. N'ayons pas l'air de confondre, traitons des religieux là où il est question de la vocation à la sainteté. C'est cela qui leur est spécifique[477] ».

En contrepartie des religieux, nous retrouvons les « non religieux ». Ceux-ci, en tant que tels, ont pour principale caractéristique le fait de ne pas être constitués dans l'état religieux. Pour le reste, il faut s'en référer aux caractéristiques attribuées aux clercs séculiers ou diocésains et aux laïques (1er degré).

---

et hiérarchique, mais elle rentre dans la réalisation, par le Peuple de Dieu, de sa *fin de sainteté*. À vrai dire, les deux choses relèvent de la sainteté, mais la première appartient à ce qu'on peut appeler la sainteté institutionnelle de l'Église, la seconde à la vie sainte de ses membres » (Yves CONGAR, « La vie religieuse vue dans l'Église selon Vatican II »…, p. 66 ; *cf.* Yves M.-J. CONGAR, « Avertissement », dans Jean-Marie Roger TILLARD et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse…,* p. 14).

475 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au IIe concile du Vatican*…, t. II, p. 63.

476 PIE XII, « Sollicitude et directives du Pasteur suprême pour les religieux. Allocution de S. S. Pie XII aux membres du premier Congrès international des religieux à Rome (8 décembre 1950) »…, col. 1670.

477 [André-Marie CHARUE], *Carnets conciliaires*…, p. 136 ; *cf.* p. 141.

La seconde division bipartite peut être représentée ainsi :

Tableau 7 : 2ième binôme religieux | « non religieux »

2ième BINÔME RELIGIEUX | « NON RELIGIEUX »		
État nominal et traits caractéristiques	**Principes sous-jacents à la caractérisation, à la catégorisation et à la répartition des états dans l'Église**	**État nominal et traits caractéristiques**
RELIGIEUX État ecclésial complémentaire Constitué de LAÏQUES (1er degré) et de CLERCS (réguliers/religieux) Fidèles, laïques et clercs, qui, à titre de baptisés/confirmés, cherchent à suivre et à imiter le Christ, dans la poursuite de la charité parfaite ou de la sainteté, en adoptant une forme de vie stable caractérisée par la profession publique des conseils évangéliques, au sein d'une forme de vie religieuse et, le cas échéant, d'un institut religieux, reconnus par l'Église, et comportant, à des degrés variables, un renoncement ou une séparation du monde.	Institution de droit ecclésiastique, de nature canonique, ne concernant pas la structure hiérarchique de l'Église, mais constituant une structure *dans* l'Église Forme de vie stable Suite et imitation du Christ Recherche de la charité parfaite ou de la sainteté Profession publique des conseils évangéliques comme moyen de sainteté Forme de vie religieuse et, le cas échéant, un institut religieux reconnu par l'Église Séparation du monde.	**« NON RELIGIEUX » | « LAÏQUES (2ième degré) »** Non-état Condition ecclésiale référée à l'état des LAÏQUES (1er degré) et des CLERCS (réguliers/diocésains) Fidèles, laïques (1er degré) et clercs (séculiers/diocésains), qui ne sont pas constitués dans l'état religieux.

En somme, et nous laissons le mot de la fin à Elio Gambari, dont les propos résument bien tout ce que nous venons de présenter :

> Il est nécessaire, écrit-il, de formuler une doctrine exacte, à partir des [affirmations conciliaires]. Il faut avant tout considérer le critère qui sert à

> distinguer entre l'état clérical et l'état laïc. Devant la *constitution hiérarchique* de l'Église, l'état religieux n'est pas intermédiaire entre l'état laïc et l'état clérical : sous l'aspect hiérarchique, on ne peut donc faire une triple distinction, mais seulement une double : clercs et laïcs. Au contraire, d'après le mode de vie particulier adopté en vue de la sainteté, les membres de l'Église se divisent en religieux et non-religieux. Ceux qui, ensuite, en vertu d'un don particulier, professent les conseils évangéliques entrent dans un état différent des autres. Si l'on considère collectivement les membres d'après la structure juridique et d'après leur manière de tendre à la sainteté, il est possible de faire une triple distinction : clercs, laïcs et religieux[478].

7. RAPPORT AU MONDE

La relation des religieux à l'égard du monde ou, comme le nomme Tillard, leur « être-au-monde[479] », comporte trois principales caractéristiques : les religieux participent à la tension originelle et inhérente à toutes les formes de vie chrétienne (7.1) ; ils témoignent d'une protestation solidaire à l'endroit du monde (7.2) ; et enfin, les religieux se font présents au monde par le biais du témoignage ainsi que de l'apostolat direct et indirect (7.3).

7.1 LES RELIGIEUX PARTICIPENT À LA TENSION ORIGINELLE ET INHÉRENTE À TOUTES LES FORMES DE VIE CHRÉTIENNE

Il importe, en premier lieu, de saisir la particularité du rapport des religieux au monde à l'intérieur de l'ensemble plus vaste de la vie chrétienne dont ils relèvent prioritairement. En ce sens, il y a lieu de parler d'une « tension originelle » qui marque, depuis ses débuts, l'histoire du christianisme et sa théologie. Une théologie, ainsi que nous l'avons déjà spécifié dans les chapitres consacrés aux clercs et aux laïques, qui situe l'existence humaine dans l'histoire et l'Église en pèlerinage dans le monde temporel, tendu entre le « déjà » du Royaume dans ce « monde-ci » et le « pas encore » de sa réalisation plénière relevant du « monde à venir ». Cette tension peut être qualifiée d'eschatologique (*cf. GS* 48). Dans cette

---

478 Elio GAMBARI, « Principes évangéliques et théologiques de la vie religieuse »…, p. 26.

479 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 399-445.

même perspective, l'existence chrétienne est caractérisée par l'horizontalité ou la dimension immanente de la condition humaine, réalité qui a pour corollaire la verticalité ou la dimension transcendante de la condition chrétienne. En référence à cette dualité, la *Lettre à Diognète*, que nous avons citée en rapport avec les textes conciliaires, parle d'une double forme de citoyenneté, les chrétiens appartenant tout à la fois au monde terrestre et au monde céleste. Enfin, une dernière forme de tension existe entre une vision positive du monde, aimé par Dieu, sauvé par lui et dont les chrétiens n'ont nullement à être retirés (*cf*. *Jn* 3, 16 ; 17, 15), puis une figure du monde, marqué par le péché, et dont les chrétiens sont appelés à se distancier.

C'est sur ce fond de scène qu'il est possible d'appréhender avec justesse le rapport particulier des religieux à l'endroit du monde ou de la société ambiante. Les diverses tensions prénommées caractérisent l'ensemble des fidèles dans l'Église, clercs, laïques et religieux réunis. Par ailleurs, les fidèles, suivant leur appartenance à l'un ou/et à l'autre de ces états, adopteront une attitude et un comportement en conformité avec l'état ou les états dont ils relèvent. Selon les époques, les contextes et aussi les théologies dominantes, il est possible d'observer, de tout temps, divers types de tropismes : tantôt l'accent est mis sur la dimension immanente de la vie chrétienne, c'est-à-dire l'insertion et la participation des chrétiens à l'ordre du monde créé, tantôt, au contraire, nous voyons accentuée la dimension transcendante ou eschatologique de cette même vie. Un équilibre se cherche. Cependant, au meilleur de sa tradition, jamais le christianisme ne devrait verser dans un « mépris »[480] du monde, pas plus que l'Église ne devrait inciter ses fidèles à « fuir le monde »[481]. Du moins,

---

480 Sur l'idée du mépris du monde (*contemptus mundi*), nous verrons, dans le cadre conciliaire, le commentaire de Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican…,* t. II, p. 150-154, ainsi que les diverses contributions, également parues au moment du Concile, dans Michel DE CERTEAU *et al*., *Le mépris du monde. La notion de « mépris du monde » dans la tradition spirituelle occidentale*, Paris, Cerf, coll. « Problèmes de vie religieuse », n^o^ 22, 1965, 200 p.

481 La *fuga mundi* ou la fuite du monde est une idée ancienne et prévalente dans le domaine de la théologie de la vie religieuse. Cette théologie, qui n'est pas exclusivement réservée aux religieux, puisqu'elle influence à son tour la vision et les rapports que les laïques et les clercs adopteront face au monde, a longtemps nourri l'idée que le « monde » constituait un obstacle à une vie chrétienne plus haute et plus authentique (Édouard POUSSET, « Monde. I. […] II. Le chrétien et l'Église dans le monde »…, col. 1634). En même temps, tout comme la notion de *contemptus mundi*, celle de la *fuga mundi* doit être comprise avec nuance et sens de l'analogie. Elle ne donne pas nécessairement lieu à un jugement de valeur sur les réalités terrestres en elles-mêmes, souligne Zoltan Alszeghy, et elle peut, dans une certaine mesure être compatible avec une appréciation positive, théorique et pratique, de la valeur ontologique du « monde » (Zoltan ALSZEGHY, « Fuite du monde (*fuga mundi*) », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire*

ce n'est pas l'optique dans lequel le concile Vatican II engage les fidèles, y compris les religieux[482].

7.2 LES RELIGIEUX TÉMOIGNENT D'UNE PROTESTATION SOLIDAIRE À L'ENDROIT DU MONDE

Cela étant dit, compte tenu des temps et des lieux où ils vivent, des cultures ecclésiales et sociales auxquelles ils participent, puis des courants théologiques et idéologiques qui les influencent, les religieux se verront en devoir d'adopter la posture qui convient à leur état. Cette posture, c'est-à-dire une manière d'être et de se situer sur le plan sociétal, est d'abord

---

de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire, Paris, Beauchesne, t. V, 1964, col. 1603). Nous pouvons noter, avec un certain intérêt d'ailleurs, que la notion de *fuga mundi*, bien qu'elle ne soit pas employée dans les textes conciliaires ni dans le texte du *CIC*/1983, figure pourtant dans le commentaire du canon 607 définissant les instituts religieux. Au § 3 de ce canon, il est nommément question de la « séparation du monde [*a mundo separationem*] ». Le commentateur, lui, parle de la « séparation du monde (la *fuga mundi*) selon le caractère et le but de chaque institut » (Tomás RINCÓN, commentaire du can. 607, dans *Code de droit canonique. Bilingue et annoté*…, p. 557). Il appert donc, nous rendant attentif aux termes employés entre parenthèses, que cette notion traditionnelle n'a pas tout à fait disparu du paysage théologique et canonique contemporain.

[482] C'est ce qu'aborde Tillard dans le dernier chapitre de son volume spécifiquement consacré à « L'Être au monde de la vie religieuse » (Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 400-445). Il écrit, dans le sens de nos propos et à la lumière de Vatican II : « D'une part, le projet religieux ne saurait s'accomplir sans un certain nombre de décisions radicales, que sans les scruter dans le détail nous exprimions en termes de déracinement, arrachement, rupture avec une façon ordinaire de vivre. D'autre part l'arête vive de ce projet n'est pourtant pas cette dimension négative, mais la volonté de centrer sa vie d'une façon particulière sur le "pour Dieu dans le Christ Jésus" qui constitue l'axe même de la grâce baptismale. La dimension rupture n'est que le revers de ce propos positif. […] Qu'en va-t-il dans l'Église actuelle ? Il est clair qu'à moins de se résigner au suicide, les communautés de vie active, et même pour un registre important de leur vie les communautés monastiques et contemplatives, ne peuvent plus envisager leur être-au-monde avec les yeux de jadis. Le chrétien du vingtième siècle, même s'il se sent appelé à la solitude, ne saurait plus penser en termes de "fuite du monde", encore moins de "mépris du monde". D'ailleurs, l'Église en son ensemble ne comprendrait plus guère qu'il continue de se situer en ces catégories. Comme tous les chrétiens, les religieux sont dans le séculier, non en face de lui. Les ruptures exigées par leur projet s'accompliront donc – et il faudra peser les conséquences de cette affirmation – à l'intérieur d'une présence. […] Les religieux l'ont compris. Avant même de saisir en toute clarté le pourquoi de ce changement d'attitude, ils ont senti qu'ils sacrifieraient à l'archaïsme et non à la foi en continuant de porter sur la réalité séculière un regard négatif. Ils ont également perçu ce que l'expression "insertion dans le monde" recelait d'équivoque : ne sont-ils pas déjà par tout eux-mêmes le fruit de ce monde, qui les imbibe de part en part ? Le problème se pose donc plus en termes de solidarité, de "fuite en avant" avec le monde [note 1 : L'expression est de J. B. Metz (…)], qu'en termes de "fuite du monde" » (p. 399-400). Jean-Marie Aubert, s'en référant à Karl Rahner, s'inscrit dans cette même ligne : « Le religieux, écrit-il, se situe […] non plus en dehors du monde, mais "en avant" de l'histoire du monde […] (K. Rahner) » (Jean-Marie AUBERT, « Perfection chrétienne », dans Gérard MATHON *et al*. (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 10, 1985, col. 1251).

de nature idéelle. Elle consiste en une manière particulière de « se percevoir » et d'« être perçu » dans le champ social. Cette posture engendre, par la suite, un comportement conséquent qui se traduit, notamment, dans la multiplicité des formes de vie religieuse qui se sont développées dans l'histoire. Les diverses postures possibles – nous pouvons en compter six principales, consistant à se placer en « retrait » du monde, « au-dessus » du monde, « dans » le monde, « face » au monde, « derrière » le monde et, enfin, « au-devant » du monde[483] – expriment toutes, à leur manière, la tension dont nous avons parlé plus haut, tension que nous pouvons qualifier globalement de protestation solidaire[484] à l'endroit du monde.

Les textes du Concile laissent transparaître cette tension inhérente à l'état religieux. D'un côté, ils sont protestataires à l'égard du monde ou, du moins, ils adoptent une posture critique, et aussi prophétique – au sens de fuite « en avant » avec le monde –, vis-à-vis certains de ses traits. D'un autre côté, ils se font solidaires du monde et se montrent attestataires des réalités conformes aux valeurs de l'Évangile ou en attente de conversion évangélique. Une prise en compte globale des textes conciliaires permet de situer à deux

---

483 Nous développons ces diverses composantes dans notre article : Rick VAN LIER, « Dans le monde sans être du monde. Les postures de la vie consacrée », *Bulletin CRC*, Conférence religieuse canadienne, vol. 11, nº 1, Hiver 2014, p. 7-9. Dans cette même ligne, nous nous référons également à l'article de Danièle HERVIEU-LÉGER, « "Se tenir hors du monde"… », p. 61-89.

484 Nous devons, entre autres, à la sociologie l'idée suivant laquelle la communauté religieuse constitue au sein de la société, et aussi de l'Église, un « groupement protestataire ». *Cf.* Jean SÉGUY, « Pour une sociologie de l'ordre religieux », *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 57, nº 1, janvier-mars 1984, p. 55-68 ; Jean SÉGUY, « Une sociologie des sociétés imaginées : monachisme et utopie », *Annales E.S.C.*, nº 2, mars-avril 1971, p. 328-354 ; Jean SÉGUY, *Lettre à Jacqueline*, nº 3, séminaire, Paris, E.P.H.E. (6e section), ronéotypé, 1973-1974, 45 p. ; Jean SÉGUY, « La protestation implicite. Groupes et communautés charismatiques » *Archives de Sciences sociales des Religions*, vol. 48, nº 2, 1979, p. 187-212). Cette protestation peut être de nature interne (*ad intra*) ou externe (*ad extra*) aux systèmes globaux. Elle peut, de plus, se manifester de manière implicite ou explicite. Dans le meilleur des cas, les communautés religieuses incarnent une protestation *ad intra*, c'est-à-dire à l'intérieur du cadre de l'Église et de la société. En cas contraire, il s'agirait de « sectes » au sens fort du terme (*secare*). Pour contrer cette dernière tendance, il importe donc aux communautés religieuses de contrebalancer la dimension protestataire qui leur est inhérente par une attitude attestataire, à la fois bienveillante et critique, à l'endroit du monde. Nous retrouvons là la théorie des idéaux types de la sociologie catégorisant la communauté religieuse comme « groupement à l'intersection de l'Église et de la secte ». *Cf.* Ernst TROELTSCH, « Christianisme et société. Conclusion des Soziallehren », *Archives de Sociologie des Religions*, nº 11, 1961, p. 15-35 ; Max WEBER, *L'éthique protestante…,* p. 262 ; Paul-André TURCOTTE, *Instransigeance ou compromis. Sociologie et histoire du catholicisme actuel*, Saint-Laurent (Québec), Fides, coll. « Héritage et projet », nº 51, 1994, p. 331-334 ; Jean SÉGUY, *Christianisme et Société. Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, Paris, Cerf, coll. « Sciences humaines et religions », 1980, p. 100-141).

niveaux l'enseignement du Concile sur le rapport des religieux au monde. D'une part, la protestation solidaire à l'égard du monde caractérise indistinctement l'ensemble des religieux dans l'Église (7.2.1). D'autre part, la protestation solidaire des religieux prend des accents différents suivant les postures qu'ils adoptent et les formes de vie religieuse qui y correspondent (7.2.2).

7.2.1 Une protestation solidaire regardant l'ensemble des religieux

Au numéro deux de *Perfectae caritatis*, où est présentée une liste de cinq principes devant guider l'ensemble des instituts religieux sur le chemin de la « rénovation [*renovatio*] » et de l'« adaptation [*accomodata*] » de la vie religieuse, il importe, dans un premier temps, d'être attentif au second terme de cette dyade. En effet, le Concile pose comme fondements de la « rénovation adaptée » (*PC* 2, sous-titre ; *PC* 4c et 25 : « *accommodatae renovationis* ») de la vie religieuse, d'une part, « le retour continu aux sources de toute vie chrétienne ainsi qu'à l'inspiration originelle des instituts » et, d'autre part, « l'adaptation de ceux-ci aux conditions nouvelles d'existence [*aptationem ipsorum ad mutatas temporum condiciones*] » (*PC* 2a). À l'évidence, le Concile situe les religieux « dans » le monde, et ce d'une manière positive : « Nul ne doit penser que les religieux par leur consécration deviennent étrangers [*alienos*] aux hommes ou inutiles dans la cité terrestre » (*LG* 46b). Il est donc inexact, voire absurde, de placer les religieux « hors du monde », comme en faisait cas Gilles Routhier dans l'image caricaturale que nous avons à plusieurs reprises évoquée[485]. Il en est de même des affirmations présentant les religieux comme étant une catégorie de fidèles qui ont littéralement « quitté le monde », dont la démarche consisterait essentiellement à « mourir au monde » et dont le propos central serait d'anticiper sur terre la condition céleste des

[485] Gilles ROUTHIER, « Lorsque les frontières deviennent floues... »…, p. 71. Dans ce même sens, Tillard écrit, au sujet de l'adaptation des religieux aux conditions nouvelles de l'existence : « L'adaptation n'est pas concession, désir de se parader, de se montrer attirant, de rendre plus facile l'existence des religieux […]. Elle appartient au sens profond de la vie religieuse. Une communauté fervente ne peut pas être, au sein de l'Église-dans-le-monde, une enclave intemporelle. Même si elle est contemplative. Les valeurs eschatologiques ne se perçoivent avec vérité que dans le réalisme du *hic et nunc* » (Jean-Marie Roger TILLARD, « Les grandes lois de la rénovation… », p. 87).

anges (*vita angelica*)[486]. Ces expressions, qui sont à situer dans le contexte originel de leur apparition, ne peuvent être comprises aujourd'hui qu'en un sens analogique qu'il faut épurer de leur substrat négatif à l'endroit du monde, lequel ne serait, en définitive, qu'une « vallée de larmes [*lacrimarum valle*] », pour reprendre les mots du *Salve Regina*. L'orientation positive et solidaire qui engage les religieux dans une adaptation au monde trouve une expression supplémentaire dans le quatrième principe directeur contenu dans *PC* 2e : « Les instituts doivent promouvoir chez leurs membres une suffisante information de la condition humaine de leur époque [*de hominum temporumque condicionibus*] et des besoins de l'Église, de sorte que discernant avec sagesse, à la lumière de la foi, les traits particuliers du monde d'aujourd'hui [*mundi huius aetatis adiuncta*] et brûlant de zèle apostolique, ils soient à même de porter aux hommes un secours plus efficace [*efficacius hominibus subvenire valeant*] ». L'attestation du monde, avec ses joies et ses espoirs, ses tristesses et ses angoisses (*GS* 1), fait donc indéniablement partie de l'attitude que les religieux sont appelés à cultiver à son endroit.

Par ailleurs, le passage que nous venons de citer comprend une incise importante : « discernant avec sagesse [ou jugeant avec sagesse (Winling)], à la lumière de la foi [*in lumine fidei spienter diiudicantes*] ». Autrement dit, l'amour du monde devant orienter le regard des religieux, à l'instar du regard que Dieu lui-même porte sur le monde (*cf*. *Jn* 3, 16 ; 17, 15 ; *PC* 13e, *AG* 20d ; *GS* 2, 2 ; 3, 2 ; *LG* 41g)[487], ne doit cependant pas les conduire à en épouser tous les aspects. Ce serait naïf de leur part et, surtout, cela oblitérerait le second versant de leur vocation chrétienne et religieuse qui implique une distanciation critique, voir un certain nombre de « ruptures »[488] plus ou moins importantes et

---

[486] Ces différents thèmes sont notamment illustrés, sur une base historique, dans les ouvrages de Micheline D'ALLAIRE, *L'Adieu au monde*, Montréal, Hurtubise HMH, 2008, 501 p. et *Vingt ans de crise chez les religieuses du Québec 1960-1980*, Montréal, Bergeron, 1984, 564 p.

[487] Pour bien faire voir la contradiction qu'afficheraient les religieux adoptant une posture foncièrement négative à l'égard du monde, en regard de l'Évangile où il est affirmé que « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils, l'Unique-Engendré, afin que quiconque croit en lui ne se perde pas mais ait en lui la vie éternelle » (*Jn* 3, 16) et dans lequel Jésus prie le Père de ne pas enlever ses disciples du monde, mais de les garder du mauvais (*Jn* 17, 16), Yves Congar écrit : « Qui ne sentira le caractère intolérable de la formule, pleine d'un humour sombre, d'une auteur protestant : "Dieu a tellement craint le monde qu'il a donné l'Église pour que quelques-uns puissent être sauvés hors du monde" » (Yves CONGAR, « La vie religieuse vue dans l'Église selon Vatican II »…, p. 70).

[488] C'est le terme employé par Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 399ss.

significatives face aux incongruences du monde s'opposant à l'« esprit des Béatitudes », dont les religieux, « en vertu de leur état », doivent justement témoigner « d'une manière éclatante et exceptionnelle » (*LG* 31b; *cf. GS* 62, 1).

Cette solidarité positive, assortie d'un jugement critique, permet de comprendre avec les nuances requises certains autres passages conciliaires qui regardent le rapport des religieux au monde. Ainsi, dans *PC* 5a, nous lisons : « Les membres de tout institut se rappelleront principalement que par la profession des conseils évangéliques ils ont répondu à une vocation divine de sorte que, non seulement morts au péché (*cf.* Rm 6, 11) mais encore renonçant au monde [*se etiam mundi renuntiantes*], ils ne vivent que pour Dieu ». Ce renoncement au monde ne correspond pas à un reniement du monde ni à une fuite extramondaine, mais consiste plutôt en un rejet du « monde » au sens théologique du terme, c'est-à-dire le monde du péché, ce vers quoi pointe le passage néotestamentaire référé dans cet extrait. « C'est le droit de dire Non au monde, écrit Congar, dans le sens où Jésus-Christ lui a dit Non », en appelant à l'indépendance de la condition chrétienne à l'égard du monde, de ses séductions et ambiguïtés[489]. Dans cette même veine et dans la suite du Concile, le *Code de droit canonique* place au nombre des éléments essentiels qui constituent et définissent l'état religieux (*stricto sensu*) dans l'Église, le principe de la « séparation » du monde : « Le témoignage public que les religieux doivent rendre au Christ et à l'Église comporte la séparation du monde [*a mundo separationem*] qui est propre au caractère et au but de chaque institut » (can. 607, § 3). Comme l'explique Germain Lesage, commentant ce canon, « [c]ette distanciation de la vie mondaine n'est pas tant une fuite du monde qu'une concrétisation de la pratique des conseils évangéliques. Il ne s'agit donc pas surtout d'un mépris du monde, d'une protection contre le monde, mais bien plutôt d'un style de vie visiblement différent d'un style mondain, de telle sorte que l'état religieux apparaisse, au

---

489 Yves CONGAR, « La vie religieuse vue dans l'Église selon Vatican II »…, p. 76. Ce « non » théologique a maintes fois été compris comme un désintérêt ou un désengagement face au monde de la part des religieux. Cette posture contramondaine fut notamment l'objet de la critique de Dietrich Bonhoeffer, ainsi que le rapporte Congar : « Bonhoeffer reprochait à la fuite religieuse du monde de situer le combat contre le monde hors du monde, alors que, disait-il, c'est seulement en vivant les conditions du monde qu'on peut prendre totalement au sérieux le *non* de Dieu au monde et l'amour par lequel il se le réconcilie [Note 10 : D. Bonhoeffer, *Éthique*, tr. Fr. Genève, 1965, p. 209-210] » (Yves CONGAR, « La vie religieuse vue dans l'Église selon Vatican II »…, p. 70).

vu et au su de tous, comme un mode de vie centré sur les réalités supra-terrestres[490] ». En somme, les religieux sont en quête d'équilibre : leur vie, caractérisée par la profession des conseils évangéliques, comporte, sur ce plan, la « renonciation à des biens [*renuntiationem* (…) *bonorum*] » (*LG* 46b) ; en même temps, poursuit ce même passage, ces biens « sans conteste méritent une grande estime [*indubiae magnu aestimanda veniunt*] (Winling) ».

Ce rapport distancié à l'égard du monde est donc l'un des principes sous-jacents à la détermination de l'état religieux. Il permet, en outre, de distinguer l'état religieux (*stricto sensu*) de l'état laïque (non religieux), ce dernier ayant pour caractère propre la vie *in saeculo* ou *in mundo*. Il opère une distinction entre les religieux et les clercs, dans la mesure où ceux-ci ne sont pas constitués dans l'état religieux, même si les clercs sont invités, au titre de la mise à part distinctive qui se rattache à leur état, à observer un juste milieu entre l'éloignement et la proximité du monde. Enfin, ce principe est également déterminant dans la différenciation entre les religieux et les membres d'instituts séculiers vivant, à l'instar des laïques et des clercs, *in saeculo* (*PC* 11a), la sécularité étant le principe sur lequel se fonde leur non-identification aux religieux[491]. Les ermites, les vierges et les membres des sociétés de vie apostolique, quant à eux, peuvent être assimilés aux religieux en ce qui regarde leur manière d'envisager leur rapport au monde.

---

490 Germain LESAGE, *Renouveau de la vie religieuse*, Montréal, Paulines & Médiaspaul, coll. « Les institutions ecclésiales », nº 2, 1985, p. 87.

491 En même temps, au moment du Concile, l'identité des membres des instituts séculiers laisse place à une certaine indétermination, comme en témoignent les propos de Gérard Philips : « On se demandera peut-être si nous rangeons les membres des Instituts séculiers parmi les religieux, du fait qu'ils forment un *institut*, ou s'il faut les cataloguer parmi les laïcs parce qu'ils se présentent comme *séculiers*. Le Concile n'a pas voulu trancher cette question épineuse, et dans la mesure où les personnes visées vivent effectivement "dans le monde", tout ce qui dans la suite du texte concerne les laïcs vaut aussi pour elles » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican…,* t. II, p. 17). Sur la problématique du statut canonique des membres des instituts séculiers durant la période postconciliaire, nous verrons les canons 207, § 3 et 711 du *CIC*/1983, avec les commentaires qui s'y rapportent (*Code de droit canonique. Bilingue et annoté*…, p. 191-192 et 635), ainsi que le texte de François MORLOT, « Un statut original : les laïcs consacrés dans un institut séculier », *L'Année canonique*, t. XXIX, 1985-1986, p. 144, où l'auteur rend compte du caractère alambiqué de la « controverse sur le point de savoir si les membres d'instituts séculiers sont des consacrés laïcs ou des laïcs consacrés » ; il ajoute, de plus, que la distinction entre la *conditio canonica* et le *status* qui revient aux membres d'instituts séculiers comparativement aux membres d'instituts religieux demeure sujet à questionnement.

7.2.2 Une protestation solidaire différenciée suivant le caractère et le but de chaque institut

Les différents éléments qui viennent d'être présentés ne peuvent cependant pas être appliqués de manière indifférenciée à tous les instituts religieux. Les rapports que ceux-ci entretiennent vis-à-vis du monde comportent des degrés variables de tropismes[492], oscillant entre une distanciation critique à l'égard du monde et une solidarité effective à l'égard de ce dernier. Le *Code de droit canonique*, dans l'extrait précédemment cité, précise cela en s'appuyant sur le principe de la séparation du monde « qui est propre au caractère et au but de chaque institut [*que indoli et fini uniuscuiusque instituti est propria*] » (can. 607, § 3). Cette référence du *Code* au caractère et au but de chaque institut atteste de l'existence de rapports variés entre la réalité dénommée « monde » et les différents instituts qui y sont insérés. Pour rendre compte de cela, nous pouvons illustrer nos propos, en lien avec ceux du Concile, à l'aide d'une répartition idéal-typique[493] où nous retrouvons, à une extrémité les instituts religieux présentant une dominante protestataire à l'endroit du monde et à l'autre extrémité les instituts qui sont plutôt polarisés par une dynamique attestaire à son endroit. Évidemment, suivant la logique même des idéaux-types, ils n'existent pas à l'état pur, mais ils permettent de situer les phénomènes sociaux à distance variable des pôles antagonistes. Afin de permettre une catégorisation pratique des nombreux instituts existants, nous les regroupons sous trois bannières : les instituts de type contemplatif ou

---

492 Nous empruntons l'expression et l'idée de « tropisme » aux dominicains Guy Bédouelle et Alain Quilici. Ces derniers emploient ce concept pour situer la vie dominicaine en regard de la tradition monastique, nommément bénédictine, qui précède la fondation des Prêcheurs, et de la tradition apostolique, nommément jésuite, qui lui est postérieure. La tradition conventuelle des Dominicains oscille entre ces deux pôles, effectuant diverses formes de tropismes entre eux. *Cf.* Guy BÉDOUELLE et Alain QUILICI, *Les frères prêcheurs autrement dits Dominicains*…, p. 60.

493 Sur l'idéal-type comme outil de recherche et d'analyse, nous renvoyons à la présentation de Max WEBER, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, coll. « Recherches en sciences humaines », nº 19, 1965, p. 180-206, de même qu'aux explications de Julien FREUND, *Sociologie de Max Weber*, Paris, Presses universitaires de France, 1968, p. 51-60, de Jean SÉGUY, « Pour une sociologie de l'ordre religieux »…, p. 58-59 et du même auteur « Une sociologie des sociétés imaginées… », p. 334, ainsi que de Paul-André TURCOTTE, *Instransigeance ou compromis*..., p. 330-332.

monastique, les instituts de type conventuel ou mendiant et les instituts de pleine mobilité apostolique[494].

D'ordinaire, les formes de vie contemplative ou monastique sont à situer du côté du pôle protestataire et distancié du monde. La « séparation du monde » ou encore le « renoncement au monde », écrit Tomás Rincón, « est l'un des éléments communs à toutes les formes de vie religieuse, comme l'a enseigné le Concile Vatican II (cf. *PC* 5), bien que cela se concrétise d'une manière plus intense chez les instituts purement contemplatifs (*PC* 7)[495] ». En effet, suivant l'enseignement du Concile sur les « instituts intégralement ordonnés à la contemplation » (*PC* 7a), ainsi que sur la « vénérable institution de la vie monastique » (*PC* 9a), les deux types de vie dénommés ont en commun le fait que leurs membres soient appelés à vaquer « uniquement aux choses de Dieu dans la solitude et le silence [*in solitudine ac silentio*], dans la prière assidue et une joyeuse pénitence » (*PC* 7a; *cf. LG* 43a) et que leur principal office « est l'humble et noble service de la divine Majesté dans le cadre du monastère [*intra septa monasterii*] » au sein duquel « ils se consacrent entièrement [*integre*] dans une vie cachée [*in umbratili vita*] au culte divin » (*PC* 9a). Dans le premier des deux cas, la séparation se veut plus nette. Participant au mouvement général de la rénovation adaptée de la vie religieuse, le Concile enseigne que les instituts intégralement ordonnés à la contemplation doivent néanmoins conserver « scrupuleusement leur séparation du monde [*sanctissime (…) servatis eorum a mundi secessu*] et les exercices propres à la vie contemplative » (*PC* 7b). Tandis que dans le second cas, il est précisé qu'il y a des moines qui peuvent légitimement « prendre en charge quelque œuvre d'apostolat ou de charité chrétienne » (*PC* 9a), ce qui relativise ou rend moins radicale leur réclusion. Les religieux engagés dans une forme de vie contemplative ou monastique sont habituellement

---

494 Ces catégories, que nous avons développées avec maints détails dans notre excursus historico-canonique, correspondent *grosso modo* aux trois fondateurs vraiment novateurs identifiés par Newman : Benoît de Nursie, Dominique de Caleruega et Ignace de Loyola. Le premier, écrit-il, devait former l'esprit ancien. Le second, l'esprit médiéval. Et le dernier, l'esprit moderne (John Henry NEWMAN, *Les Bénédictins : la mission de saint Benoît, les écoles bénédictines*, traduction, présentation, notes d'Andrée Billioque, Paris, éd. S.O.S., 1980, p. 4-5 ; *cf.* Guy BÉDOUELLE et Alain QUILICI, *Les frères prêcheurs autrement dits Dominicains*…, p. 42-63). Sans exclusivisme et surtout sans manquer de respect envers les multiples autres figures et traditions incarnant le projet religieux, Newman se sert de cette catégorisation pour camper un panorama historique de la vie religieuse qui s'avère utile pour notre propos.

495 Tomás RINCÓN, commentaire du can. 607, dans *Code de droit canonique. Bilingue et annoté*…, p. 557.

séparés du monde ou de la société environnante soit par une distanciation géographique – quoiqu'il existe aussi, depuis les premiers siècles, un monachisme urbain[496] –, soit par une distanciation symbolique, mais non moins réelle, manifestée par la clôture (*cf. PC* 16) ou encore par l'adoption d'un habit distinct différenciant ces religieux des fidèles n'appartenant pas à cet état (*cf. PC* 17[497]). Par ailleurs, de manière quelque peu paradoxale, si d'un côté les moines ou les contemplatifs cherchent à s'éloigner du monde, le monde, lui, cherche à s'approcher de ces religieux. Il en fut ainsi aux origines du mouvement cénobitique où le désert se vit peuplé de moines et de moniales attirés par la sagesse des Pères et des Mères du désert. Il en est de même à l'époque contemporaine au sein des monastères qui ont gardé l'antique tradition hospitalière ou hôtelière[498]. C'est dans cet esprit d'inclusion ou, en tout cas, de non-séparation totale vis-à-vis du monde, que le Concile s'exprime au sujet des moines : « Sauvegardant donc leur caractère propre, qu'ils renouvellent leurs antiques et bienfaisantes traditions et les adaptent [*accommodent*] aux besoins actuels des âmes de sorte que les monastères soient comme des centres vivants [ou séminaires (Winling)] d'édification du peuple chrétien [*seminaria sint aedificationis populi christiani*] » (*PC* 9b).

À mi-chemin entre les formes de vie contemplative ou monastique et les formes de vie religieuse où les membres se vouent plus spécifiquement aux œuvres d'apostolat, nous

---

496 Sur le rapport des moines urbains au monde, nous verrons, pour la période antique, l'étude de Pio MURAT, La spécificité de la vie religieuse chez Basile de Césarée. Essai sur la communauté basilienne du IV^{ème} siècle : son organisation, son rapport à l'Église et au monde, son originalité dans la recherche de la vie parfaite, Paris, Centre Sèvres, Mémoire en science théologique sous la direction du P. Bernard Sesboüé, 1990, en particulier les pages 51 à 74 et, pour la période contemporaine, le livre de Pierre-Marie DELFIEUX, Moine au cœur de la ville, Paris, Bayard, 2013, en particulier les pages 11 à 44.

497 Au sujet de l'habit religieux, nous lisons dans *PC* 17 : « L'habit religieux, signe de la consécration à Dieu, doit être simple et modeste, à la fois pauvre et décent, adapté aux exigences de la santé et approprié aux circonstances de temps et de lieux ainsi qu'aux besoins de l'apostolat. On modifiera l'habit soit masculin soit féminin qui ne correspond pas à ces normes ». L'habit, qui n'a pas été proscrit par le Concile, doit cependant suivre le mouvement général de l'adaptation de la vie religieuse aux conditions nouvelles d'existence (*cf. PC* 2a). Il continue d'être un signe de la consécration à Dieu. En même temps, il constitue, visiblement et psychologiquement, une manière symbolique d'assumer la séparation du monde dont la prescription est maintenue dans l'enseignement conciliaire.

498 Ce qu'atteste Danièle Hervieu-Léger en notant que « le tourisme monastique est en pleine expansion et [que] les demandes spirituelles adressées aux moines se manifestent sous de multiples formes » (Danièle HERVIEU-LÉGER, « "Se tenir hors du monde"… », p. 76). Nous verrons, sur ce même thème, l'ouvrage de Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le temps des moines. Clôture et hospitalité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2017, 710 p.

retrouvons les ordres dits conventuels ou mendiants, auxquels nous pouvons également associer les ordres canoniaux. Ces « sociétés religieuses [*religiones*], précise *PC* 9b, de par leur règle ou leur institution, associent intimement la vie apostolique à l'office choral et aux observances monastiques ». Dans ces instituts, ainsi que nous l'avons vu dans notre *excursus* historico-canonique, la règle de la clôture est moins stricte et elle peut même être qualifiée d'apostolique, au sens où les religieux sortent du cloître pour l'exercice de l'apostolat, même si, en sens inverse, les non-membres ne sont habituellement pas admis dans l'enceinte claustrale, ce qui accentue modérément la séparation du monde. Le maintien de l'habit religieux, dans un grand nombre de cas, adapté et diversement porté suivant les circonstances, garde les religieux dans une distanciation symbolique en regard du milieu ambiant.

Enfin, du côté des formes et des instituts qui accentuent le pôle attestataire du monde et qui sont plus ou moins intensément immergés dans les réalités qui le constituent, nous retrouvons la vie religieuse dite apostolique et les instituts dont les membres sont essentiellement « voués aux diverses œuvres d'apostolat » (*PC* 8a), qualifiés par Beyer d'instituts de pleine mobilité apostolique[499]. Nous pouvons regrouper dans cet ensemble les clercs réguliers ainsi que les congrégations à vœux simples, tandis que les sociétés de vie apostolique et les instituts séculiers se rapprochent également de ce type d'instituts. Chez eux, pas de clôture, privilégiant plutôt une présence de proximité et une insertion plus ou moins visible dans les lieux où ils se trouvent. L'habit religieux peut être présent ou non selon les cas, ou être substitué par un insigne plus modeste. Tandis que sur le plan des mentalités, suivant les traditions spécifiques auxquels on se réfère, l'idée d'être séparé du monde peut être plus ou moins prévalant dans la conscience des membres. Ces notes varient d'un institut à l'autre, voire d'un individu à l'autre au sein d'un même institut.

Il convient de souligner que la réalité que les Pères conciliaires avaient en vue, avant et pendant le Concile, est différente, à plus d'un égard, de ce qui a surgi durant la période postconciliaire. Le référentiel monastique, par exemple, a longtemps été prégnant pour l'ensemble de la vie religieuse, y compris pour les instituts apostoliques. Or, au seuil du

---

499 Jean BEYER, *Le droit de la vie consacrée*…, vol. I, p. 15.

Concile, il existait d'évidentes tensions et des malaises croissants concernant la « séparation du monde », comme trait spécifique ou distinctif de la vie religieuse, et l'application de ce principe dans la vie apostolique tout comme dans la vie contemplative[500]. Subséquemment au Concile, nombre d'instituts se sont progressivement rapprochés d'une certaine forme de vie séculière, ce qui était, à l'origine, la principale caractéristique des instituts séculiers[501]. Cela eut pour conséquence, en ce qui concerne le sujet qui nous occupe, de voir se développer durant les années d'après-Concile

> un mouvement massif et radicalement nouveau vers l'extérieur : beaucoup de religieuses investissent le monde, retrouvant l'habit civil, et s'engageant résolument dans une forme de vie décidément très séculière. Les voici qui vivent en petits groupes éclatés : on assiste, en peu d'années, à une véritable

---

[500] Nous en trouvons une éloquente illustration dans l'ouvrage suivant : COLLECTIF, *La séparation du monde*, Paris, Cerf, coll. « Problèmes de la vie religieuse aujourd'hui », n° 16, 1961, 292 p. La préface de l'ouvrage, écrite par le dominicain Albert Plé, montre l'objet du litige et résume ce que nous avons montré jusqu'ici : « La séparation du monde est l'un des traits spécifiques de l'état religieux. Il suffirait à lui seul pour le distinguer du laïcat et du sacerdoce, non seulement dans l'histoire – et dès sa première origine – mais aussi du point de vue de la théologie, de la spiritualité et de l'Institution. Sans doute, le baptisé est-il déjà un "séparé" du monde : "Vous n'êtes pas du monde puisque mon choix vous a tirés du monde" (*Jn* 15, 19) ; "Je leur ai donné ta parole et le monde les a pris en haine, parce qu'ils ne sont pas du monde, comme je ne suis pas du monde. Je ne te prie pas de les retirer du monde mais de les garder du mauvais" (*Jn* 17, 14-15). Mais le Religieux et la Religieuse sont, en somme, des impatients à l'égard des promesses du baptême : ils ne veulent plus être du monde, comme le Christ n'est pas de ce monde, et ils anticipent ici-bas sur le monde futur, dans toute la mesure du possible. La séparation du monde présent s'en trouve plus marquée, non seulement en esprit, mais aussi dans la lettre de l'Institution. Il paraissait d'autant plus utile d'aborder cet élément distinctif de la vie religieuse qu'il est à la source de certains problèmes contemporains, d'une part chez les moniales […] ; d'autre part, chez les religieuses actives. En effet, si, dans son esprit, la vie religieuse met la consacrée dans la disposition idéale pour être "envoyée", les exigences modernes de l'apostolat semblent la contraindre à "sortir" de plus en plus, à connaître le monde, à participer intimement à son drame. L'état religieux serait-il alors incompatible avec l'apostolat ? Faudrait-il chercher quelque forme de mitigation entre la séparation du monde et la présence au monde ? Certains auraient-ils raison de tourner leurs regards vers cette forme nouvelle de consécration dans le monde que sont les Instituts Séculiers et d'estimer dépassée la vie religieuse active ? » (p. 7-8).

[501] Non sans pertinence, au vu des transformations vécues par les instituts religieux durant la période d'après-Concile, Tillard se demande, en fait, « si plusieurs groupements aujourd'hui classés parmi les religieux n'auraient pas avantage à reconnaître dans l'Institut séculier leur inspiration initiale » (Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*..., p. 278). Ailleurs, Tillard écrit encore : « Dans leur "aggiornamento", beaucoup de congrégations religieuses ont découvert après Vatican II que sous plusieurs angles leur véritable esprit était proche de celui des Instituts séculiers. Et les communautés de type apostolique ont souvent trouvé dans la façon discrète selon laquelle les Instituts vivent leur présence au monde et leur engagement apostolique une inspiration pour leur propre insertion dans les structures de la société. Il s'est ainsi créé une sorte de chevauchement de ces deux styles de vie évangélique, d'autant plus que certains Instituts séculiers ont peu à peu accepté certaines pratiques communautaires héritées de la vie religieuse » (Jean-Marie Roger TILLARD, « Vie consacrée […] III. Sens et valeur permanente »…, col. 719).

> dispersion des grandes communautés, les sœurs s'installant dans des maisons ou des appartements, au cœur de la cité et des problèmes du monde[502].

En somme, des premiers siècles de la vie religieuse jusqu'à la période plus récente marquée par les rénovations et les adaptations du Concile, nous voyons qu'au-delà des formes et des instituts, la vie religieuse en soi, telle qu'elle est conçue dans l'Église, comporte un rapport au monde qui est varié et caractérisé par la tension que nous avons qualifiée de « protestation solidaire ».

7.3 LES RELIGIEUX SE RENDENT PRÉSENTS AU MONDE PAR LE BIAIS DU TÉMOIGNAGE AINSI QUE DE L'APOSTOLAT DIRECT ET INDIRECT

Le trait précédemment présenté visait à mettre en lumière les diverses postures adoptées par les religieux à l'égard du monde sur la base de leur état ainsi que des formes de vie religieuse et des instituts dont ils relèvent. La notion de « posture » référait principalement au rapport idéel des religieux au monde, lequel engendre une mentalité ou une attitude différenciée chez les principaux intéressés. Nous devons, pour terminer, ajouter un troisième élément caractéristique du rapport des religieux au monde : ils se rendent volontairement et effectivement présents au monde par le biais du témoignage ainsi que de l'apostolat direct et indirect. Ces éléments ayant déjà été traités dans le cadre de la fonction des religieux dans l'activité missionnaire de l'Église, avec passages conciliaires à l'appui, nous nous contentons ici de les mettre en relief sous l'angle du rapport des religieux au monde. La question peut être envisagée sous deux angles. D'une part, l'être-au-monde des religieux peut être envisagé par le biais du témoignage ou du signe (7.3.1). D'autre part, leur être-au-monde peut être envisagé du point de vue de l'apostolat direct et indirect (7.3.2).

---

[502] Anne SIZAIRE, *Religieuses apostoliques aujourd'hui. Des femmes presque comme les autres*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Pascal Thomas – Pratiques chrétiennes », nº 19, 1999, p. 62.

7.3.1 L'être-au-monde des religieux par le biais du témoignage ou du signe

Le premier aspect relève de la fonction signifiante de la vie religieuse et du témoignage offert par les religieux à la face ou devant le monde (*coram saeculo*), expression originellement employée dans *LG* 38 au sujet des laïques. Danielle Hervieu-Léger, traitant des valences différentes de l'extramondanéité monastique, parle du « retrait comme signe[503] ». Cet être-signe des religieux, comme mode particulier de leur présence au monde, relève de trois principaux registres. D'abord, celui de la transcendance : la vie des religieux, dont toutes les sphères sont polarisées par la quête de Dieu, constitue une radicale affirmation de son existence et de sa présence agissante dans la réalité humaine (*cf*. *PC* 1a ; *LG* 31b, 44c). Tillard parle, en ce sens, de la vocation religieuse comme une « proclamation existentielle de la valeur absolue de la foi[504] ». Tandis que Congar traite de la « valeur de signe que présente incontestablement la vie religieuse : signe d'autre chose, signe que "ailleurs existe"[505] ». Ensuite, la vie religieuse possède une signification eschatologique que le Concile rattache, d'une façon privilégiée, au célibat des religieux (*cf*. *PC* 12a ; *LG* 44c). Enfin, les religieux, par le témoignage d'une vie évangélique authentiquement vécue, sont un signe stimulant, pour les fidèles comme pour les infidèles, les incitant à progresser dans la *conversio morum* en réponse à l'appel universel à la sainteté (*cf*. *LG* 13c, 42c, 44c, 46a ; *PC* 7a ; *AG* 40b). Les religieux, écrit Tillard, se caractérisent ainsi par « un type de vie radicale », présentant « une affinité spéciale avec le comportement existentiel radical que Jésus lie à certaines situations-limite de la vie du Royaume[506] ». Ils manifestent, par leur vocation-frontière ou liminale[507], le prophétisme de l'Église, mettant en pleine lumière la

---

503 Danièle HERVIEU-LÉGER, « "Se tenir hors du monde"… », p. 75.

504 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*..., p. 195.

505 Yves CONGAR, « La vie religieuse vue dans l'Église selon Vatican II »…, p. 77.

506 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*..., p. 193-194.

507 Le concept de « liminalité », du latin *limen* qui signifie « seuil » ou « espace marginal », a notamment été développé par l'anthropologue néerlandais Arnold van Gennep. Il a été repris et appliqué à la vie religieuse par Diarmuid O'MURCHU, *La vie religieuse revue et corrigée. Des paradigmes en mutation*, Ottawa, Novalis, 2008, p. 53. 140. 151-168. Au sujet de la liminalité du rapport des religieux au monde, il écrit : « Le concept anthropologique de liminalité aide à donner une expression contemporaine à l'appel biblique à être dans le monde sans être du monde. Il s'agit d'une présence de nature fort différente de la présence génératrice de divisions invoquées au nom des dualismes antimatérialistes. Les Religieux appartiennent sans équivoque au domaine de la création divine dans son contexte planétaire et cosmique intégral. Précisément en raison de leur présence intégrale à la création de Dieu et de leur

« ligne de crête » de la foi ou l'« arrête vive » de l'Évangile[508] sous les trois aspects prénommés.

7.3.2 L'être-au-monde des religieux par l'apostolat direct et indirect

Pour terminer, la présence au monde des religieux se manifeste également, et très concrètement, à travers l'exercice de l'apostolat direct et indirect. L'apostolat direct concerne les diverses « œuvres d'apostolat » (*PC* 8a) dont nous avons montré plus haut la grande diversité. Tandis que l'apostolat indirect regarde celui exercé par les religieux de type contemplatif ou monastique et qui exercent par leur prière une « secrète fécondité apostolique » (*PC* 7a). Dans ce cas comme dans l'autre, nous trouvons illustré ce que nous pourrions considérer comme l'un des paradigmes fondamentaux de l'état religieux : leur protestation solidaire à l'égard du monde.

8. RAPPORT À LA SAINTETÉ

L'enseignement conciliaire concernant le rapport des religieux à la sainteté comporte deux traits principaux : d'une part, l'appel particulier des religieux à la perfection de la charité s'enracine dans la vocation universelle à la sainteté (8.1) ; d'autre part, l'état religieux constitue une voie et un moyen privilégiés de sanctification et une tension subsiste à cet égard (8.2). Ces traits constitueront les deux principales parties de notre développement.

8.1 L'APPEL PARTICULIER DES RELIGIEUX À LA PERFECTION DE LA CHARITÉ S'ENRACINE DANS LA VOCATION UNIVERSELLE À LA SAINTETÉ

Le chapitre V de la Constitution sur l'Église, portant sur la « vocation universelle à la sainteté », est d'une importance capitale. Il affecte non seulement la façon dont sont

---

profond amour pour elle, les Religieux profès sont appelés à mettre en question, à dénoncer et à contester toutes les valeurs qui nient ou sapent la primauté du divin à l'œuvre dans la création » (p. 53).

[508] Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde…*, p. 194.

désormais considérés les religieux en regard de la perfection évangélique, mais il affecte tout autant la façon dont les autres fidèles, clercs et laïques, conçoivent leur rapport à la sainteté et la manière dont les uns sont situés à l'égard des autres. Quelle est l'originalité de l'enseignement de Vatican II en matière de sainteté ? Quels sont les déplacements que le Concile opère dans ce domaine ? Quelles sont les implications pour l'état religieux ? Pour répondre à ces questions, et pour ainsi saisir le sens et la portée du trait que nous mettons ici en relief, il est nécessaire, dans un premier temps, de situer l'enseignement du Concile dans la perspective de la tradition théologique, et aussi canonique, qui lui est antérieure (8.1.1). À cette lumière, il sera possible, dans un deuxième temps, de comprendre le malaise ressenti et les questions posées par un grand nombre de Pères conciliaires sur certains éléments contenus dans cette tradition (8.1.2). Enfin, sur la base de ces deux considérations, nous serons en mesure de présenter les déplacements opérés par Vatican II en regard de l'enseignement antérieur au Concile (8.1.3). Cela nous permettra, en bout du compte, de saisir les raisons pour lesquelles fut rédigé le chapitre V de *Lumen gentium* et de mesurer les conséquences de son contenu pour les fidèles en général et pour les religieux en particulier. Notre exposé suivra cette triple séquence.

8.1.1 L'enseignement conciliaire à la lumière de la tradition théologique et canonique antérieure

L'enseignement du Concile doit nécessairement être compris à la lumière de la tradition théologique, et aussi canonique[509], qui lui est antérieure. Dans le cas de la sainteté, le défi

---

[509] Les considérations théologiques et canoniques ne sont pas à mettre sur le même plan. D'ordinaire, le théologique précède le canonique, et ce dernier vise, au mieux, à traduire sous forme juridique les grandes options de la théologie. En même temps, inversant l'ordre des choses, le droit finit aussi par affecter certaines considérations théologiques. C'est ce qu'explique, dans le domaine de l'ecclésiologie, Marc Pelchat : « La science juridique, écrit-il, dans le domaine des institutions ecclésiales, ne précède […] pas l'ecclésiologie. On ne s'attend pas à ce que surgisse du système juridique une manière neuve de penser ou de faire l'Église. Le *Code* suit la définition théologique et s'efforce de l'adapter pour traduire au plan juridique ce qui est dit ecclésiologiquement. Le système juridique et la science qui en fait l'interprétation constituent une sorte de prolongement de l'ecclésiologie. La théologie de l'Église garde toujours la priorité. Le *Code de droit canonique* se trouve ainsi totalement au service de l'ecclésiologie, pour la portion qui traite du gouvernement et des institutions, comme il se trouve au service de la théologie morale ou sacramentaire pour la portion qui traite du comportement externe des fidèles. Par ailleurs, on sait que le *Code de droit canonique* effectue un tri dans les notions théologiques qu'il emploie et prend certaines options ecclésiologiques. En raison de sa nature, le Code emploiera telle notion théologique, par exemple celle de "ministère pastoral", dans un sens univoque dont le contenu

est de taille : nous sommes en face d'une tradition aussi ancienne que le christianisme lui-même et même au-delà si nous considérons ses racines juives. Faire l'historique de la sainteté ou de la « perfection chrétienne », pour reprendre l'intitulé de certains textes se rapportant à cette question[510], déborde le cadre de notre étude et les limites que nous avons fixées. Il importe donc de restreindre notre approche, tout en consentant à donner à cette partie l'espace requis en raison de son importance pour le sujet étudié dans la thèse[511]. Pour ce faire, notre *excursus* comportera deux phases. Dans un premier temps, nous nous intéresserons aux facteurs qui ont contribué à l'émergence de la tonalité dominante qui

---

sera précisé par lui. C'est ainsi qu'un système juridique peut imprimer une image et finir par imposer un sens précis aux notions théologiques qui recouvraient à l'origine une réalité plus large » (Marc PELCHAT, « Ecclésiologie théologique et ecclésiologie contextuelle. L'ecclésiologie dans les études pastorales », dans Adrian VISSCHER (dir.), *Les études pastorales à l'université : perspectives, méthodes et praxis*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1990, p. 166-167). Tout en accordant la préséance à la dimension théologique de la problématique étudiée, nous prenons également en compte les incidences formelles des conceptions théologiques sur l'institution et le droit. Sur le rapport entre la théologie et le droit, nous verrons également : Hervé-Marie LEGRAND, « Grâce et institution dans l'Église : les fondements théologiques du droit canonique », dans Jean-Louis MONNERON, *L'Église : institution et foi,* Bruxelles, Presses universitaires Saint-Louis, nº 14, 1985, p. 139-172 ; BENOÎT XVI, « La juste interprétation de la foi [Discours au tribunal de la rote romaine pour l'inauguration de l'année judiciaire, 21 janvier 2012] », *La Documentation catholique*, t. CIX, nº 2485 / nº 5, 4 mars 2012, p. 217-219 ; Eugenio CORECCO, « La réception de Vatican II dans le *Code de droit canonique* »…, p. 327-391) ; Alphonse BORRAS, *Les communautés paroissiales*…., p. 24-27.

510 Dans la partie qui va suivre, nous puiserons largement aux ouvrages suivants : A. FONCK, « Perfection chrétienne »…, col. 1219-1251 ; Jean-Marie AUBERT, « Perfection chrétienne »…, col. 1242-1254 ; Simon LÉGASSE, Gerric COUILLEAU, Karl Suso FRANK, Michel DUPUY et Jean-Claude SAGNE, « Perfection chrétienne », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. XII (1), 1984, col. 1074-1156 ; Jean GRIBOMONT, Tomas SPIDLIK, Pier Franco BEATRICE, Adalbert DE VOGÜÉ, Jean LECLERC, Duane V. LAPSANSKI, Giovanni ODOARDI, Jordan AUMANN, Giancarlo ROCCA, Pie-Raymond RÉGAMEY, Valdo VINAY, Ida MAGLI, Mariasusai DHAVAMONY, Jesus LOPEZ-GAY et Robert CASPAR, « Perfezione », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Rome, Edizioni Paoline, vol. VI, 1980, col. 1438-1518 ; Germain LESAGE et Giancarlo ROCCA, « Stato di perfezione », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Rome, Edizioni Paoline, vol. IX, 1997, col. 204-215. À propos des diverses sources citées par ces auteurs, nous choisissons, par commodité, de les rapporter de la manière dont ils paraissent dans les textes. Une recherche plus poussée aurait permis de fournir des références bibliographiques plus complètes et, le cas échéant, d'intégrer des mises à jour. Nous ne l'avons pas fait, estimant, d'une part, que les références bibliographiques fournies par les auteurs sont suffisantes pour accéder aux sources et, d'autre part, qu'une démarche plus approfondie aurait peu d'impact sur le propos précis de notre étude.

511 Nous sommes, à vrai dire, à une étape charnière de notre parcours. Toute cette partie consacrée au rapport des religieux à la sainteté constitue une pièce maîtresse dans l'immense casse-tête de la problématique étudiée. Ici, possiblement plus qu'ailleurs, nous nous trouvons, non seulement en présence l'un des traits les plus caractéristiques de l'état religieux, la quête de sainteté, mais, à un niveau d'analyse plus approfondi, nous toucherons du doigt les déterminants principiels les plus influents, et aussi les plus disputés, qui sont à l'origine d'un bon nombre de tensions et de confusions marquant, d'une part, l'identité des religieux et, d'autre part, leurs relations aux autres états dans l'Église.

caractérise largement le discours ecclésial préconciliaire au regard de la sainteté chrétienne, discours qui promeut une conception hiérarchisée entre les états (8.1.1.1). Dans un second temps, nous montrerons qu'au sein de cette même tradition, coexistent des voix minoritaires ou dissonantes qui anticipent, par-delà le temps, les vues adoptées par Vatican II (8.1.1.2). Ces dernières vues prônent une conception plus équilibrée des rapports entre les fidèles qui, suivant leurs états, empruntent diverses voies et emploient divers moyens en vue de parvenir à une seule et même fin : la plénitude de la vie chrétienne et à la perfection de la charité (*LG* 42b).

8.1.1.1 LES FACTEURS CONTRIBUTIFS À L'ÉMERGENCE D'UNE TONALITÉ DOMINANTE

La tradition antérieure au Concile n'est pas univoque. Au contraire. Elle doit plutôt être considérée comme plurivoque, c'est-à-dire qu'elle est constituée d'une pluralité de voix. À l'image d'un chœur polyphonique, parmi ces voix, il existe une tonalité qui, graduellement, est devenue dominante. Celle-ci clame que parmi les diverses voies de sainteté, il en est une qui doit être reconnue pour son excellence, voire sa supériorité : l'état religieux. Pour les raisons que nous avons déjà invoquées, nous renonçons à retracer l'historique de la perfection chrétienne et, par là, des différentes étapes qui jalonnent l'élaboration d'un discours dominant en matière de sainteté. Cependant, au vu de cette histoire, à laquelle nous ferons référence à l'aide d'un certain nombre d'exemples significatifs tirés des *monumenta* traditionnels[512], il est possible de distinguer quatre principaux facteurs qui ont joué un rôle, chacun à leur manière et souvent de manière concomitante, dans l'élaboration d'une conception hiérarchisée entre les états, conception intimement liée au rapport privilégié entretenu par les religieux à l'endroit de la sainteté : une certaine lecture interprétative du donné scripturaire (A), la précellence du célibat voué à Dieu (B), le rapport au monde (C) et une vision ascétique et pénitentielle de la vie chrétienne et religieuse (D). Ces facteurs ne sont sans doute pas les seuls, mais ils nous apparaissent être majeurs et déterminants.

---

[512] Sur les rapports entre la tradition et ses « monuments », nous renvoyons à Yves M.-J. CONGAR *La Tradition et les traditions II. Essai théologique*, Paris, Librairie Arthème Fayard, coll. « Les grandes études religieuses – Le Signe », 1963, p. 73 et 207-213, ainsi que Yves CONGAR, *La tradition et la vie de l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Traditions chrétiennes », nº 18, 1984 (2e éd.), p. 97-115.

A) Une certaine lecture interprétative du donné scripturaire

Un premier facteur influençant une conception hiérarchisée entre les états tient à une certaine lecture interprétative du donné scripturaire. Parmi les textes les plus fréquemment invoqués[513], la péricope du « jeune homme riche », que nous retrouvons, en particulier[514], au chapitre 19 de l'évangile de Matthieu, aux versets 16 à 22[515], occupe une place

---

513 Outre la péricope matthéenne, certains auteurs anciens se sont également référés à la « parabole du semeur », que nous retrouvons dans *Mt* 13, 4-9, avec son explication aux versets 18-23, afin de classifier et de hiérarchiser les fidèles au sein de l'Église. Nous en voulons pour témoin un sermon judéo-chrétien, daté de la fin du second siècle, auquel est donné le nom *De centesima, sexagesima, tricesima*. Ce document atteste d'une répartition graduée entre trois types de fidèles : les martyrs, les vierges ou les continents, puis les gens mariés, triade qui se transformera ultérieurement en retirant la catégorie des martyrs et en y insérant celle des veuves. La logique interprétative appliquée à la parabole demeure cependant la même : les vierges ou les continents rapportent du fruit à raison de « cent », les veuves à hauteur de « soixante » et les gens mariés rapportent du fruit à proportion de « trente » (*cf. Mt* 13, 23). À propos du *De centesima*, Guerric Couilleau renvoie à l'étude de « A. Quacquarelli, *Il triplice frutto della vita cristiana :100, 60 e 30 (Matteo XIII, 8 nelle varie interpretazioni)*, Roma, 1953 », ainsi qu'à celle de « Jean Daniélou, *Le traité De centesima, sexagesima et tricesima et le judéo-christianisme latin avant Tertullien*, VC, t. 25, 1971, p. 171-180 » (Gerric COUILLEAU, « Perfection chrétienne […]. II. Pères et premiers moines »…, col. 1084). On verra également l'étude plus poussée de Pier Franco BEATRICE, « Perfezione […] III. La Chiesa latina »…, col. 1446-1450, ainsi que les propos d'Yves CONGAR, : « Laïc et laïcat » dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. IX, 1976, col. 85-86. Suivant ces auteurs, il est à noter que la répartition des fidèles présentée dans le *De centesima* s'appuie, en bonne partie, sur une représentation surélevée du célibat qui influence, en retour, la lecture de l'Évangile. Comme l'explique Beatrice (col. 1446-1450), d'une part, l'idéal du martyre se prolonge, de façon ascétique (*martirio spirituale*), dans la pratique de la continence sexuelle et de diverses autres formes de renoncements. D'autre part, cette continence ne concerne pas seulement les vierges ou ceux qui se nommeront, à proprement, les continents, mais elle regarde également les couples mariés (*continenza matrimoniale*), invités et encouragés, au titre même de leur baptême, à renoncer librement à l'usage de la sexualité, affirmant ainsi leur régénération spirituelle dans le Christ et leur foi dans la vie à venir. Bien que teintée d'encratisme, et sujette à polémique (*polemica*), la question de la continence sexuelle ouvre la voie à une conception hiérarchisée des états où sera progressivement fixée l'idée d'une supériorité de l'état virginal sur l'état conjugal (*la superiorità dello stato verginale sur matrimonio*) ou, à l'inverse, d'une certaine infériorité objective du mariage face à la virginité (*l'inferiorità oggettiva nei confronti della verginità*). Sans exclure l'appel universel à la perfection, comme l'affirme Couilleau (col. 1084), se rapportant sur ce point à Daniélou (p. 176-178), il reste que la hiérarchisation des états, comportant l'élévation des uns et la dévaluation des autres, se révèle être un fait très ancien dans la tradition de l'Église, du moins dans la tradition latine qui nous intéresse au premier chef.

514 La péricope matthéenne possède deux versions parallèles, l'une dans *Mc* 10, 17-22 et l'autre dans *Lc* 18, 18-23. Les trois récits se ressemblent. Par contre, seule la version de Matthieu comporte la notion de perfection : « Si tu veux être parfait… », d'où son importance pour le sujet qui nous occupe.

515 L'ensemble du texte, dont l'intitulé « Le jeune homme riche » provient de l'éditeur de la bible consultée (*BJ*), se lit ainsi : « [16] Et voici qu'un homme s'approcha et lui dit : "Maître, que dois-je faire de bon pour obtenir la vie éternelle ?" [17] Il lui dit : "Qu'as-tu à m'interroger sur ce qui est bon ? Un seul est Bon. Que si tu veux entrer dans la vie, observe les commandements. " – [18] "Lesquels ? " lui dit-il. Jésus reprit : "*Tu ne tueras pas, tu ne commettras pas d'adultère, tu ne voleras pas, tu ne ne porteras pas de faux témoignage*, [19] *honore ton père et ta mère, et tu aimeras ton prochain comme toi-même*. " –

singulière et exercera une « influence prépondérante sur la forme de vie des ascètes, des vierges et sur le développement ultérieur de la vie monastique[516] ».

À la question de l'homme qui demande ce qu'il faut faire de bon pour obtenir la vie éternelle, et devant les préceptes de la loi mosaïque[517] qu'il observe déjà, Jésus le conseille au moyen des termes suivants : « Si tu veux être parfait [*teleios*], va, vends ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans les cieux ; puis viens, suis-moi » (v. 21). Dans un contexte rédactionnel où circule déjà l'idée de « deux voies » pour la vie chrétienne, comme en témoigne le chapitre I de la *Didachè*[518], il n'est guère surprenant de voir surgir cette même idée appliquée à l'Écriture[519]. Ainsi, on en viendra à concevoir

---

[20] "Tout cela, lui dit le jeune homme, je l'ai observé ; que me manque-t-il encore ? " – [21] Jésus lui déclara : "Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans les cieux ; puis viens, suis-moi." [22] Entendant cette parole, le jeune homme s'en alla contristé, car il avait de grands biens » (*Mt* 19, 16-22).

516 André-Ignace MENNESSIER, « Conseils évangéliques »…, col. 1597.

517 *Cf. Ex* 20, 12-16 ; *Dt* 5, 16-20 ; *Lv* 19, 18. Ces passages sous-tendent les versets 17-20 de *Mt* 19.

518 *Cf. Didachè*, éd. Rordorf, A. Tuilier, SC 248, 1978, « Doctrine des Deux Voies » (ch. 1, 1 - 6, 3), source rapportée par Gerric COUILLEAU, « Perfection chrétienne […]. II. Pères et premiers moines »…, col. 1083. Couilleau puise, en large partie, ses informations dans l'analyse critique qui introduit l'édition référée de la *Didachè*, en particulier aux pages 22 à 34, 83 à 91 et 88-101. Daté de la fin du I^e^ siècle et du début du siècle suivant, ce document ne comporte pas de référence explicite à *Mt* 19, 21. Cependant, comme l'explique Couilleau, la contemporanéité du document avec la rédaction des évangiles permet néanmoins de placer celui-ci dans un contexte général où l'un et l'autre des textes « consonnent » (col. 1083). Tout comme dans l'évangile de Matthieu, nous rencontrons dans l'enseignement des « deux voies » la notion de perfection : « 1, 1. Il y a deux voies : l'une de la vie et l'autre de la mort ; mais la différence est grande entre les deux voies. 2. Voici donc la voie de la vie : Tu aimeras d'abord Dieu qui t'a créé, puis ton prochain comme toi-même, et tout ce que tu ne veux pas qu'il te soit fait, toi non plus ne le fais pas à autrui. […] 4. […] Si quelqu'un te donne une gifle sur la joue droite, tends-lui aussi l'autre et tu seras parfait [*teleios*] ». Et plus loin : « 5, 1. Voici maintenant la voie de la mort […]. 6, 1. Veille à ce que personne ne te détourne de cette voie de la doctrine, car celui-là t'enseigne en dehors de Dieu. 2. Si tu peux porter tout entier le joug du Seigneur, tu seras parfait [*teleios*] ; sinon, fais ce que tu peux faire ». En référence à l'*Épitre de Barnabé*, parlant aussi de deux voies, et dans la ligne d'un document plus tardif, le *Livre des Degrés* ou *Liber graduum*, Couilleau affirme que le précédent passage peut recevoir une interprétation ascétique ou, du moins, il témoigne chez les premiers chrétiens de valeurs éthiques placées sur deux plans différents. En même temps, note-t-il, contrairement à l'interprétation de Matthieu qui va tendre à s'imposer, « [o]n ne peut parler à propos de la *Didachè* d'une "éthique à deux étages", mais la perfection "commence à devenir objet d'enseignement, elle est quantité et non qualité" » (col. 1084 – la citation rapportée par l'auteur est de G. Kretschmar, *Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. 61, 1964, p. 61-62, n. 5). La « dynamique des deux voies », comme l'appelle Couilleau (col. 1083), marquera des siècles durant la conscience chrétienne.

519 L'idée des « deux voies » apparaît également dans *Mt* 7, 13-14, enseignement à situer en parallèle avec *Lc* 13, 24, où sont mis en regard deux chemins auxquels l'on accède en empruntant soit une « porte étroite » soit une porte « large ». Le commenteur souligne que « [l]a doctrine des deux voies, du bien et du mal, entre lesquelles l'homme doit choisir, est un thème ancien et répandu dans le judaïsme […]. Il

que Jésus lui-même introduit une vie chrétienne répondant à deux modalités : la voie commune des préceptes, exigée pour tous les fidèles, puis une voie plus « parfaite », le terme se retrouvant dans le passage cité, conseillée par Jésus aux plus radicaux – certains parlent d'une « élite[520] » ou d'une « catégorie de parfaits "supérieurs" aux chrétiens ordinaires[521] » –, et impliquant un certain nombre de renoncements, un dépouillement des biens dans le cas présent. Il s'agit, comme le note Simon Légasse, d'une ligne exégétique « traditionnelle [qui] a compris la phrase "Si tu veux être parfait…" dans le sens d'un choix facultatif portant sur un état de perfection : elle trouvait ainsi un fondement scripturaire direct aux "conseils évangéliques"[522] ».

---

s'est exprimé dans un petit traité de morale qui nous est parvenu à travers la *Didachè* et sa traduction latine *Doctrina Apostolorum* ». Son influence, ajoute le commentateur, se fait sentir en plusieurs passages néotestamentaires, dont *Mt* 19, 16-26. *Cf. BJ*, commentaire de *Mt* 7, 13-14, note b, « Les deux voies ». Qu'il s'agisse d'une interprétation orientée des Écritures – plus qu'une interprétation fidèle du texte lui-même – est un fait souligné par Burtchaell qui prend à témoin Ambroise : « Ambroise, écrit-il, emprunta à Cicéron (*De officiis*) la distinction stoïcienne entre devoir (*officium*) "parfait" (*perfectum, primum, rectum, absolutum*), et devoir "moyen" (*medium commune*) et s'en servit pour interpréter les évangiles (*De officiis ministrorum* [CUFr] 1, 11, 36-39 ; 3, 2, 10), par ex. l'épisode du jeune homme riche (Mt 19, 16-22) » (James Tunstead BURTCHAELL, « Préceptes / conseils », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 1112).

520 Simon LÉGASSE, « Perfection chrétienne […] I. Écriture sainte », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. XII (1), 1984, col. 1080.

521 *BJ, Matthieu* 19, 21, note e. Cette note parle également d'un appel à la radicalité évangélique.

522 Simon LÉGASSE, « Perfection chrétienne […]. I. Écriture sainte »…, col. 1079. Sur l'exégèse de *Mt* 19, 16-22 chez les Pères apostoliques, nommément Irénée de Lyon, Clément d'Alexandrie et Origène, nous verrons Guerric COUILLEAU, « Perfection chrétienne […] II. Pères et premiers moines »…, col. 1100-1104. L'auteur dit que « [d]ès les premières étapes d'interprétation du donné néotestamentaire, les principaux éléments de l'évolution de notre thème [la perfection chrétienne] sont déjà présents en germes » (col. 1081). Par la suite, le monachisme reprendra ces éléments à son compte (*cf.* col. 1104-1118). Sur le plan institutionnel, au début du IX^e^ siècle, le concile d'Aix-la-Chapelle, entérine la distinction entre des « préceptes » du Seigneur concernant tous les chrétiens et d'autres, que l'on qualifiera de « conseils », qui ne s'adressent qu'aux moines. Plus tard, au XI^e^ siècle, un texte du pape Urbain II donnera un appui officiel à la distinction entre deux types de vie chrétienne : « La Sainte Église à ses débuts a institué pour ses fils deux sortes de vie. La première entoure d'indulgence la débilité des faibles, l'autre conduit à la perfection la vie bienheureuse des forts. La première demeure dans la plaine de Séger, l'autre gravit le sommet de la montagne. La première rachète ses péchés quotidiens par ses larmes et ses aumônes, l'autre acquiert des mérites éternels par sa prière ardente et quotidienne. Ceux qui adoptent la première, qui est inférieure, usent des biens de la terre, mais ceux qui mènent la seconde, qui est supérieure, méprisent les biens de la terre et y renoncent totalement. Celle qui, par la grâce de Dieu, s'écarte des réalités de la terre comprend deux formes dont le but religieux est presque identique, la forme canoniale et la forme monastique [note 132 : PL 151, 338] » (Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde…*, 1975, p. 119-120).

La voie des « conseils évangéliques » qui, au point de départ, ne comportait pas la triade classique, chasteté, pauvreté et obéissance que nous connaissons aujourd'hui[523], deviendra,

---

[523] À l'origine du monachisme, comme nous l'avons déjà vu, il était plutôt question de la conversion des mœurs (*conversio morum*), ce qui impliquait implicitement, mais non moins réellement, la pratique de la pauvreté et de la chasteté. *Cf.* Philibert SCHMITZ, « Conversatio (conversio) morum »…, col. 2206-2212 ; Raoul NAZ (dir.), *Traité de droit canonique*…, t. I, 1954, p. 569. Pour voir surgir la triade actuelle, il faudra attendre les XII^e^ et XIII^e^ siècles. À ce sujet, René H. Esnault rapporte les propos de Ludwig Hertling, tiré d'un article ancien mais toujours juste du point de vue historique : « L'accueil de la triade ne semble avoir eu lieu dans une formule de profession qu'autour de l'année 1148, dans l'abbaye canonique de Sainte-Geneviève à Paris. À l'invitation de saint Bernard, l'abbé Suger de Saint-Denis y appelle à cette date douze chanoines de Saint-Victor, en vue d'une œuvre de réforme. Odon, l'un des douze, est désigné comme abbé. C'est lui qui, dans une lettre, mentionne cette triade : " Tu sais bien, dit-il, que lors de la profession que nous avons faite, nous avons promis trois choses : 'chasteté, communauté (des biens), obéissance'" [PL 196, 1399] » (Ludwig HERTLING, « Die Professio der Kleriker und die Entstehung der drei Gelübde », *Zeitschrift für Katholische Theologie*, n. 56, 1933, p. 17 (ou 1932, p. 148-174) – Passage et traduction française tirée de René H. ESNAULT, *Luther et le monachisme aujourd'hui…,* p. 138). La version originale de ce texte se trouve dans ODON, « Odonis epistolae. De observantia canonicae professionis recte praestanda », dans Jacques-Paul MIGNE, *Patrologiae cursus completus,* Paris, Migne*,* vol. 196, 1855, col. 1399 : « *Quid votis promissum*. – In professione igitur nostra quam fecimus tria, sicut bene nosti, promisimus, castitatem, communionem, obedientiam ». Nous retrouvons une seconde attestation de la triade, telle que nous la connaissons aujourd'hui, dans la première Règle des Trinitaires, approuvée par le pape Innocent III en 1198. Les historiens Cipollone et Pujana expliquent qu'à la demande du Pape, au moment de la rédaction de la Règle, le fondateur de l'Ordre de la Très Sainte Trinité, Jean de Matha, consulta les milieux parisiens dont nous venons de faire état. Il est vraisemblable que la conception de la profession religieuse au moyen de la triade provienne de ces contacts. La Règle trinitaire comporte douze parties, dont la première s'intitule : « I. Des trois vœux et du nom du prélat ». Cette partie comprend la mention suivante : « Fratres domus Sancte Trinitatis sub obedientia prelati domus sue, qui minister vocabitur, in castitate et sine proprio vivant [Les frères de la maison de Sainte Trinité, sous l'obéissance du prélat de leur maison, qui s'appellera ministre, vivront dans la chasteté et sans rien en propre] ». *Cf.* Giulio CIPOLLONE, « Trinitari », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline*,* vol. IX, 1997, col. 1332-1333 ; Juan PUJANA, « Trinitaires », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne*,* t. XV, 1991, col. 1262-1263. Par la suite, la triade est présente dans la Règle de François d'Assise. Dans la *Regula prima*, il est écrit : « La règle et la vie de ces frères est celle-ci : vivre en obéissance, en chasteté et sans rien en propre, et *suivre* l'enseignement et les *traces* de notre Seigneur Jésus Christ ». Ce passage, daté de 1221, est suivi d'une série de citations évangéliques éclairant le sens de la démarche votive proposée. La *Regula secunda*, approuvée par une bulle pontificale du 29 novembre 1223 et signée par le pape Honorius III, est plus concise : « La Règle et la vie des Frères mineurs est celle-ci : observer le saint Évangile de notre Seigneur Jésus Christ, en vivant dans l'obéissance, sans rien en propre et dans la chasteté » (FRANÇOIS D'ASSISE dans *François d'Assise. Écrits. D'après l'édition du VIIIe Centenaire [Sous la direction de Jacques Dalarun]*, Paris, Cerf / Éditions franciscaines, 2012, p. 69 et 133). « Cette profession des frères Mineurs, écrit André Duval, signale la nouvelle étape que représente le XIII^e^ siècle dans l'histoire des formules de profession. L'engagement ne porte plus seulement sur une volonté de conversion, dans un certain type de vie ; on trouve nécessaire de détailler certains éléments de ce genre de vie. Les engagements sanctionnés par des vœux sont devenus en effet assez nombreux ; tel ou tel propositum peut être vécu aussi bien par des gens mariés que par des gens résolus à la continence – il faut donc bien préciser ce à quoi chacun s'engage » (André DUVAL, « Quelques données… », p. 85-86). L'enseignement théologique sur les « conseils évangéliques » trouve une forme systématisée, à la même époque, sous la plume du dominicain Thomas d'Aquin. Ce dernier « n'identifie pas purement et simplement les conseils évangéliques et les trois vœux ; les conseils s'étendent au-delà. Mais, parmi ces conseils, dit-il, il y en a que l'on ne peut omettre de pratiquer sous peine de se retrouver impliqué "in negotiis saecularibus", ceux qui font renoncer au mariage et à la propriété. Renoncer au mariage et à la

au fil des siècles, un attribut essentiel et exclusif aux religieux. Lentement mais sûrement se développa une véritable « doctrine des conseils évangéliques[524] », basée sur la fondamentale distinction entre ce qui est de l'ordre d'un « précepte », présenté par Burtchaell comme « une obligation explicite (souvent un interdit) qui prescrit ce qui est nécessaire au salut », et ce qui relève d'un « conseil », c'est-à-dire « le choix facultatif des moyens plus rapides d'y arriver. En pratique, écrit-il, les préceptes indiquaient tout ce qu'il fallait faire pour vivre honnêtement dans le monde, et les conseils se réduisaient aux vœux de religion (pauvreté, chasteté et obéissance) (*cf*. Thomas d'Aquin, *ST* Ia IIae, q. 108, a. 4)[525] ». Cette conception dichotomique de la vie chrétienne creusa un fossé de plus en plus profond entre deux classes de fidèles, les religieux et les laïques, et contribua, sur la base de la distinction entre ce qui était impératif et ce qui était conseillé, à nourrir une « double morale[526] » parmi les fidèles concernés.

---

propriété constitue donc, avec l'obéissance, l'objet des "vota essentialia religionis". Ces trois vœux intègrent à l'état religieux » (André DUVAL, « Quelques données… », p. 87). Dans la *Somme théologique*, I-II, q. 108, art. 4, nous lisons : « Or les biens de ce monde, relatifs à la pratique de la vie humaine, se ramènent à trois : les richesses extérieures, les délices charnelles et les honneurs, respectivement liés à la convoitise des yeux, à la convoitise de la chair et à l'orgueil de la vie, que dénonce S. Jean (1 *Jn* 2, 16). Les conseils évangéliques comportent le renoncement total, autant qu'il est possible, à ces trois biens. Sur ce triple renoncement se fonde aussi toute vie religieuse, par où l'on s'engage dans l'état de perfection, car on renonce aux richesses par la pauvreté, aux plaisirs de la chair par la chasteté perpétuelle, à l'orgueil de la vie par la servitude de l'obéissance ». De manière encore plus détaillée et approfondie, les conseils ou les vœux de « pauvreté, de continence et d'obéissance », selon le vocabulaire employé, se trouvent explicitement traités dans le même ouvrage, dans la partie II-II, q. 186, art. 3 (pauvreté), art. 4 (continence) et art. 5 (obéissance). À propos de la synthèse thomiste, nous verrons, en particulier : André-Ignace MENNESSIER, « Conseils évangéliques […] 4. Saint Thomas d'Aquin »…, col. 1599-1607 ; Karl SUSO FRANK, « Perfection […] III. Moyen Âge »…, col. 1127-1128 ; Jean-Marie AUBERT, « Perfection chrétienne »…, col. 1245-1248 ; A. FONCK, « Perfection chrétienne »…, col. 1219-1251 ; Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde…*, 1975, p. 123-126 et 396 ; Laurent-Marie POCQUET DU HAUT-JUSSÉ, *La vie religieuse d'après saint Thomas d'Aquin*…, 219 p. ; Karl Suso FRANK, « Perfection chrétienne. […] III. Moyen Âge »…, col. 1125-1128 ; Antonin MOTTE, « La définition de la vie religieuse selon saint Thomas d'Aquin », *Revue thomiste*, t. LXXXVII, nº 3, juillet-septembre 1987, p. 442-453 ; Marie-Vincent LEROY, « Théologie de la vie religieuse »…, p. 324-343. La formule triple, écrit Tillard, « ne semble trouver son autorité définitive qu'en 1405 sous Innocent VII [note 143 : Voir *Bull. Taur.*, t. IV, 637, ou *Bull. Ord. Praed.*, t. II, 474] » (Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde…*, p. 122).

524 L'expression est employée par Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde…*, 1975, p. 119 et 123.

525 James Tunstead BURTCHAELL, « Préceptes / conseils »…, p. 1112.

526 James Tunstead BURTCHAELL, « Préceptes / conseils »…, p. 1112.

B) La précellence du célibat voué à Dieu

Un second facteur qui influença le développement de la tonalité dominante étudiée tient en une vision – que nous avons déjà abordée, de biais, dans le facteur précédent et qui, vu son importance pour le sujet traité, va mériter un traitement un peu plus exhaustif – attribuant une excellence particulière ou une précellence, pour emprunter le terme employé par Gérard Philips[527], à l'état du célibat, de la virginité ou de la continence « à cause du Royaume des Cieux » (*Mt* 19, 12).

L'enseignement de Jésus sur l'eunuchéisme – parfois aussi graphié eunuchisme ou encore eunuquéisme –, contenu dans *Mt* 19, 10-12, ou encore l'enseignement de Paul sur le célibat ou la virginité, que nous trouvons dans 1 *Co* 7, attestent que le célibat religieusement motivé est un fait primitif ou originel au christianisme. Bien que l'état religieux ne puisse se résumer à une question de célibat, il n'en demeure pas moins qu'il s'agit, comme nous l'avons déjà noté, d'une composante intrinsèque au projet religieux[528]. En ce sens, il y a lieu de voir dans le surgissement initial du célibat chrétien une forme de vie religieuse « en germe » (*cf. LG* 43a), anticipant le déploiement formel du monachisme. « La "vie parfaite", écrit Karl Suso Frank, s'est introduite et a été reçue dans les premières communautés chrétiennes sous la forme du renoncement au mariage et du célibat[529] ». En effet, poursuit l'auteur, « [d]es chrétiens qui renoncent au mariage de leur propre gré sont déjà mentionnés dès le 2e siècle » et « [à] partir du IIIe siècle ils apparaissent dans les communautés comme

---

527 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au IIe concile du Vatican*…, t. II, p. 106. Nous retrouvons ce terme, sous forme latine (*praecellentiam*), dans *OT* 10b, terme traduit, en français, par « supériorité de la virginité consacrée au Christ ». La notion d'« excellence [*praestantia*] de la virginité consacrée », quant à elle, figure dans la note 14 rattachée à *LG* 42c – la traduction Winling retient le terme « supériorité ». Nous voyons que les notions d'excellence, de précellence et de supériorité se voisinent lorsqu'il est traité du célibat religieusement motivé.

528 La problématique du célibat comme élément essentiel du projet religieux et le premier parmi les conseils évangéliques (*cf. LG* 42c) est succinctement abordée dans les carnets de l'évêque de Namur, qui reproche aux supérieurs généraux d'étendre « semble-t-il, la notion de "religieux" à tout qui vit [*sic*] dans la virginité, même isolément ! Ils s'annexent tous ceux-là » ([André-Marie CHARUE], *Carnets conciliaires*…, p. 135 ; *cf.* p. 136, 142). « De toute évidence, écrit Tillard, […] le projet désigné par l'expression "profession religieuse" inclut plus que le célibat. […] Celui-ci apparaît comme l'une des valeurs essentielles, mais non comme la réalité centrale sur laquelle le reste s'arc-boute » (Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 97).

529 Karl SUSO FRANK, « Vie consacrée […] I. Des premiers temps au 15e siècle »…, col. 655.

un groupe de privilégiés : *ordo virginum* (Tertullien, *Exhort. Cast*. 13, 4), *taxis tône parthénôn* (Méthode d'Olympe, *Banquet*). Ce qui constitue essentiellement ce mode de vie, c'est la *décision personnelle* pour le célibat à cause du Christ […] »[530]. Par ailleurs, si l'exégèse contemporaine insiste sur la complémentarité entre l'état des personnes mariées et celles qui ne le sont pas[531], une tradition fort ancienne et maintenue durant des siècles, a plutôt vu dans le célibat chrétien une forme de supériorité objective en comparaison du mariage. Les deux passages scripturaires mentionnés plus haut ont souvent servi d'appui à cela. Ce qui importe d'être souligné ici est le fait que « [l]es écrits du 3e siècle montrent que le célibat est tenu en haute estime, qu'il est largement développé dans les communautés et fait l'objet des soins attentifs des pasteurs : Tertullien, Cyprien, Méthode, Origène, Pseudo-Clément (*Ep. De virginitate*). La virginité librement choisie (Cyprien, *Ep*. 55, 20 : *propositum gloriosum*) est décrite avec un vocabulaire spécifique, qui occupe une place importante dans la langue de l'Église[532] ». Il n'y a pas lieu, dans le cadre présent, de nous attarder aux raisons qui conduisent à considérer le célibat chrétien « comme un état

---

530 Karl SUSO FRANK, « Vie consacrée […] I. Des premiers temps au 15e siècle »…, col. 655.

531 *BJ,* 1 *Co* 7, titre « Mariage et virginité », note j : « Paul suggère […] la complémentarité de ces deux états [virginité et mariage] qui ne peuvent se comprendre l'un sans l'autre ».

532 Karl SUSO FRANK, « Vie consacrée […] I. Des premiers temps au 15e siècle »…, col. 655. Parmi les multiples témoignages pouvant être rapportés, celui de Méthode d'Olympe, au début du IVe siècle, dans le *Banquet* (*cf.* DS, t. 10, col. 1109-17), est particulièrement significatif pour illustrer notre propos. Nous y trouvons une formulation de la perfection rattachée à la virginité chrétienne. À ce sujet, Couilleau écrit : « Identifiée à l'incorruptibilité, la virginité apparaît, dans une perspective irénéenne de l'histoire du salut, comme l'"enseignement suprême et culminant" de Dieu, dans lequel l'homme était appelé à "trouver son accomplissement", une fois que le "monde serait arrivé à maturité" (I, 2, SC 95, 1963, p. 58). "Au temps de jadis, l'homme n'avait pas encore sa perfection, aussi n'était-il pas encore capable d'accéder à cette perfection qu'est la virginité" (I, 4, p. 62). La virginité, c'est ce à quoi s'applique le Seigneur lorsqu'il vient dans le monde. "Ainsi, nous-mêmes, si nous devons être à la ressemblance de Dieu, mettons notre émulation à honorer la virginité du Christ. Car ressembler à Dieu, c'est éviter la corruption" (I, 5). En VIII, 4-13 (p. 210-38), l'Église est représentée comme la Vierge qui enfante d'*Apoc*. 12, modèle des vierges. Seuls, en effet, sont l'Église au sens propre, les parfaits, les continents : "Souvent les Écritures appellent Église le rassemblement et la masse globale des fidèles, alors que ce sont seulement les plus parfaits qui sont amenés progressivement à devenir la personne et le corps unique de l'Église… Quant à ceux qui sont encore imparfaits… ce sont les plus parfaits qui les forment et les enfantent comme par une maternité" (II, 8, p. 108). La chasteté, entendue comme "état de vie (*épitèdeuma*), entre tous le meilleur et le plus beau" (I, 1, p. 53), "couronnement et plénitude des vertus" (IX, 4, p. 278 ; *cf.* XI, p. 305), constitue l'offrande parfaite (V, 1-2, p. 142-44, citant *Nombr*. 6 sur le naziréat), l'équivalent du martyre (VII, 3, p. 184-86), conduit à la divinisation (*parthenia – partheia*) et à la vie angélique (VIII, 1, p. 200, 204, *cf.* DS, t. 10, col. 1113-15) » (Gerric COUILLEAU, « Perfection chrétienne […]. II. Pères et premiers moines »…, col. 1104).

privilégié dont on a peu à peu explicité la suréminence[533] ». L'important est de prendre acte de l'existence d'une conception dominante dans la tradition ecclésiale affirmant l'excellence objective ou la supériorité du célibat par rapport au mariage.

Le concile de Trente, notamment, a clairement tranché en ce sens. Lors de la XXIV^e^ session du Concile, le 11 novembre 1563, dans le cadre des « canons sur le sacrement de mariage », nous lisons, au canon 10 : « Si quelqu'un dit que l'état de mariage doit être placé au-dessus [*anteponendum*] de l'état de virginité ou de célibat, et qu'il n'est pas mieux ni plus heureux [*non esse melius ac beatius*] de rester dans la virginité ou le célibat [*virginitate aut coelibatus*] que de contracter mariage : qu'il soit anathème

---

533 Gerric COUILLEAU, « Perfection chrétienne […]. II. Pères et premiers moines »…, col. 1104 ; *cf.* Jean-Marie AUBERT, « Perfection chrétienne »…, col. 1249. À titre indicateur, et dans le seul but d'ouvrir des pistes d'approfondissements ultérieurs, nous nous permettons d'identifier quatre principaux facteurs qui contribuent à donner un sens théologique au célibat religieusement motivé – celui des religieux, des clercs et de certains laïques – et qui, par voie de conséquence, fournissent matière à la précellence qui lui est attribuée. Nous nous basons, pour cela, sur les textes conciliaires où se rencontrent ces différents facteurs. Premièrement, le célibat doit sa « grandeur » au fait qu'il constitue une sorte de « mémorial », c'est-à-dire d'actualisation d'un fait ou d'une réalité du passé, relatif au « genre de vie [*genus vitae*] » (*LG* 46b ; *cf. PC* 25) ou à la « forme de vie [*formam* vitae] » (*LG* 44c) que Jésus lui-même a adoptée (*cf. LG* 43a ; *PC* 1 a.c ; *PO* 16c) – d'où la ligne interprétative de la vie religieuse comme *imitatio Christi* (*cf. LG* 42d. 44c ; *PC* 1b) –, à l'instar de sa mère Marie (*cf. LG* 46b ; *PC* 25), et qu'il a proposée ou recommandée à certains de ses disciples (*cf. LG* 42c, 44c ; *PO* 16a). Sur ce dernier point, nous nous permettons une incise, afin de noter, avec Peter Brown, qu'à partir du départ de Jésus « il devait s'écouler près d'un siècle avant qu'il se trouvât des disciples pour adopter le célibat en se réclamant de son exemple » ; Brown appuie son assertion sur un passage tiré d'Ignace d'Antioche, dans *Lettre à Polycarpe*, 5, 2 (Peter BROWN, *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1995, p. 67). Deuxièmement, le célibat revêt une valeur eschatologique (*cf. LG* 44c ; *PC* 12a, 25 ; *PO* 16b ; *OT* 10a), en ce qu'il anticipe dans l'aujourd'hui de l'histoire la condition céleste annoncée par Jésus – « À la résurrection, en effet, on ne prend ni femme ni mari, mais on est comme des anges dans le ciel » (*Mt* 22, 30 ; *cf. Lc* 20, 36 et *Mc* 12, 25) – d'où l'idée de la *vita angelica* rattachée, dans certains courants de la tradition ecclésiale, à l'état religieux. Troisièmement, le célibat est présenté comme un moyen de liberté spirituelle et de disponibilité apostolique permettant à ses adhérents de vaquer entièrement aux choses de Dieu et de l'Église (*cf.* 1 *Co* 7, 32-35 ; *LG* 42c, 44a ; *PC* 5a.b.d.e, 6a, 12a ; *PO* 16a.b *; OT* 10a, b). Enfin, le célibat revêt une valeur de signe (*cf. LG* 42c, 44c ; *PC* 1a ; *PO* 16a), dans la ligne d'une vie totalement donnée ou consacrée à Dieu (*cf. LG* 44a ; *PC* 1c ; *PO* 16b *; OT* 10a), à l'exemple des martyrs (*cf. LG* 42b), témoignant de la valeur absolue du Royaume (*cf. LG* 44c ; *PC* 12a) et justifiant, parmi d'autres renoncements (*cf. LG* 46b), le sacrifice du mariage et l'adoption de la « continence parfaite » (*LG* 42d ; *PC* 12b.c), c'est-à-dire l'abstention de la rencontre sexuelle et la renonciation à la progéniture qui normalement s'ensuit. En définitive, c'est tout cela qui donne, non seulement au célibat, mais à l'ensemble de la vie religieuse ou des autres états où est pratiqué le « conseil » relatif au célibat, un caractère d'« excellence (ou une valeur éminente – Winling) [*preastans valor*] » (*PC* 1d). Sur le thème du célibat, nous verrons également les propos de Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican…,* t. II, p. 106-108, où l'auteur mentionne les principaux éléments présentés ci-haut.

[note 3 : *Cf. Mt* 19, 11-12 ; 1 *Co* 7, 25-26 ; 7, 38 ; *Ap* 14, 4][534] ». L'enseignement de Trente, qu'il faut sans doute replacer dans le contexte de la polémique protestante, est l'héritier d'une longue tradition à laquelle il prête sa voix et, qu'en retour, il cautionne de son autorité.

Plus tard, Pie XII, dans l'encyclique *Sacra Virginitas*[535], du 25 mars 1954, soit peu d'années avant Vatican II, reprend les éléments dominants contenus dans la tradition au regard du célibat des religieux (*SV* 6), de celui des clercs (*SV* 6), des membres d'instituts séculiers (*SV* 6) et, dans une certaine mesure aussi, celui des « fidèles qui restent à l'état purement laïque », c'est-à-dire les hommes et les femmes « qui ne sont pas dans l'état public de perfection et qui cependant renoncent totalement au mariage et aux plaisirs de la chair de propos délibéré et même par vœu privé » (*SV* 6). À titre d'illustration, nous reproduisons quelques extraits de l'Encyclique qui résument bien notre propos :

> 1. La sainte virginité et cette parfaite chasteté, qui est consacrée au service de Dieu, est, sans aucun doute, un des plus précieux trésors [*pretiosissimis* (…) *thesauris*] que son Fondateur a laissés comme héritage à la société qu'il a établie, l'Église. 2. C'est assurément pourquoi les saints Pères ont souligné que la virginité perpétuelle est un don supérieur [*excelsum esse munus*] d'origine essentiellement chrétienne. […] 4. […] les saints Pères – comme Cyprien, Athanase, Ambroise, Jean Chrystostome, Jérôme, Augustin et bien d'autres – l'ont exaltée, dans leurs écrits sur la virginité, avec les plus grandes louanges. Cette doctrine des saints Pères, enrichie au cours des siècles par les Docteurs de

---

534 « Trente (1545-1563) », dans Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Les Conciles œcuméniques. Tome II-2…*, p. 1535. *Cf.* Egidio FERASIN, *Matrimonio e celibato al Concilio di Trento*, Rome, Lateran University Press, coll. « Lateranum. Nuova serie monographica », nº 36, 1971, 196 p. John O'Malley rapporte qu'« [a]u cours de leurs réunions […], les théologiens avaient discuté des problèmes se rapportant au célibat, mais sans beaucoup s'y attarder. Ils étaient unanimes à admettre la supériorité du célibat sur le mariage […]. Bien que les chapitres d'introduction au document final sur le mariage ne mentionnaient pas le célibat, deux des douze canons qui suivaient en parlaient. Le canon 10 condamnait l'opinion affirmant que le mariage est un état davantage béni de Dieu que la virginité ou le célibat » (John W. O'MALLEY, *Le concile de Trente. Ce qui s'est vraiment passé*, Bruxelles, Lessius, coll. « La part-Dieu », nº 23, 2013, p. 277-278). Il est donc à comprendre que Trente ne condamne d'aucune manière le mariage, au contraire. Ce n'est que qualitativement, dès lors que l'on cherche à comparer le mariage au célibat, que ce dernier l'emporte sur le mariage. Il est à souligner que l'enseignement conciliaire en matière de célibat ne comporte pas d'énoncé positif en faveur de sa supériorité. Ce qui est en jeu, et aussi en arrière-plan des débats, c'est la position des Réformateurs que l'on cherche à battre en brèche. C'est pourquoi nous parlons de contexte polémique.

535 PIE XII, « Lettre encyclique de S. S. Pie XII "Sacra Virginitas" [25 mars 1954] », *La Documentation catholique*, t. LI, nº 1173, 16 mai 1954, col. 577-601. Nous trouvons une version latine de ce texte sur le site internet du Vatican : http://w2.vatican.va/content/pius-xii/la/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_25031954_sacra-virginitas.html (consulté le 3 janvier 2019).

l'Église et les Maîtres de l'ascèse chrétienne, a certainement une grande influence pour susciter et affermir la résolution une fois prise de se vouer à Dieu dans la chasteté parfaite et d'y persévérer jusqu'à la mort. […] 8. Mais, parce qu'il y en a aujourd'hui un bon nombre qui, s'écartant de la voie droite sur ce point, exaltent tellement le mariage au point de le préférer même à la virginité, et déprécient à cause de cela la chasteté consacrée à Dieu et le célibat ecclésiastique, […], Nous devons proclamer et défendre, spécialement à présent, l'excellence du don de la virginité [*excelso virginitatis munere*], pour garder de ces erreurs la vérité catholique. […] [*Son excellence sur le mariage* (sous-titre de la *DC*)] 23. Pour ce motif surtout [i.e. le fait que le Maître fut vierge jusqu'à la fin de sa vie (*SV* 18) et qu'il naquit de la Vierge (*SV* 22)], il faut affirmer – ce que l'Église enseigne clairement – que la sainte virginité l'emporte par son excellence [*excellentia*] sur le mariage. Le divin Rédempteur l'avait déjà suggéré à ses disciples comme un conseil de vie plus parfaite [*utpote perfectioris*] (*cf. Matth*. XIX, 10-11) ; et l'apôtre Paul, après avoir dit du père qui donne sa fille en mariage : « Il fait bien », ajoute aussitôt : « Et celui qui ne le donne pas en mariage, fait mieux » (I *Cor*. VII, 38). Ce même apôtre, tout en comparant le mariage avec la virginité, plus d'une fois expose sa pensée, surtout lorsqu'il dit : « Je veux, en effet, que vous soyez tous comme moi… Aux célibataires et aux veuves, je dis donc : qu'il est bon de demeurer comme moi » (*Ibid.* VII, 7-8). Si donc, comme Nous l'avons écrit, la virginité l'emporte [*praestat*] sur le mariage, cela vient surtout, sans doute, de ce qu'elle tend à réaliser une fin plus excellente [*excellentiorem*] (*cf.* S. THOMAS, *Sum. Theol.*, II^{a}-II^{ae}, q. CLII, a. 3-4)[536] ; et que, de plus, elle offre un moyen très efficace de s'adonner totalement au service de Dieu ; alors qu'au contraire l'âme de celui qui est engagé dans les liens et affaires du mariage est plus ou moins « partagé » (*cf.* I *Cor*. VII, 33). 24. Mais si nous considérons l'abondance de fruits qui en proviennent, alors sans aucun doute son excellence [*excellentia*]

---

536 L'enseignement de Thomas d'Aquin demeure une source référentielle pour une large partie de l'enseignement magistériel dans l'Église, depuis le Moyen Âge jusqu'au concile Vatican II. Dans le cas présent, il est référé à la question 152 de la *Somme théologique* (II-II) portant spécifiquement sur la virginité. L'article 4 de cette question traite de la « supériorité de la virginité par rapport au mariage ». Dans la partie « réponse », le dominicain écrit : « Comme le montre l'ouvrage de s. Jérôme [note b : *Contra Iovin*, I. PL 23, 223], ce fut l'erreur de Jovinien de déclarer que la virginité ne devrait pas être préférée au mariage. Cette erreur est principalement réfutée par l'exemple du Christ qui choisit pour mère une vierge et qui garde lui-même la virginité ; par l'enseignement de s. Paul (1 *Co* 7, 25) qui conseilla la virginité comme un bien meilleur ; et enfin par la raison. Parce que le bien divin est meilleur que le bien humain. Parce que le bien de l'âme est supérieur au bien du corps. Enfin parce que le bien de la vie contemplative est préférable au bien de la vie active. Or la virginité est ordonnée au bien de l'âme en sa vie contemplative, qui est de "penser aux choses de Dieu". Le mariage, au contraire, est ordonné au bien du corps, qui est la propagation du genre humain ; il appartient à la vie active, car l'homme et la femme dans le mariage ont nécessairement à "penser aux choses du monde", comme on le voit dans S. Paul (1 *Co* 7, 33). Il est donc hors de doute que la virginité doit être mise au-dessus de la continence conjugale ». Par ailleurs, avec nuance, l'Aquinate ajoute, dans la solution 2 du même article : « Quoique la virginité soit supérieure à la chasteté conjugale, une personne mariée peut cependant être meilleure qu'une vierge […] ». *Cf.* Thomas d'AQUIN, *Somme théologique [Summa theologica]*, Paris, Cerf, t. 3 (II-II - Second volume de la deuxième Partie), 1985 / 1996, p. 861-862. La thèse jovinienne est à nouveau abordée par Thomas d'Aquin dans la *Somme théologique*, II-II, q. 186, art. 4, rép.

> est mise encore en plus grande lumière ; car « on connaît l'arbre à ses fruits » (*Matth*. XII, 33). […] 31. – Cette doctrine qui établit l'excellence et la supériorité [*virginitatem et coelibatum omnino excellere ac matrimonio praestare*] sur le Mariage, comme nous l'avons dit, a déjà été énoncée par le divin Rédempteur et l'Apôtre des nations ; de même au Concile de Trente (Sess. XXIV, can. 10), elle fut solennellement définie comme dogme de foi divine, et les Pères et les Docteurs de l'Église ont toujours été unanimes à l'enseigner.

Certes, à quelques reprises, Pie XII prendra soin d'honorer la sainteté du mariage, comme au numéro 40 de l'Encyclique : « Ce n'est certes pas notre intention, écrit le Pape, de nier que les époux catholiques, par les exemples de leur vie chrétienne, dans leur milieu de vie et d'affaires, peuvent porter des fruits abondants et salutaires par le témoignage de leurs vertus. Cependant, ajoute-t-il, celui qui pour cette raison, suggère qu'il est préférable de vivre dans le mariage que de se consacrer à Dieu, invertit et confond l'ordre normal des choses ». Dans cette même veine, au numéro 43, Pie XII affirme encore :

> Il faut d'abord dire clairement ceci : de ce que la virginité doit être estimée comme un état plus parfait [*perfectius*], on ne doit pas conclure qu'elle doive être considérée comme nécessaire pour parvenir à la perfection chrétienne. Il est possible de vivre saintement, même sans chasteté consacrée à Dieu, comme le prouve l'exemple de tant de saints et de saintes, honorés par l'Église d'un culte public, qui ont été des époux fidèles et d'excellents pères et mères de famille ; et il n'est pas rare de rencontrer des époux qui cherchent ardemment la perfection chrétienne.

Ces prévenances, en dépit de leur justesse, n'arrivent toutefois pas à contrebalancer l'emphase mise sur la précellence du célibat comparativement au mariage.

C) Le rapport au monde

Un troisième facteur expliquant la préséance de l'état religieux sur les autres états touche au rapport que les chrétiens, et parmi eux les religieux, entretiennent à l'égard du monde. Aux premiers siècles du christianisme, même si au départ les fidèles entretiennent un « *a priori* de sympathie, d'un grand vouloir de paix et d'un désir d'estime, à l'égard des hommes[537] »,

---

[537] Yves M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 23, [1954] 1964 [3e édition augmentée], p. 562-563.

il n'en demeure pas moins que le monde au sein duquel ils évoluent présente des dangers potentiels. En contexte de persécution, c'est la survivance même des chrétiens qui est en cause. Tandis qu'en régime de chrétienté, c'est l'intégrité de la vie baptismale qui est potentiellement menacée de corruption mondaine. Si nous ajoutons à cela une conception du monde et de son histoire relativisée par la foi chrétienne, c'est-à-dire un monde qui passe (*cf.* 1 *Co* 7, 31 ; *LG* 42e) et une histoire tendue vers l'avènement définitif du Christ (*cf. Ac* 3, 21 ; *Ep* 1, 10 ; *Col* 1, 20 ; 2 *P* 3, 10-13 ; *LG* 48a-50), nous avons tous les ingrédients susceptibles de favoriser le développement d'un pessimisme mondain ou d'une « vision pessimiste du monde[538] ». Il en surgira une question cruciale : le salut est-il à chercher en ce monde ou, au contraire, vaut-il mieux s'en retirer pour s'adonner à la perfection chrétienne dans l'attente du « Jour du Seigneur » (2 *P* 3, 10.12) et en vue du jugement que ce jour implique (*cf. Mt* 25, 31-46) ?

Cette question, présente dans l'esprit de l'ensemble des fidèles, sera reprise et singulièrement incarnée par le mouvement monastique. Les premiers moines, écrit Karl Suso Frank, se retirent du monde, en fuyant dans le désert, afin d'y « assurer leur salut ; pour garder le don qui leur a été fait au Baptême, ils se mettent à l'écart d'un monde périlleux. Le retrait au désert a pour but de les libérer des soucis de ce monde, de se protéger contre ses dangers et de les conduire ainsi à la communion avec Dieu[539] ». Cette conception ancienne de la perfection chrétienne, marquée par la vision pessimiste du monde, va se généraliser : « le résultat en a été un indéniable mépris du monde (*contemptus mundi*)[540] ». Il en découlera une scission grandissante entre le cloître et le monde. Le monastère deviendra un « espace "hors du monde" ; les moines n'appartiennent pas au monde : "non vagandi foris" (RB [*Regula Benedicti*] 66, 7)[541] » – cette vision pouvait conduire, dans certains cas, à des excès : « la restriction au *monastère* de l'universalité du

---

538 Jean-Marie AUBERT, « Perfection chrétienne »…, col. 1245 et 1249.

539 Karl SUSO FRANK, « Vie consacrée […] I. Des premiers temps au 15e siècle »…, col. 657.

540 Karl SUSO FRANK, « Perfection chrétienne […] III. Moyen Âge »…, col. 1118.

541 Karl SUSO FRANK, « Perfection chrétienne […] III. Moyen Âge »…, col. 1129. « Or le monastère, si possible, doit être ainsi construit que toutes les choses nécessaires, c'est-à-dire : eau, moulin, jardin, ateliers divers, soient employées à l'intérieur du monastère, de sorte qu'il n'y ait pas besoin pour les moines d'aller courir au-dehors [*ut non sit necessitas monachis vagandi foris*], car ce n'est pas du tout avantageux pour leurs âmes » (Antoine DUMAS (éd.), *La règle de saint Benoît*, Paris, Cerf, coll. « Foi Vivante », no 182, 1989 [2e éd.], p. 131 [*RB* 66, 6-7]).

salut *dans l'Église* est attestée, rapporte Frank, par le fâcheux axiome : "extra claustrum nulla salus"[542] ».

Par ailleurs, au pessimisme mondain correspond également une vision extramondaine du salut. « Du *contemptus mundi* découle cette autre affirmation : ce n'est que difficilement qu'on peut se sauver dans le monde ; en effet, les conditions et obligations qu'il impose rendent presque impossible une vie conforme aux exigences de la perfection[543] ». Aux fidèles inquiets de ne pouvoir atteindre la perfection et le salut à cause des *impedimenta mundi*, c'est-à-dire des obstacles provenant du monde, il était fréquemment conseillé d'en sortir : « […] puisque le monde est mauvais et qu'on peut difficilement résister à ses attraits, la "sortie du monde" est la voie qui permet d'obtenir le salut en sécurité ; elle s'inaugure par l'entrée au monastère, qui implique un renoncement conscient aux dangers et aux séductions du monde. Dans ce lieu sanctifié, on est à l'abri, car le diable, notre adversaire, "n'y a plus pouvoir ni accès" (*Regula Magistri* […], SC 105, 1964, p. 314)[544] ».

En ce qui regarde plus spécifiquement notre propos, la quête de sainteté et la préséance de l'état religieux sur ce plan, il en découle deux choses. D'une part, l'histoire témoigne d'une idéalisation croissante de l'état monastique ou religieux : « […] l'idéal monastique, écrit Frank, devint la norme de toute perfection chrétienne[545] ». Cette conception de la sainteté et des chemins pour y parvenir laissera une empreinte durable dans la conscience chrétienne, comme le souligne Catherine Masson : « L'idée s'imposa, et jusqu'à une date récente, qu'il était difficile de gagner son salut en vivant dans le monde. […] Ceci resta très présent dans les textes du magistère jusqu'au début du XX^e^ siècle et même plus tard[546] ». D'autre part, cette vision instaure et donne matière à une hiérarchisation entre deux groupes de chrétiens, ceux du monde et ceux du cloître. De manière imagée, mais combien évocatrice, Bernard

---

542 Karl SUSO FRANK, « Perfection chrétienne […] III. Moyen Âge »…, col. 1119.

543 Karl SUSO FRANK, « Perfection chrétienne […] III. Moyen Âge »…, col. 1118.

544 Karl SUSO FRANK, « Perfection chrétienne […] III. Moyen Âge »…, col. 1118-1119.

545 Karl SUSO FRANK, « Perfection chrétienne […] III. Moyen Âge »…, col. 1119. En ce même sens, Jean-Marie Aubert écrit : « […] une vision pessimiste du monde a généralisé une conception de la perfection liée à la fuite du monde et à la vie monacale » (Jean-Marie AUBERT, « Perfection chrétienne »…, col. 1245).

546 Catherine MASSON, « Le Concile Vatican II et les laïcs », *Mélanges de sciences religieuses*, t. 62, n^o^ 4, 2005, p. 53-54.

de Clairvaux, au XII[e] siècle, présente le moine comme le chrétien idéal. Il « compare le monde, écrit Jean Comby, à une vaste mer qu'il faut traverser pour atteindre le salut. Les moines ne se mouillent pas puisqu'ils passent sur un pont. Les membres du clergé séculier disposent de la barque de saint Pierre. Quant aux pauvres gens mariés, ils doivent traverser à la nage, et beaucoup se noient en cours de route[547] ».

D) Une vision ascétique et pénitentielle de la vie chrétienne et religieuse

Un dernier facteur contribuant à une conception suréminente de l'état religieux, tient à une vision ascétique de la vie chrétienne et de la vie religieuse dans cette optique. La notion d'ascèse, venant du grec *askèsis* qui signifie à l'origine « exercice » ou « entraînement sportif », est définie par le sociologue Max Weber, en lien avec le dossier monastique, comme « [u]ne méthode de conduite rationnelle visant à surmonter le *status naturae*, à soustraire l'homme à la puissance des instincts, à le libérer de sa dépendance à l'égard du monde et de la nature, afin de soumettre ses actions à un contrôle (*Selbstkontrolle*) permanent et à un examen consciencieux de leur portée éthique[548] ».

Que la vie chrétienne comprenne une dimension ascétique ne fait nul doute ni problème en soi : la conversion à l'Évangile et la libération de l'esclavage du péché (*Jn* 8, 34; *cf. GS* 13) exigent un effort afin que les chrétiens soient dignes de l'appel qu'ils ont reçu (*Ép* 4, 1). La question, fort ancienne du reste, va plutôt consister à savoir si le salut, conditionné par la sanctification des fidèles, est l'aboutissement de l'effort humain ou la résultante, en

---

547 Jean COMBY, *Pour lire l'histoire de l'Église. Des origines au XX[e] siècle*, Paris, Cerf, 2003 [nouvelle édition revue et augmentée], p. 151.

548 Max WEBER, *L'éthique protestante…,* p. 146. Weber ajoute, à propos de cette notion : « Qu'on puisse la définir différemment – de façon plus large ou plus étroite – et qu'on en traite généralement ainsi, nous ne l'ignorons pas » (p. 146, note 78). De fait, d'autres définitions peuvent être données au terme « ascèse » mais toutes rejoignent *grosso modo* l'idée exprimée par Weber. *Cf.* Jean-Pierre ALBERT, « Ascétisme », dans Régine AZRIA et Danièle HERVIEU-LÉGER, *Dictionnaire des faits religieux,* Paris, Quadrige / Presses Universitaires de France, 2010, p. 61-65 – l'auteur se réfère d'ailleurs à Weber (p. 63) ; Andrew LOUTH « Ascèse », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 110-115 ; Thaddée MATURA, *La vie religieuse au tournant*…, p. 62-65 ; Maurice GAUCHERON, « Ascèse », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 1, 1948, col. 890-892 ; Charles-André BERNARD et Tullo GOFFI, « Ascèse », dans Stefano DE FIORES et Tullo GOFFI (dir.), *Dictionnaire de la vie spirituelle,* Paris, Cerf, 1983, p. 56-69.

définitive, de la grâce divine. La tradition théologique sur ce thème comporte des nuances et des accents divers, allant des tenants de la position pélagienne, soutenant que l'homme est entièrement libre et capable d'assurer son salut par ses propres moyens[549], à celle d'un semi-pélagianisme qui tente de concilier salut, grâce et effort humain[550], jusqu'à la position plus catégorique d'un Martin Luther pour qui la grâce seule sauve (*cf*. *Rm* 1, 17 et 3, 23-35 ; *Ép* 2, 8-9)[551]. Si la position thomiste, affirmant le principe d'une grâce participée, où l'initiative de Dieu fait aussi place à la coopération libre de l'homme, représente une position équilibrée et largement reçue dans l'Église[552], la tradition n'a jamais cessé de balancer entre des positions parfois extrêmes.

Ce qui appartient, en premier ressort, à la réflexion théologique concernant l'ensemble des chrétiens, prendra un accent particulièrement fort dans le cas des religieux. En effet, l'histoire du monachisme primitif, tout comme le développement de la vie religieuse elle-même dans l'histoire, montre le passage progressif d'une conception ontologique de la perfection chrétienne[553] à celle d'une qualification morale qui est rattachée à l'état religieux. Les religieux, parmi tous les fidèles, apparaissent dès lors comme un « groupement de virtuoses ascétiques[554] », pour reprendre, encore une fois, les termes de la sociologie. Ne parle-t-on pas, « durant les trois premiers siècles, c.-à-d. avant l'apparition de l'institution monastique », d'ascètes pour parler des hommes et des femmes qui

---

549 Anne-Marie VANNIER, « Pélagianisme », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 1061. *Cf.* Gerric COUILLEAU, « Perfection chrétienne […]. II. Pères et premiers moines »…, col. 1113-1115.

550 Françoise VINEL et Jean-Robert ARMOGATHE, « Semi-pélagianisme », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 1321-1322

551 Marc LIENHARD, « Luther, Martin, 1438-1546 »…, p. 817 ; Martin BRECHT et Pierre BÜHLER, « Luther Martin (1483-1546) », *Dictionnaire de l'Histoire du christianisme*, Paris, Encyclopaedia Universalis / Albin Michel, 2000, p. 616-635 ; Pierre BÜHLER, « Luther Martin (1483-1546) », *Dictionnaire de la théologie chrétienne*, Paris, Encyclopedia Universalis / Albin Michel, 1998, p. 526-536.

552 On verra, en particulier, le traité de la grâce de Thomas d'Aquin, dans la *Somme théologique*, I-II, q. 109-104. Pour un résumé de la position thomiste, présentée en termes de théologie « classique » ou « traditionnelle » de l'Église romaine, nous verrons André GOUNELLE, *Protestantisme*, Paris, Publisud, 1992, principalement aux pages 63-78. *Cf.* Jean-Marie AUBERT, « Perfection chrétienne »…, col. 1245-1248 ; Karl SUSO FRANK, « Perfection chrétienne […] III. Moyen Âge »…, col. 1127-1128.

553 Jean-Marie AUBERT, « Perfection chrétienne »…, col. 1242.

554 Paul-André TURCOTTE, *Intransigeance ou compromis…*, p. 341. *Cf.* Jean-Pierre ALBERT, « Ascétisme »…, p. 62 ; Jean-Pierre ALBERT, « Virtuose religieux »…, p. 1276-178.

« menaient une vie plus parfaite que le commun des fidèles, tout en continuant à demeurer au milieu d'eux »[555] ? Non sans raison il y a lieu d'y discerner les premiers germes de vie monastique. La dimension ascétique, pour sa part, en viendra à caractériser de plus en plus la voie religieuse[556], dont l'excellence réside dans les moyens *optima* dont elle dispose afin de favoriser la conversion des mœurs, l'atteinte de la sainteté et, ainsi, d'accéder au salut. Un fait notable est que les divers renoncements conditionnels à l'entrée dans l'état religieux touchent aux différents éléments présentés plus haut : renoncement au monde, renoncement à la chair, renoncement à sa volonté propre, renoncement aux biens, etc. Se profile également, à travers cela, les « conseils évangéliques » qui incarnent le renoncement aux concupiscences décrites dans 1 *Jn* 2, 16 et dont traita également Thomas d'Aquin pour décrire l'état religieux[557].

Cette vision ascétique de l'état religieux, avec ses forces et ses travers[558], imprégnera durablement la conception pérennisée de la vie religieuse comme voie ascétique et

---

555 Gustave BARDY, « Ascètes », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 1, 1948, col. 982-893.

556 Andrew Louth écrit que, très tôt, un lien a été établi entre ascétisme et monachisme : « celui qui mène une vie de renoncement, l'ermite ou le moine, est un "ascète" (*askètès*). *Askèsis* en vint à signifier "austérité", ou "vie d'austérité" […], et un *askètèrion*, lieu d'*askèsis*, est un monastère » (Andrew LOUTH « Ascèse »…, p. 110). Frank, pour sa part, parle de « vie ascético-monastique » (Karl SUSO FRANK, « Perfection chrétienne […] III. Moyen Âge »…, col. 657).

557 *Cf. Somme théologique*, I-II, q. 108, art. 4, déjà cité plus haut. Nous pouvons mentionner, dans une optique ascétique, qu'en comparaison des préceptes, qui « portent sur ce qui est indispensable pour parvenir au but, à l'éternité bienheureuse […] », les conseils, quant à eux, « permettent d'atteindre cette fin dans les meilleures conditions et avec plus de facilité ». Bien que Thomas d'Aquin n'écarte nullement la possibilité pour tout fidèle vivant dans le monde de parvenir au salut, il demeure, écrit-il, qu'« on y parviendra avec plus de facilité si l'on renonce totalement aux biens de ce monde, et c'est pourquoi l'Évangile donne des conseils en ce sens » (art. 4, rép.). Les « conseils évangéliques », à l'instar de l'état religieux, se rangent donc parmi les moyens de sainteté. *Cf.* Karl SUSO FRANK, « Perfection chrétienne […] III. Moyen Âge »…, col. 112 ; d'André-Ignace MENNESSIER, « Conseils évangéliques »…, col. 1602 ; Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*..., p. 126. Tillard, de son côté, souligne la dimension anthropologique de la triade évangélique qu'il relie aux « trois concupiscences », aux « trois registres essentiels de l'existence » ou encore aux « trois pulsions des dynamismes créateurs de la personne » (Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 390-392).

558 La notion de sainteté ou de perfection chrétienne a été affectée, dès les premiers siècles du christianisme, par divers courants gnostiques et des tendances encratites. Sur ces influences et sur l'effet qu'elles eurent sur le monachisme et, plus largement, dans la vie chrétienne globale, nous verrons Gerric COUILLEAU, « Perfection chrétienne […]. II. Pères et premiers moines »…, col. 1081. 1084-1101. 1104-1105. 1108 ; Jean-Marie AUBERT, « Perfection chrétienne »…, col. 1244-1245 ; Gustave BARDY, « Encratites », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 4, 1956, col. 112-114.

pénitentielle[559], état dans lequel le fidèle s'offre en « holocauste perpétuel et universel de soi-même », pour reprendre les termes de Pie XII[560]. Ce trait permettra aussi de hisser l'état des religieux au sommet de l'échelle de perfection, avec, pour effet, de déprécier les autres fidèles, nommément les laïques, leur appliquant des critères ascétiques et souvent monastiques, ainsi que le notait Yves Congar[561].

---

559 Thaddée MATURA, *La vie religieuse au tournant*…, p. 63. *Cf.* Gerric COUILLEAU, « Perfection chrétienne […]. II. Pères et premiers moines »…, col. 1119 ; Jean-Marie Roger TILLARD, « Les grandes lois de la rénovation… », p. 98.

560 PIE XII, « Discours du Saint-Père aux membres du II^e^ Congrès général des états de perfection (9 décembre 1957) »…, col. 19. Thomas d'Aquin, dans la *Somme théologique*, q. 186, art. 1, parle, lui aussi, d'holocauste, d'immolation, d'oblation, de sacrifices, de pénitence, pour parler de l'état de perfection des religieux.

561 Yves CONGAR, « Laïc et laïcat »…, col. 85. *Cf.* Catherine MASSON, « Le Concile Vatican II et les laïcs »…, p. 53-54. La hiérarchisation des états ne regarde pas seulement les rapports comparés entre les clercs, les laïques, les religieux, puis les fidèles célibataires et ceux qui sont mariés, mais il existe également une forme de hiérarchisation interne, voire de « concurrence au sujet de la perfection » (Karl SUSO FRANK, « Perfection chrétienne […] III. Moyen Âge »…, col. 1121), entre les religieux eux-mêmes suivant les formes de vie religieuse adoptées (ermites, moines, chanoines, mendiants, etc.), les différents ordres auxquels ils appartiennent et même, au sein d'un même ordre, entre les membres clercs et ceux qui sont laïques. Sur cela, nous verrons : Gerric COUILLEAU, « Perfection chrétienne […]. II. Pères et premiers moines »…, col. 1121-1130 ; Francesco CUBELLI, « Passagio da una religione all'altra », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Rome, Edizioni Paoline*,* vol. VI, 1980, col. 1214-1230 – l'auteur aborde la question du passage d'un religieux vers un institut – ou une religion (*religione*) – à un autre, en mettant en valeur deux principes directeurs : celui du passage vers un état plus parfait (*stato più perfetto*) et vers une vie plus austère (*più austera*) ou plus rigoureuse (*più rigorosa*) (*cf. CIC*/1917 can. 632) ; ainsi un chanoine régulier sera autorisé à se faire moine, mais, à l'inverse, le passage d'un institut religieux à un institut séculier sera considéré odieux (*odioso*), consistant en une forme atténuée de sécularisation (*secolarizzazione*). Sur ce même thème, nous verrons le commentaire des canons 632-636 du *CIC*/1917, par Émile JOMBART, dans Raoul NAZ (dir.), *Traité de droit canonique*…, p. 685-689 ; Francesco CUBELLI, « Passaggio da una classe all'altra nell'ambito della stessa religione », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Rome, Edizioni Paoline*,* vol. VI, 1980, col. 1200-1211 – l'auteur traite des différentes « classes [*classi*] » de religieux-ses au sein des instituts : celle des frères laïques (convers, coopérateurs, coadjuteurs, auxiliaires, etc.) versus celle des religieux clercs, ou encore celle des sœurs converses ou externes versus les sœurs choristes ; il est noté que le concile Vatican II a proscrit l'idée de « classes » parmi les religieux-ses, du moins au sens d'une discrimination sociale (*discriminazione sociale*) (*cf. PC* 4, 15, 18), même si, du point de vue du droit, des inégalités subsistent, particulièrement en ce qui a trait aux clercs ; il est aussi noté que le passage d'un clerc à la classe des convers (*classe dei conversi*) est absolument inadmissible (*assolutamente inammissibile*), ne pouvant s'agir que d'une punition (*punizione*) imposée à un clerc, cas typique, écrit l'auteur, d'une mentalité qui considérait le convers comme une condition inférieure et subalterne (*condizione inferiore e subalterna*) ; Giancarlo ROCCA, « Passaggio d'un istituto da una categoria giuridica a un'altra », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Rome, Edizioni Paoline*,* vol. VI, 1980, col. 1211-1214 – l'auteur parle de divers grades parmi les états de perfection (*vari gradi dello stato di perfezione*), de la possibilité pour des instituts d'acquérir un statut canonique différent : des congrégations « séculières » deviennent des ordres à vœux solennels ou, à l'inverse, des ordres à vœux solennels « re-descendent [*ridiscendono*] » au rang d'instituts à vœux simples ou encore de sociétés de vie commune sans vœux ; l'un des principes opératoires pour juger de la valeur des *religiones* est notamment celui d'une plus ou moins grande austérité (*maggior austerità*).

*
**

La prise en compte de ces quatre facteurs, que Frank qualifie de « constantes permanentes[562] », permet de mieux saisir les raisons pour lesquelles s'est édifiée, au gré de l'histoire, une conception hiérarchisée entre les états des fidèles, conception où l'état religieux occupe une place suréminente.

Une notion traverse cette histoire et, comme nous l'avons vu, devint l'un des principaux éléments spécifiant de l'état religieux : la sainteté ou la perfection évangélique[563]. Plus encore, le mode de vie des religieux dans l'Église acquerra progressivement le statut d'état que l'on qualifiera de perfection, *status perfectionis*. Cette notion d'état de perfection, explique Jean-Marie Aubert, synonyme d'état religieux, désigne un mode de vie spécifique perçu comme celui qui permettrait le mieux la pratique de la perfection chrétienne ; c'est encore, écrit-il, l'état des chrétiens qui, par leur genre de vie, font profession de perfection[564]. Même si dans la Bible la notion de « sainteté [*hagios*] » (1 *P* 1, 15-16) et celle de « perfection [*teleios*] » (*Mt* 5, 48 ; 19, 16-22) se voisinent, quoiqu'avec des nuances particulières[565], la notion d'« état de perfection », elle, n'apparaît pas dans la révélation biblique[566]. C'est plutôt le fruit d'une relecture théologique des Écritures combinée à une institutionnalisation progressive du phénomène monastique.

---

562 Karl SUSO FRANK, « Perfection chrétienne […] III. Moyen Âge »…, col. 1128. L'identification des quatre facteurs vient de nous, mais ils rejoignent similairement les éléments présentés par Frank.

563 *Cf.* [André-Marie CHARUE], *Carnets conciliaires*…, p. 134-136 et 141 ; Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican…,* t. I, p. 43 ; Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican…,* t. II, p. 63-64 ; André BRIDE, « État des personnes (droit canon) »…, col. 535 ; Yves CONGAR, « La vie religieuse vue dans l'Église selon Vatican II »…, p. 66 ; Yves M.-J. CONGAR, « Avertissement », dans Jean-Marie Roger TILLARD et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse…*, p. 14 ; PIE XII, « Sollicitude et directives du Pasteur suprême pour les religieux »…, col. 1670 ; *PME* 4. Ces passages réfèrent à l'incidence ecclésiologique du principe de la sainteté dans la caractérisation, la catégorisation et la répartition ou la place des religieux au sein de l'Église.

564 Jean-Marie AUBERT, « Perfection chrétienne »…, col. 1249-1250.

565 Jean-Marie AUBERT, « Perfection chrétienne »…, col. 1242. Pour une présentation de ces notions dans la Bible, nous verrons, en particulier : Simon LÉGASSE, « Perfection chrétienne […] I. Écriture sainte »…, col. 1074-1081 ; Jean-Marie AUBERT, « Perfection chrétienne »…, col. 1242-1243 ; Jean GRIBOMONT, « Perfezione », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Rome, Edizioni Paoline*,* vol. VI, 1980, col. 1439-1440.

566 Gerric COUILLEAU, « Perfection chrétienne […]. II. Pères et premiers moines »…, col. 1081.

Puisant ses linéaments chez les Pères apostoliques, la réflexion théologique sur la perfection chrétienne connaîtra une riche période de systématisation aux IV^e^ et V^e^ siècles, au sein de la seconde génération de moines : « en s'institutionnalisant, le monachisme devait se chercher des justifications théoriques dans l'Écriture, dans l'Église primitive, se reconnaître et se faire reconnaître comme un état, un état de perfection[567] ». Par la suite, la littérature chrétienne traitera avec abondance de la perfection évangélique en mettant l'accent, en particulier, sur les diverses voies de la sainteté considérées, non seulement en soi, mais également situées les unes en regard des autres. C'est ainsi qu'il est question de « degrés », par exemple, dans le *Liber graduum* ou *Livre des degrés*, document daté du début du V^e^ siècle, et qui « est dans toute la littérature chrétienne l'œuvre qui parle le plus explicitement de la perfection comme catégorie distincte[568] ». Il est aussi question d'« échelle », comme dans l'œuvre de Jean Climaque, *L'Échelle sainte ou du Paradis – klimax*, en grec, signifiant « échelle, degré » –, au VI^e^ siècle, où les différents états sont comparés à l'excellence de la profession monastique[569]. Il est encore question de « hiérarchie », comme chez le Pseudo-Denys, vers la même époque, qui parle, dans sa *Hierarchie ecclésiastique*, de la « sainte légion des moines » constituant le plus haut degré de ceux qui « accèdent à la perfection »[570].

Les médiévaux reprendront le flambeau et forgeront une conception éminemment systématisée des états de perfection. À l'époque carolingienne, c'est-à-dire entre les VIII^e^ et X^e^ siècles, la théorie des *ordines* donnera matière et servira d'appui à une structuration socio-ecclésiale suivant un ordre hiérarchique déterminé. C'est le cas, par exemple, de l'*ordo trinus*, l'ordre triple, qui repose sur le principe de la hiérarchie des perfections : en

---

567 Gerric COUILLEAU, « Perfection chrétienne […]. II. Pères et premiers moines »…, col. 1107. L'auteur note, avant cela, la rareté du vocabulaire de la perfection dans les écrits provenant de la première génération monastique : « Les premiers écrits de la spiritualité monastique ne se préoccupent guère de la perfection » (col. 1107). Par ailleurs, ajoute-t-il, « [s]i le mot est presqu'absent, la chose est évidemment très présente » (col. 1105). Quoi qu'il en soit, une réflexion plus systématique sur le sujet, l'idée d'une identification de la perfection avec l'institution monastique, puis l'apparition du thème qui compare la perfection du moine et du chrétien marié se situent, en règle générale, au-delà de la première génération monastique (col. 1105-1107).

568 Gerric COUILLEAU, « Perfection chrétienne […]. II. Pères et premiers moines »…, col. 1108.

569 Gerric COUILLEAU, « Perfection chrétienne […]. II. Pères et premiers moines »…, col. 1116.

570 Karl SUSO FRANK, « Vie consacrée […] I. Des premiers temps au 15^e^ siècle »…, col. 659.

premier lieu vient l'ordre monastique (*ordo monachorum*), comprenant les moines et les moniales ; en second lieu, l'ordre des clercs (*ordo clericorum*), qui réunit les évêques, les prêtres, les chanoines ainsi que les diacres ; en troisième lieu, l'ordre des laïques (*ordo laicorum*) qui regroupe tous ceux qui n'appartiennent pas aux deux catégories précédentes[571]. « Dans une société bien hiérarchisée comme celle du Moyen Âge, affirme Aubert, la notion d'état de vie comme structure revêtait une grande importance aussi bien pour la vie sociale que pour la vie ecclésiale[572] ». Dans cette perspective, la notion d'état de perfection s'est facilement prêtée à des interprétations juridiques, cela demeurait un danger[573], mais sans pour autant éliminer ou occulter les dimensions spirituelle et théologique qui s'y rattachent[574]. Au contraire, les scolastiques médiévaux, particulièrement au XIII^e^ siècle, où l'on vit apparaître les ordres mendiants, se sont prêtés à élucider de nombreuses questions théologiques relatives à la perfection chrétienne et, sous cet angle, à juger de la valeur et de la place de l'état religieux comparativement aux autres états dans

---

571 Ce même ordonnancement peut aussi se répartir en suivant, non plus le principe de la perfection, mais celui de la finalité liturgique. Dans ce cas, pour représenter sur terre l'ordre céleste de la hiérarchie angélique auprès de Dieu, on placera en tête les prêtres, suivis des moines, puis des laïques – ordre qui est notamment reflété dans le plan des églises médiévales où nous retrouvons le chœur suivi du transept et de la nef. On peut également recourir à un autre principe de division des ordres dont le propos consiste à soutenir la fonction royale dans le cadre de l'ordre du royaume terrestre dont le roi est garant. Dans cette perspective, les théologiens élaborèrent une conception de la société chrétienne divisée en ceux qui prient (*oratores*), ceux qui combattent (*bellatores*) et les agriculteurs ou ceux qui travaillent (*agricultores* ou *labores*). Pour un exposé plus ample et détaillé de la théorie des *ordines*, nous verrons les ouvrages suivants : Jean CHÉLINI, « La théorie des "ordines" », dans Jean CHÉLINI, *Histoire religieuse de l'Occident médiéval. Nouvelle bibliographie,* Paris, Hachette, coll. « Pluriel », 1991, p. 168-173 ; Jean CHÉLINI, « Liminaire. *Définitions préalables : catégories*, *ordines*, *statuts* », dans Jean CHÉLINI, *L'aube du Moyen Âge. Naissance de la chrétienté occidentale. La vie religieuse des laïcs dans l'Europe carolingienne (750-900)*, Paris, Picard, 1991, p. 33-41 ; Jean et Blandine CHÉLINI, « 14. L'Europe chrétienne atteint sa maturité au XIII^e^ siècle [...] Les trois ordres et états de la société », dans Jean et Blandine CHÉLINI, *Histoire de l'Église. Nos racines pour comprendre notre présent,* Paris, Centurion, 1993, p. 129 ; Marie-Dominique CHENU, « Moines, clercs, laïcs… », p. 225-251 ; Jacques DUBOIS, « Ordo », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline, vol. VI, 1980, col. 806-820 ; « Ordo », dans Gérard MATHON *et al.* (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 10, 1985, col. 208-209. En ce qui regarde les religieux, nous renvoyons à Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde…*, p. 375-379. Sur la jonction entre la notion de « vocation » et la répartition socio-ecclésiale des fidèles en *ordines* au Moyen Âge, nous verrons Gérard LEFEUVRE, « Vocation »…, col. 1258-1262.

572 Jean-Marie AUBERT, « Perfection chrétienne »…, col. 1250.

573 Jean-Marie AUBERT, « Perfection chrétienne »…, col. 1249-1250.

574 Michel DUPUY, « Perfection chrétienne […] 16^e^-17^e^ siècles »…, col. 1133.

l'Église[575]. La pensée de Bonaventure et, encore plus, la « synthèse doctrinale[576] » de Thomas d'Aquin, joueront un rôle crucial dans ce domaine et constitueront des sources référentielles incontournables pour la théologie en général et pour l'enseignement magistériel de l'Église en particulier[577].

Durant des siècles, jusqu'à la tenue du concile Vatican II, il sera d'usage de parler des religieux en termes d'état de perfection ou encore d'instituts de perfection[578]. Sans compter le fait que la notion de perfection et les attributs comparatifs qui s'y rapportent se sont également étendus aux manuels classiques de théologie ascétique et mystique s'adressant aux clercs, aux religieux et « même aux nombreux laïques qui […] cultivent la vie

---

575 Parmi ces questions, la principale, écrit Aubert, est « celle relative à l'observation des commandements et à la pratique des conseils évangéliques » et elle « peut s'expliciter ainsi : dans quelle mesure la perfection est-elle possible ici-bas ? quelle place tiennent les vertus morales dans la perfection ? dans son stade ultime, la perfection sera-t-elle d'abord un acte de connaissance, une vision ? L'examen de ces questions passionnait les médiévaux et se déployait à l'aide de nombreuses distinctions et nuances qui peuvent nous apparaître bien subtiles […] » (Jean-Marie AUBERT, « Perfection chrétienne »…, col. 1250). *Cf.* K. SCHLEYER, « Disputes scolastiques sur les états de perfection », *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, t. 10, 1938 (impression anastatique 1964), p. 279-293.

576 André-Ignace MENNESSIER, « Conseils évangéliques »…, col. 1599-1607.

577 *Cf.* Karl SUSO FRANK, « Perfection chrétienne […] III. Moyen Âge »…, col. 1125-1128 ; Karl SUSO FRANK, « Vie consacrée […] I. Des premiers temps au 15e siècle »…, col. 661-663 ; Jean-Marie AUBERT, « Perfection chrétienne »…, col. 1245-1248 ; A. FONCK, « Perfection chrétienne »…, col. 1219-1251. En ce qui regarde Thomas d'Aquin, on s'intéressera particulièrement, dans la *Somme théologique*, II-II, aux questions 184 (« L'état de perfection en général ») et 186 (« Les éléments essentiels de l'état religieux »). On verra également le commentaire de Mgr Paul Philippe, publié au tout début du Concile (Paul PHILIPPE, *Les fins de la vie religieuse*…, 89 p. – la préface, signée par le Préfet de la S. C. des Religieux, est datée du 11 décembre 1962), et qui circule dans certains milieux conciliaires (*cf.* [André-Marie CHARUE], *Carnets conciliaires*..., p. 93).

578 *Cf.* PIE XII, « Discours du Saint-Père aux membres du IIe Congrès général des états de perfection (9 décembre 1957) »…, col. 17-26, où ces concepts ne peuvent être employés plus clairement. Dans ce même sens, comment ne pas porter attention au titre accordé à l'imposant *Dizionario degli istituti di perfezione* ? Il faut dire que l'idée de publier cet ouvrage date de 1950, dans le contexte du premier congrès mondial des états de perfection (*cf.* PIE XII, « Sollicitude et directives du Pasteur suprême pour les religieux. Allocution de S. S. Pie XII aux membres du premier Congrès international des religieux à Rome (8 décembre 1950) »…, col. 1669-1678). Le titre a été définitivement adopté après le Concile, en référence explicite à *LG* 45b et à *SC* 98 et 101, même si, admet Giancarlo Rocca, l'expression « de perfection » soulève des difficultés (Giancarlo ROCCA, « Introduzione », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline, vol. I, 1974, p. VII-XVI). *Cf.* Germain LESAGE et Giancarlo ROCCA, « Stato di perfezione »…, col. 204-215 ; Anastasio GUTIÉRREZ, « Istituti di perfezione christiana », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Rome, Edizioni Paoline*,* vol. V, 1978, col. 75-106.

intérieure », d'affirmer Adolphe Tanquerey en préface de son *Précis de théologie ascétique et mystique*[579].

Bref, tout cela illustre ce que nous entendons démontrer : l'existence, au sein de la tradition antérieure au concile Vatican II, d'une tonalité dominante dans le discours ecclésial sur la vie chrétienne, fondée sur le principe de la sainteté ou de la perfection évangélique, où l'état religieux, avec celui des clercs, occupent une place préséante[580].

---

579 Adolphe TANQUEREY, *Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris / Tournai / Rome, Société de S. Jean l'Évangéliste / Desclée et Cie, 1928 (huitième éd.), p. IX. On s'intéressera, en particulier, au chapitre III de l'ouvrage, intitulé « De la perfection de la vie chrétienne » (p. 203-234), ainsi qu'au chapitre IV traitant, suivant son intitulé, « De l'obligation de tendre à la perfection » (p. 234-272). Dans ce dernier chapitre, il est traité, de la perfection qui incombe aux « simples fidèles ou chrétiens » (p. 235-244), aux obligations qui s'adressent aux « religieux » (p. 245-251), puis à « l'obligation pour les prêtres de tendre à la perfection » (p. 251-272). Si nous comparons ce qui est dit au sujet des laïques versus ce qui est affirmé à propos des religieux, dans le premier cas, il est rappelé que tous les fidèles sont tenus à l'obligation de tendre à la perfection et que, dans cette perspective, les laïques sont invités à « s'efforcer de progresser dans la vie spirituelle, et de pratiquer de temps en temps quelques-uns des conseils évangéliques » (p. 235) ; dans le second cas, celui des religieux, il est dit que « [p]armi les chrétiens, il en est qui, voulant se donner plus parfaitement à Dieu et assurer plus efficacement le salut de leur âme, entrent dans l'état religieux » et que « c'est pour cela que l'état religieux est appelé un *état de perfection*, c'est-à-dire un état reconnu officiellement par le Droit Canon [*cf. CIC*/1917, can. 487 et 593] comme une *situation stable* où l'on s'oblige à acquérir la perfection » (p. 245). Le point de vue comparatif montre qu'on applique à l'état laïque les normes de la vie religieuse et que celle-ci se situe, dans l'ordre des moyens pour acquérir la sainteté, à un niveau de supériorité objective. Dans cette même veine, on verra également l'ouvrage de Louis BOUYER, *Introduction à la vie spirituelle. Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris / Tournai / Rome / New York, Desclée & Cie, 1960, 320 p., de même que les traités de perfection tirés de la plume d'un auteur du XVII^e^ siècle, Louis Tronson, de la Compagnie de Saint-Sulpice, qui en leur temps et au cours des siècles suivants, jusqu'au Concile à vrai dire, ont fortement marqué la formation du clergé, d'abord en France, mais aussi ailleurs dans le monde, comme au Canada et aux États-Unis – parmi les ouvrages marquants de Tronson, mentionnons les *Examens particuliers*, ainsi que le *Traité des saints ordres*, ouvrage longtemps attribué à Jean-Jacques Olier, édité et corrigé par Tronson. *Cf.* David GILBERT, « Louis Tronson (1622-1700) », site internet de la Compagnie des Prêtres de Saint-Sulpice, https://www.sulpiciens.org/spip.php?article121 (consulté le 3 janvier 2019) ; Émile GOICHOT, « Tronson Louis (1622-1700) », site internet *Encyclopaedia Universalis*, http://www.universalis.fr/encyclopedie/louis-tronson/ (consulté le 3 janvier 2019).

580 Un dernier indice de cette conception hiérarchisée entre les états se trouve dans la manière de traiter un éventuel passage de l'état clérical, ou encore de l'état religieux, à l'état laïque. Dans le cas des clercs, le *CIC*/1917 parlait explicitement d'une « réduction » à l'état laïque – « De reductione clericorum ad statum laicalem », suivant le titre VI coiffant les canons 211 à 214 du *Code* – et même d'une « dégradation [*degradationis*] » (can. 211, § 1) à ce propos. Le *CIC*/1983 parle plutôt de « perte » de l'état clérical (can. 290-293), l'ancienne terminologie étant devenue, « dans le nouveau contexte doctrinal fourni par le Concile », une façon de s'exprimer « vieillie et inappropriée » (Tomás RINCÓN, commentaire des canons 290-293, dans *Code de droit canonique. Bilingue et annoté…*, 2011, p. 272-276). Quant aux religieux, dans le *CIC*/1917, il était question de « sortie [*egressu*] » de l'état religieux ou encore de « sécularisation [*saecularizationis*] » (can. 637-645). Le *CIC*/1983, pour sa part, parle de « séparation [*separatione*] » ou encore de « sortie [*discendendi*] ». « De même que le législateur refuse maintenant de parler de "réduction à l'état laïc" à propos des clercs, il rejette également le terme classique de "sécularisation" pour désigner la sortie des religieux de l'institut […] » (Tomás RINCÓN,

8.1.1.2 LA COEXISTENCE DE VOIX MINORITAIRES OU DISSONANTES ANTICIPANT LES VUES ADOPTÉES PAR LE CONCILE

Comme il a été dit plus haut, bien que la tradition théologique, et aussi canonique, de l'Église antérieure au concile Vatican II soit caractérisée par une tonalité dominante, où est clamée la préséance de l'état religieux sur les autres états, ce n'est pas la seule voix formant cette tradition. De tout temps, souvent à une même époque, voire chez un même auteur, nous retrouvons des nuances et, à l'occasion, une franche affirmation de ce que le Concile appellera plus tard la vocation universelle à la sainteté. Ces autres voix, bien que minoritaires et pouvant être perçues, à leurs époques, comme dissonantes en regard du ton dominant, trament également la tradition dénommée et anticipent, par-delà le temps, les vues adoptées par le concile Vatican II. Il est possible de glaner dans la tradition quelques échantillons de ce discours.

Chez les premiers moines, par exemple, il faut être attentif aux *topoi* ou aux styles littéraires employés. C'est ce que rapporte Guerric Couilleau :

> L'apparition du thème qui compare la perfection du moine et du chrétien marié se situe au-delà de la première génération monastique. On connaît l'histoire de l'ermite qui s'interroge sur sa « mesure » et s'entend répondre par révélation qu'il est inférieur à tel ou tel séculier. Il s'agit très probablement d'un *topos*, d'une forme littéraire. Nous nous trouvons donc bien devant un problème

---

commentaire des canons 691-692, dans *Code de droit canonique. Bilingue et annoté…*, 2011, p. 620). Au sujet de la législation ancienne, tout comme de celle qui est actuellement en vigueur, il n'est pas inopportun de noter – même si le raisonnement peut être jugé faible du point de vue logique –, avec Richard Bergeron, qu'il subsiste, malgré tout, une lame de fond qui situe le laïcat et le mariage dans une forme d'infériorité comparativement à l'état religieux : « Le droit canon, écrit Bergeron, approuve et bénit le passage à la vie religieuse de tout laïc célibataire, veuf, et même marié (c'était possible au Moyen Âge), alors que l'inverse n'est pas vrai. Le droit canon ne dispense des vœux que pour des raisons fort graves, et la teneur condamnatoire du rescrit de dispense ne laisse pas l'ombre d'un doute sur l'intention du droit. Pourquoi est-il bon et recommandable de passer de l'état laïc à l'état religieux, alors que le passage de l'état religieux à l'état laïc s'entoure de tant de suspicions ? On croit volontiers que celui qui veut entrer en communauté aspire à devenir meilleur ; personne ne croit qu'on puisse sortir de communauté pour devenir meilleur et plus saint en vivant dans le mariage » (Richard BERGERON, *Les Pros de Dieu : le prêtre, le théologien, le religieux*, Montréal, Médiaspaul, 2000, p. 106-107). Sur le passage de la vie conjugale à la vie religieuse – et il ne s'agit pas, ici, d'un cas de veuvage –, nous pouvons mentionner le cas de Bénédicte Cambiagio et Jean-Baptiste Frassinello (S. A., « Un jour, un saint. Sainte Bénédicte Cambiagio Frassinello. Épouse, religieuse et fondatrice », *Magnificat*, nº 292, mars 2017, p. 299) et celui Louise de Sèze et Claude d'Elbée (PÈRE JEAN ET MÈRE CLAIRE, *Histoire de deux vocations qui n'en sont qu'une. Le comte et la comtesse Claude d'Elbée en religion Père Jean et Mère Claire,* préface de Maurice Testard, Paris, Téqui, 1984, 253 p.).

> disputé communément et peut-être assez tôt dans les milieux monastiques. À première vue, ce genre de récit semble supposer que les Pères du désert reconnaissent avec humour que des séculiers pouvaient atteindre une perfection plus élevée que la leur, que la perfection était ouverte à tous les genres de vie. K. Ware (*The Monk and the Married Christian*…, dans *Eastern Churches Review*, t. 6, 1974, p. 72-83) a montré que la réalité était plus subtile et plus diversifiée. Si, en effet, deux au moins de ces récits semblent suggérer que des séculiers pouvaient atteindre un type de perfection spécifique dans le caractère rédempteur de leur présence au monde (« un embryon de théologie de la vocation laïque », p. 82), tous les autres subordonnent en fait la sainteté de ces séculiers à la perfection monastique […][581].

La même question est traitée dans l'*Échelle* de Jean Climaque qui

> témoigne d'une querelle, en son temps, sur l'ouverture des différents états de vie à la perfection et, avec le rude pragmatisme du monachisme populaire, sa position se nuance selon l'utilité de ses auditeurs. À des séculiers négligents qui lui demandaient comment ils pourraient mener la vie monastique en étant mariés et assaillis de soucis temporels, il a répondu : « Tout ce que vous pouvez faire, faites-le… Si vous agissez ainsi, vous n'êtes pas éloignés du Royaume des cieux » (PG 88, 640c). Pour les moines, cela peut être plus subtil : « On peut déprécier les gens du monde par suffisance, mais on peut le faire aussi en leur absence pour échapper au désespoir et garder l'espérance » (656a). Les contradicteurs, souligne Couilleau, objectent – déjà ! – le caractère universel de l'appel du riche à la perfection […][582].

En somme, résume Karl Suso Frank, au sujet de la perfection dans le monachisme, « [s]ans doute, on n'oublie jamais que, même en cet état, la perfection n'est jamais acquise une fois pour toutes et inamissible ; l'entrée au monastère apparaît seulement comme choix de la meilleure voie pour l'atteindre[583] ».

---

581 Gerric COUILLEAU, « Perfection chrétienne […]. II. Pères et premiers moines »…, col. 1107. Dans le même ordre d'idées, avec une conclusion semblable, Couilleau rapporte encore la pensée de Jean Cassien où se rencontre le *topos* monastique « du laïc qui surpasse le moine en sainteté. Mais dans le cas qu'il rapporte, le laïc vit son mariage en moine qu'il n'a pu être et son exemple n'est pas imitable car "tous ne peuvent prétendre aux faveurs que le Seigneur accorde par privilège à quelques-uns". La perfection, conclut Couilleau, se confond bien avec l'état monastique » (col. 1113).

582 Gerric COUILLEAU, « Perfection chrétienne […]. II. Pères et premiers moines »…, col. 1116.

583 Karl SUSO FRANK, « Perfection chrétienne […] III. Moyen Âge »…, col. 1119.

Une perspective semblable se dégage des « grands témoignages de la Tradition », à savoir ceux des Pères de l'Église, que recense Tillard[584]. « Que déduire des témoignages évoqués ? », se demande-t-il. « Les Pères manifestent leur gêne dès qu'il s'agit de situer l'appel des *conseils* face à l'obligation qu'ont tous les chrétiens de tendre à la perfection. Tous ont soin de souligner les exigences de la vocation commune […]. Ils sont toutefois unanimes à reconnaître que les *conseils* introduisent dans une situation chrétienne typique où la recherche de Dieu et la perfection trouvent leur éclat[585] ». Les discours monastiques primitifs, de même que ceux des Pères – souvent moines eux-mêmes – se colorent donc de nuances. On y décèle des éléments qui seront repris par le Concile. Cependant, il est difficile de dédouaner ou d'affranchir ces discours de leur tendance à hiérarchiser les états suivant la norme qualitativement et objectivement supérieure de l'état religieux.

Au Moyen Âge, particulièrement entre les XI^e^ et XIII^e^ siècles, se pose la question d'une perfection pour les laïques, thème qui, dans sa manière d'être traité, est étonnamment proche de la problématique de la thèse en regard des communautés nouvelles plurivocationnelles contemporaines :

> Le mode de vie des prédicateurs itinérants, rapporte Frank, placé résolument sous la règle de l'Évangile, pouvait convenir à tous les baptisés. L'appel à l'imitation du Christ pauvre trouva un écho généreux dans les sociétés urbaines, qui en firent un argument tranchant pour la critique des clercs et de la hiérarchie. La pauvreté comme voie vers la perfection ne restait plus le privilège des moines : elle devait être choisie par tous les chrétiens. Déjà au 11^e^ siècle, « les laïcs s'affirment comme chrétiens et spirituels » (Y. Congar, art. *Laïc*, DS, t. 9, col. 83-93). La réforme de Grégoire VII semble avoir donné sur ce point une impulsion originale ; ce pape a déconseillé à plusieurs laïcs influents d'entrer dans la vie monastique (textes cités, col. 90-91). Urbain II + 1099 prend la défense des laïcs qui ont adopté la « vie commune » selon la « dignissimam… primitivae Ecclesiae formam » (*Bulle* 1091, PL 151, 336). En 1131, Gerhoch de Reichersberg affirme nettement que le baptême engage déjà sous « la règle apostolique », à condition qu'on accomplisse fidèlement ses exigences de renoncement. Tout chrétien, en effet, « trouve dans la foi catholique et la doctrine des apôtres une règle adaptée à sa condition, sous

---

584 *Cf.* Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p.103-117. Les témoignages des Origène, Jean Chrysostome, Ambroise, Augustin, Cassien et Grégoire, montrent un va-et-vient tendu entre deux pôles : celui de la perfection évangélique devant être recherchée par tous et l'éminence de la voie monastique pour y arriver.

585 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 118.

> laquelle, en combattant comme il convient, il pourra parvenir à la couronne » (*Liber de aedificio Dei* 43, PL 194, 1302). L'antique idéal de la « splendeur de l'ordre monastique » (Rupert de Deutz, *Altercatio monachi et clerici*, PL 170, 540a) perdait son éclat. Tandis que les ordres en concurrence exaltaient chacun leur propre observance, les laïcs firent aussi entendre leur voix et découvrirent dans leur propre vie la possibilité d'atteindre la perfection. « Vivre selon l'Évangile », « vivre dans la pauvreté », « vivre dans la pénitence » : telles étaient les maximes principales sous lesquelles les mouvements religieux s'unissaient […]. Ces idées appartenaient sans doute déjà à l'ancienne tradition chrétienne et monastique ; elles donnèrent lieu à un modèle de perfection qui se définissait pourtant à partir du modèle monastique. Le résultat fut que les mouvements et groupements laïcs, tout en se constituant en « états » propres, furent finalement intégrés à l'« état religieux ». […][586]

À cette même époque, et dans une perspective semblable, en dépit de l'ordonnancement hiérarchique des états laissant transparaître la conviction qu'avait l'ordre monastique de sa propre supériorité morale[587], apparaît simultanément un autre type de discours, relaté par Chenu, où la vie laïque et conjugale sont vues sous un jour plus favorable. Il y est affirmé que des fidèles peuvent, à juste titre, vivre leur vie chrétienne au sein du monde ou dans le siècle[588], et même que les gens mariés sont dignes d'être classés dans un *ordo*. À ce sujet, Chenu écrit :

> Promotion religieuse normale, dès qu'on prend conscience de la valeur sacramentelle de l'amour conjugal. Nous sommes précisément à l'avènement de cette pleine conscience sacramentelle, dans ce cas profane, s'il en est. Jacques de Vitry, dans son *Histoire de l'Occident*, […], Robert de Sorbon, déclarent expressément que les gens mariés constituent un "ordre". Le dominicain Guillaume Péraud, dans sa *Summa virtutum et vitiorum* [en français : *Somme des vices et des vertus*] qui sera la lecture unanime du siècle [c'est-à-dire le XIII^e^ siècle], énumère douze motifs de pareille dignité. Le mineur Berthold de

---

586 Karl SUSO FRANK, « Perfection chrétienne […] III. Moyen Âge »…, col. 1124-1125. L'auteur ajoute : « L'enquête d'A. Vauchez (*La sainteté en Occident aux derniers siècles du moyen âge*…, Paris, 1981) conduit à compter 25 % de laïcs parmi les saints reconnus par l'Église entre 1198 et 1304, pourcentage qui s'élève à 27 % entre 1303 et 1431 (p. 310-315, avec tableaux statistiques). A. Vauchez pense néanmoins que l'Église ne favorisa pas chez les laïcs "l'éclosion d'une spiritualité propre à leur état". Il note ensuite que "ce printemps de la sainteté laïque fut sans lendemain" ; en effet, "sous l'influence des religieux et surtout des Mendiants, on assiste par la suite à une véritable *monachisation du laïcat*" (p. 447) » (col. 1125). On verra également : CENTRE EUROPÉEN DE RECHERCHES SUR LES CONGRÉGATIONS ET LES ORDRES RELIGIEUX (C.E.R.C.O.R.), *Les mouvances laïques des ordres religieux*…, 539 p., ainsi que André VAUCHEZ, *La spiritualité du Moyen Âge occidental*…, 215 p.

587 Jacques DUBOIS, « Ordo »…, col. 809-810.

588 Marie-Dominique CHENU, « Moines, clercs, laïcs… », p. 238-239.

> Ratisbonne va jusqu'à dire : « Dieu a sanctifié le mariage plus qu'aucun ordre au monde, plus que les frères déchaux, les frères prêcheurs ou les moines gris qui, sur un point, ne peuvent se comparer au saint mariage. On ne peut se passer de cet ordre ; Dieu l'a donc commandé, les autres, il les a seulement conseillés »[589].

Pour sa part, Thomas d'Aquin, systématisant sur le plan théologique les conceptions de son temps, reprend et élabore le *topos* monastique du saint laïc pouvant surpasser en perfection le mauvais moine. À la question 184 de la *Somme théologique* (II-II), Thomas opère une distinction fondamentale entre « état de perfection » et « perfection personnelle »[590]. Il affirme, pour commencer, que la perfection chrétienne réside dans la charité, la *perfectae caritatis* (art. 1, rép. ; art. 2, rép.). Cette doctrine, écrit Albert Raulin, « est classique et traditionnelle en christianisme […] toute la théologie de la sainteté en découle[591] ». Pour le reste, nous rapportons les propos de Karl Suso Frank résumant les principaux axes de la pensée thomassienne relative à la perfection chrétienne et aux états qui y conduisent. Abordant la question de la distinction commandement-conseil en lien avec l'« état de perfection », l'auteur écrit :

> Puisque la perfection consiste essentiellement dans la charité, et que celle-ci est la fin des commandements, la perfection est donc liée aux commandements. Les conseils sont aussi ordonnés à la charité, et la perfection y est incluse, mais seulement de manière instrumentale (*instrumentaliter*). Car les conseils sont correctement accomplis lorsqu'ils sont liés à l'amour de Dieu et du prochain (q. 184, a. 3) ; ils rendent possible une autre espèce de perfection, celle qui assure

---

589 Marie-Dominique CHENU, « Moines, clercs, laïcs… », p. 241-242. Les propos originaux rapportés par Chenu se trouvent dans Gabriel LE BRAS, « Mariage […] III. La doctrine du mariage chez les théologiens et les canonistes depuis l'an mille », dans A. VACANT, E. MAGENOT et É. AMANN (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique,* Paris, Letouzey et Ané, t. IV, partie II, 1927, col. 2180-2182.

590 Gerric COUILLEAU, « Perfection chrétienne […]. II. Pères et premiers moines »…, col. 1117 ; « Sur ce point, écrit Jean-Marie Aubert, saint Thomas a évité le juridisme de nombre de défenseurs de l'état religieux, qui croyaient détenir le monopole de la perfection, comme condition de vie, de la perfection personnelle, celle à laquelle chacun est appelé, qu'il soit religieux ou laïc » (Jean-Marie AUBERT, « Perfection chrétienne »…, col. 1247).

591 Albert RAULIN, commentaire de la q. 184, art. 1, rép., note 2, dans Thomas d'AQUIN, *Somme théologique [Summa theologica]*, Paris, Cerf, t. 3 (II-II - Second volume de la deuxième Partie), 1985 / 1996, p. 1044. On verra également, sur le thème plus général de l'état religieux, les trois opuscules de Thomas d'Aquin (*Contra impugnantes*, *De perfectione*, *Contra retrahentes*), réunis dans un seul volume : Thomas D'AQUIN, *« La perfection c'est la charité ». Vie chrétienne et vie religieuse dans l'Église du Christ [Contre les ennemis du culte de Dieu et de l'état religieux. La perfection de la vie spirituelle. Contre l'enseignement de ceux qui détournent de l'état religieux]*, Texte latin de l'édition Léonine, Introduction, traduction et annotations par Jean-Pierre Torrell, Paris, Cerf, 2010, 921 p.

> une plus grande liberté au service de Dieu (ad 3 […]). Dans cette perspective, la perfection est l'affaire de tous les baptisés, comme *perfectio caritatis*. Néanmoins, on peut parler d'un « état de perfection ». Le concept d'état (défini par les obligations d'une personne, ses conditions de liberté ou de servitude dans le domaine spirituel ou social, q. 183, a. 1) peut être appliqué à l'Église et permet de distinguer des « états » différents, en fonction de la liberté ou de la servitude par rapport au péché et à la vertu (a. 3). D'où la définition d'un état *proprement dit* : « Ainsi on dit que quelqu'un est au sens propre en état de perfection non du fait qu'il est en acte de charité parfaite, mais du fait qu'il s'oblige pour toujours et avec une certaine solennité […] (q. 184, a. 4). Cet engagement perpétuel et solennel se fait dans la consécration épiscopale et la profession religieuse (a. 5). L'appartenance à tel état n'entraîne pas automatiquement la perfection personnelle ; Thomas l'affirme catégoriquement : « Quelques-uns sont dans l'état de perfection qui manquent totalement de charité et de grâce : tels sont les mauvais évêques et les mauvais religieux » (a. 4, *sed contra*). L'état de perfection est sans doute celui qui groupe les « parfaits », mais par l'obligation stricte qu'il implique de mettre en œuvre les moyens pour devenir parfait, il est et demeure un « état de perfection à acquérir » (*status perfectionis acquirendae*). Les religieux ont à leur portée tous les moyens qui conduisent à la perfection. Par leurs vœux, ils s'obligent à les mettre en œuvre pour y accéder (q. 186, a. 1 ; 189, a. 4). Pour eux aussi, la perfection est celle de la charité (q. 181, a. 1 ; 188, a. 2, etc.)[592].

Les « Temps modernes », comme le catégorise Aubert[593], c'est-à-dire à partir du XVI^e^ siècle, voient poindre deux figures d'importance, lesquelles, chacune à leur manière, visent à faire contrepoids au discours dominant de leur époque. Nous parlons, d'une part, de Martin Luther et, d'autre part, de François de Sales.

---

592 Karl SUSO FRANK, « Perfection chrétienne […] III. Moyen Âge »…, col. 1127-1128. Il est à noter que le terme latin « *acquirendae* », écrit comme tel par certains auteurs (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican*…, t. II, p. 64), est aussi rendu sous la forme « *adquirendae* » par d'autres (Gérard HUYGHE, « Comment définir les religieux ? »…, p. 19). Jean-Marie Aubert, dans la même veine, écrit : « Pour saint Thomas, l'état de perfection des religieux est le résultat d'un engagement par lequel on se consacre, en une sorte d'aliénation de sa liberté, à une union la plus totale possible avec Dieu. Le but de cette condition de vie est donc d'éliminer les obstacles, les *impedimenta* qui empêchent d'être totalement et continuellement occupé par Dieu. De la sorte, l'état religieux n'apporte pas de lui-même la perfection, mais c'est l'état de vie qui offre le plus de possibilités pour tendre vers la perfection. C'est, en bref, un état de perfection, non pas acquise, mais *à acquérir* […] » (Jean-Marie AUBERT, « Perfection chrétienne »…, col. 1250).

593 Jean-Marie AUBERT, « Perfection chrétienne »…, col. 1248. La période moderne ou celle des temps modernes s'échelonne du XV^e^ au XX^e^ siècle. Elle débute avec la Renaissance, qui va du XV^e^ au XVII^e^ siècle, elle est suivie par le siècle des Lumières, au XVII^e^ siècle, et elle se termine avec l'époque contemporaine, soit les XIX^e^ et XX^e^ siècles.

Dans le premier cas, avec Luther, nous sommes en présence de « la remise en question la plus foncière de l'idéal du monachisme que l'on ait osée, du côté chrétien[594] », d'affirmer Noëlle Hausman. L'essentiel de la critique de Luther se trouve dans le *De votis monasticis judicium* de 1521[595]. Le jugement de Luther sur l'état religieux touche à trois principaux aspects. Le premier regarde la recherche du salut au moyen d'une vie ascétique et pénitentielle. La question de la justification par la grâce ou par les œuvres forme la prémisse à partir de laquelle Luther déduit ses réflexions sur la condition monastique. Face à la conception dominante de son époque, Luther réagit en affirmant l'inanité d'une vie religieuse axée sur les œuvres – ascèse et pratiques pénitentielles – en vue de pacifier Dieu, de se justifier face à lui et ainsi d'acquérir le salut par ses propres moyens ou œuvres. Puisque l'homme est justifié par la foi, et non par le moyen des œuvres, suivant l'enseignement des Écritures (*Rm* 1, 17 ; *Rm* 3, 23-25 ; *Ep* 2, 8), il en découle que « ce genre de vie est superflu et nullement nécessaire tant pour la justice que pour le salut », écrit Luther[596]. Le second aspect touche aux fondements scripturaires du « genre de vie votive[597] », ainsi que Luther nomme également l'état religieux ou monastique[598]. Suivant le principe fondamental de la *Scriptura sola*, il déclare obsolète la distinction classique entre préceptes et conseils évangéliques : cela ne correspond nullement à l'enseignement du Christ[599]. Ceci lui sert de levier pour s'en prendre à la conception hiérarchisée des états qui

---

[594] Noëlle HAUSMAN, *Où va la vie consacrée ?...*, p. 75.

[595] Martin LUTHER, « Jugement de Martin Luther sur les vœux monastiques »…, p. 883-1033.

[596] Martin LUTHER, « Jugement de Martin Luther sur les vœux monastiques »…, p. 917-918. *Cf.* Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 75 ; Matthieu ARNOLD, « Jugement de Martin Luther sur les vœux monastiques. Notice », dans Marc LIENHARD et Matthieu ARNOLD (dir.), *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1999, p. 1490. Avec à-propos, Arnold souligne que la critique de Luther, à l'origine, ne visait pas l'abolition pure et simple de l'état religieux. Le Réformateur prônait plutôt sa rénovation intérieure, proprement théologique, un genre de vie dégagé du souci de se justifier devant Dieu et empreinte de l'esprit de la liberté évangélique (p. 1490).

[597] Martin LUTHER, « Jugement de Martin Luther sur les vœux monastiques »…, p. 917.

[598] René H. Esnault écrit à ce sujet : « L'état religieux est aussi bien désigné, sous la plume de Luther, sous le nom d'*état de perfection*, d'*institut monastique*, de *religion* ou d'*ordre*, ce qui répond à la manière du réformateur, dont le vocabulaire doit toujours être entendu avec les précisions que lui confère le contexte immédiat ou étendu de la question examinée dans chaque cas. Cependant, l'appellation de beaucoup la plus fréquente est celle d'*institution votive*, que l'on trouve aussi sous la forme d'*institut votif* ou de *genre de vie votive* [note 8 : *Institutio voti* : 618, 5 ; *Institutum voti* : 618, 36 ; 614, 23 ; *Votivum vivendi genus* : 595, 31 ; *Votarium vitae genus* : 599, 13 ; *ratio vovendi* : 610, 15 ; *Institutum vovendi* : 617, 12] » (René H. ESNAULT, *Luther et le monachisme aujourd'hui*..., p. 185).

[599] Martin LUTHER, « Jugement de Martin Luther sur les vœux monastiques »…, p. 894-899.

s'est édifiée sur cette distinction. Il reproche, en outre, à la « troupe monastique[600] », de s'être accaparée des dits « conseils » et de s'en servir comme fondement pour « partager la vie chrétienne en état de perfection et en état d'imperfection. À la foule, écrit Luther, ils [les religieux] attribuent l'état d'imperfection, à eux-mêmes celui de perfection[601] ». Cela conduit Luther à critiquer un troisième aspect constitutif de l'état religieux : la virginité ou le célibat faisant l'objet d'un « conseil »[602]. Outre l'argument des œuvres, « dans le sens que par leur chasteté ils [les religieux] seraient sauvés[603] », Luther conteste le fait que le célibat soit conçu comme une voie supérieure au mariage. Ses mots sont crus : « Nous reconnaissons, nous aussi, que la virginité est une très grande chose, à comparer les vertus entre elles. Mais nous disons en même temps que, si, devant Dieu, une vierge se croit supérieure, voire simplement égale aux autres, elle est la vierge de Satan[604] ».

L'autre figure marquante du XVI^e^ siècle, s'exprimant toutefois dans un registre bien différent de Martin Luther, est l'évêque de Genève, François de Sales. Écrivant peu d'années après la tenue du concile de Trente, ce dernier, affirme Aubert, « devait marquer profondément la spiritualité moderne, en ouvrant l'idéal de perfection à tout chrétien, quels que soient sa place dans l'Église ou son statut social[605] ». Parmi les ouvrages de François de Sales, l'*Introduction à la vie dévote*[606], immense succès de librairie du XVII^e^ siècle[607], occupe une place de choix. Guidant dans la voie de la perfection Philothée, dévote qui vit

---

600 Martin LUTHER, « Jugement de Martin Luther sur les vœux monastiques »…, p. 894.

601 Martin LUTHER, « Jugement de Martin Luther sur les vœux monastiques »…, p. 900.

602 Martin LUTHER, « Jugement de Martin Luther sur les vœux monastiques »…, p. 899.

603 Martin LUTHER, « Jugement de Martin Luther sur les vœux monastiques »…, p. 902.

604 Martin LUTHER, « Jugement de Martin Luther sur les vœux monastiques »…, p. 942-943. À l'instar de la remarque faite plus haut, Luther ne nie pas la possibilité que des chrétiens puissent s'engager dans le célibat. Mais il pose comme condition que ce choix doit être motivé par autre chose que l'intérêt du salut à acquérir (*cf.* p. 942-943).

605 Jean-Marie AUBERT, « Perfection chrétienne »…, col. 1248. L'auteur renvoie à « V. Balciunas, *La vocation universelle à la perfection chrétienne selon S. François de Sales*, Annecy 1950 » (col. 1248).

606 François DE SALES, *Introduction à la vie dévote*, Paris, Seuil, coll. « Livre de vie », n^o^ 22, 1962, 316 p. L'ouvrage fut rédigé en 1608.

607 Sophie TREMBLAY, « Perspectives historiques et théologiques », *Cahiers de spiritualité ignatienne [Laïques et personnes consacrées. Quel arrimage ? Actes du Colloque 2004]*, vol. XIXX, n^o^ 113, mai-août 2005, p. 24.

dans le monde et qui aspire à la sainteté[608], l'évêque tient des propos incisifs et avant-gardistes[609] compte tenu de l'époque :

> C'est une erreur, ains [même] une hérésie, de vouloir bannir la vie dévote de la compagnie des soldats, de la boutique des artisans, de la cour des princes, du ménage des gens mariés. Il est vrai, Philothée, que la dévotion purement contemplative, monastique et religieuse ne peut être exercée en ces vacations [emplois, occupations]-là ; mais aussi, outre ces trois sortes de dévotion, il y a en a plusieurs autres, propres à perfectionner ceux qui vivent ès [en les, dans les] états séculiers. […] Il est arrivé que plusieurs ont perdu la perfection en la solitude, qui est néanmoins si désirable pour la perfection, et l'ont conservée parmi la multitude, qui semble si peu favorable à la perfection […]. Où que nous soyons, nous pouvons et devons aspirer à la vie parfaite[610].

Quelques années plus tard, en 1616, dans son *Traité de l'amour de Dieu*, François de Sales renforce cette perspective, cette fois par le biais de la question des « conseils évangéliques », à propos desquels il affirme que « Dieu ne veut pas qu'un chrétien observe tous les conseils, mais seulement ceux qui sont convenables selon la diversité des personnes, des temps, des occasions et des formes ainsi que la charité le requiert… Les conseils sont tous donnés pour la perfection du peuple chrétien, mais non pour celle de chaque chrétien en particulier[611] ».

---

608 François DE SALES, « Préface », dans *Introduction à la vie dévote*…, p. 13. *Cf.* Michel DUPUY, « Perfection chrétienne […] 16e-17e siècles »…, col. 1136 et 1140.

609 À ce sujet, Michel Labourdette rappelle « l'impression de nouveauté que fit en son temps l'*Introduction à la vie dévote*, où saint François de Sales prétendait qu'aucun état, aucune condition de vie, en plein milieu du monde le plus profane, à moins d'être malhonnête par elle-même, n'exclut l'effort d'une vie qui se donne pour but la sainteté. Le succès du livre montre certes à quel point la conscience chrétienne s'y est en fait reconnue ; mais ce ne fut pas sans quelque surprise » (Michel LABOURDETTE, « La sainteté, vocation de tous les membres de l'Église »…, p. 70).

610 François DE SALES, *Introduction à la vie dévote*…, p. 23-24. Nous reproduisons le texte intégral en y insérant les termes modernes que nous retrouvons dans le « Glossaire des mots qui reviennent très souvent sous la plume de saint François de Sales », à la page 9 de l'édition consultée.

611 La citation est tirée de l'ouvrage de Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au IIe concile du Vatican*…, t. II, p. 116, qui lui-même se réfère à la version suivante de l'ouvrage de François de Sales : « *Traité de l'amour de Dieu*, VIII, 6 : éd. Annecy, t. 5, 1894, p. 75 ss ». Philips ajoute : « Bien que diversement formulées, ces conclusions rejoignent en tous points la thèse de l'Aquinate : l'observation effective (*in actu*) des conseils n'est pas demandée à tous, mais tous doivent être disposés à s'y conformer s'il en était besoin [note 85 : S. Thomas, *Summa Theol*. II-II, q. 184, a. 7, ad I] » (p. 116). Dans cette même optique, nous verrons le commentaire de Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*..., p. 135-136, et, du même auteur, « Le fondement évangélique de la vie religieuse », *Nouvelle revue théologique,* t. XCI, 1969, p. 919. Mennessier, pour sa part, consacre une partie de son article à l'enseignement de

Les propos de François de Sales feront fortune et se verront repris dans l'enseignement du Magistère[612]. Dans le but de montrer qu'il est possible de repérer dans la tradition antérieure au Concile des notes caractéristiques de l'enseignement conciliaire au regard de la vocation universelle à la sainteté, Gérard Philips, après avoir traité de l'apport de François de Sales sur ce plan, rapporte les propos de Pie XI. Ce dernier, dans l'encyclique *Rerum omnium*, en 1923, consacré à la mémoire de François de Sales, reprend les mêmes idées que le saint évêque : « Que personne ne s'imagine que la perfection soit uniquement destinée à quelques rares privilégiés, tandis que les autres pourraient se contenter d'un moindre degré de vertu. Bien au contraire, chacun en particulier et tous sans exception sont tenus par la même loi…[613] ». Et le Pape de conclure : « Que le peuple comprenne bien qu'une vie sainte n'est pas le don extraordinaire réservé à quelques personnes, alors que les autres s'en retournent les mains vides ; la sainteté est le but général et le devoir commun de tous[614] ». En 1930, explique encore Philips, le même Pontife, dans l'encyclique *Casti Connubii*, applique expressément cette doctrine au cas particulier du mariage et de la vie familiale : « Le Seigneur Jésus-Christ est l'idéal de sainteté que chacun, quels que soient la condition ou les honnêtes moyens de subsistance qu'il ait adoptés, peut et doit imiter, afin

---

François de Sales, spécifiquement sur la base du *Traité de l'amour de Dieu*, en lien avec la question des « conseils évangéliques » (*Cf.* André-Ignace MENNESSIER, « Conseils évangéliques »…, col. 1607-1609).

612 Et non seulement du Magistère, auquel nous nous tenons ici, mais également dans la littérature ascétique et mystique rapportée plus haut. Tanqueray, par exemple, en dépit des prérogatives attribuées aux religieux et aux clercs, s'appuie, par ailleurs, sur François de Sales – par le biais des propos de Pie XI dans *Rerum omnium* – pour affirmer « que tous les chrétiens, sans exception, doivent tendre à la perfection » (Adolphe TANQUEREY, *Précis de théologie ascétique et mystique*…, p. 239). Louis Bouyer, dans la même veine, quoique sans citer François de Sales, condamne une « morale à deux étages : l'une réservée à la masse, condamnée à croupir sans fin dans une infériorité radicale ; l'autre réservée à une élite, qui pratique une morale supérieure et a droit de ce fait à des récompenses supérieures aussi » (Louis BOUYER, *Introduction à la vie spirituelle*…, p. 191). Comme quoi chez un même auteur coexiste la dualité des voix dont nous traitons dans cette section de notre développement.

613 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 76. L'auteur, à la note 14, renvoie à « PIE XI, Encl. *Rerum omnium*, 26 janvier 1923 : AAS 15, 1923, p. 50 ». Michel Labourdette, dans le but, lui aussi, de montrer les racines préconciliaires de l'enseignement de Vatican II sur la vocation universelle à la sainteté, renvoie, à son tour, à la figure de François de Sales et aux propos de Pie XI au sujet de ce dernier. *Cf.* Michel LABOURDETTE, « La sainteté, vocation de tous les membres de l'Église »…, p. 70-71. Nous verrons également les propos rapportés du cardinal Léon-Étienne Duval, saluant, avec Paul VI, l'évêque de Genève en tant que « précurseur du IIe Concile du Vatican, notamment en ce qui concerne son enseignement sur la vocation de tous les membres de l'Église à la sainteté » (Léon-Étienne DUVAL, *Laïcs, prêtres, religieux dans l'Église selon Vatican II*, Bruges, Desclée de Brouwer, coll. « Présence chrétienne », 1967, p. 24 ; *cf.* Introduction générale, section 9.2.2.2).

614 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 76. L'auteur, à la note 15, renvoie au document précédent : « ID., *ib.*, p. 59-60 ».

d'attendre avec l'aide de Dieu les sommets même les plus élevés de la perfection chrétienne, comme il ressort clairement de l'exemple de tant de saints[615] ». Même Pie XII, « véritable aristocrate de la sainteté », dont nous avons déjà rapporté les propos, ne s'inscrit pas moins dans la même ligne :

> Dans sa célèbre Constitution *Provida mater*, il écrit : « Le Seigneur des miséricordes appelle incessamment tous les fidèles sans acception de personnes, à la poursuite et à l'exercice de la perfection… ». À notre époque corrompue, ajoute-t-il, des âmes en grand nombre désirent marcher en groupe vers ce but, même au milieu du monde [note 17 : PIE XII, *Constitutio de saecularibus institutis*, 2 février 1947 : AAS 39, 1947, p. 177]. Dans une allocution aux Religieux, le 8 décembre 1950, il soutient que tout chrétien a le devoir d'entreprendre, sous la conduite de l'Église, l'ascension de ce pic sacré, *hoc sacrum culmen scandere debet* [note 18 : PIE XII, Allocution *Annus sacer*. : AAS 43, 1951, p. 27 ss]. Même doctrine, quoique plus développée, dans son allocution aux tertiaires franciscains. La perfection, dit-il, est à la portée de ceux aussi qui ne peuvent suivre les conseils évangéliques, mais qui en se renonçant, et comme de dociles instruments aux mains du Christ, sont tout disposés à obéir à chaque désir, à chaque invitation de sa part. Tout chrétien peut prendre comme idéal cet attachement total, définitif et joyeux à la volonté divine, et des milliers de fidèles ont fait passer cet idéal dans leur vie [note 19 : PIE XII, Allocution *Nel darvi*, 1 juillet 1956 : AAS 48, 1956, p. 574 ss][616].

*
**

Faut-il voir des contradictions entre ces diverses voix qui trament la tradition ecclésiale ? Parfois, oui. Il peut y avoir un semblant de cacophonie. D'autres fois, et c'est ce que notre vue d'ensemble a permis de montrer, le discours ecclésial sur la perfection évangélique est marqué par une tension entre ce qui est du ressort de tous, la vocation universelle à la sainteté, et la manière particulière dont des fidèles, notamment les religieux, incarnent cet appel. C'est de cette tradition bigarrée, faite d'une tonalité dominante ainsi que de voix minoritaires pouvant, par moments, être perçues comme dissonantes, dont les Pères du concile Vatican II sont les héritiers. C'est encore face à cet héritage qu'ils auront à se situer. Comment le feront-ils ? Et quelle tonalité adopteront-ils ? C'est ce que la suite de notre parcours va permettre de voir.

---

615 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 76. L'auteur, à la note 16, renvoie à « PIE XI, Enc. *Casti Connubii*, 31 décembre 1930 : AAS 22, 1930, p. 548 ».

616 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 77.

8.1.2 Malaise et questions en regard de certains contenus de la tradition

Le Concile, par la voix des Pères et des théologiens experts, à l'écoute du peuple de Dieu évoluant au début du XX^e siècle, va remettre en cause l'ordonnancement hiérarchique des états au profit d'une vision davantage communionnelle entre les fidèles d'états différents. Sous l'effet combiné des changements sociaux affectant inévitablement les membres de l'Église, des mouvements réformistes qui pointent déjà au sein du monde des religieux, de la montée du laïcat qui tend à inverser leur rôle de subalternes, des questionnements entourant l'identité et la mission spécifique des clercs, sans oublier l'impact des nouvelles recherches exégétiques, patristiques et théologiques, tous ces facteurs[617] engendrent un malaise chez nombre d'acteurs conciliaires et les incitent à questionner certains éléments contenus dans la tradition antérieure au Concile.

Le malaise ou la « gêne », que Tillard rapportait déjà en parlant de certains des grands témoins de la tradition[618], porte, dans le cas présent, sur la notion de perfection rattachée, avec un certain exclusivisme, à l'état religieux. Les religieux doivent-ils continuer à être vus, et possiblement à se voir eux-mêmes, comme « une sorte d'aristocratie de la sainteté », vision qui a pour corollaire et pour effet de situer « le laïc comme un chrétien de deuxième classe »[619] ? Peut-on vraiment reconnaître aux religieux « le monopole d'une vertu

---

617 Nous retrouvons plusieurs de ces éléments dans l'analyse de Giancarlo ROCCA, « Perfezione »…, col. 1477-1478, de Jean-Marie AUBERT, « Perfection chrétienne »…, col. 1250-1251, ainsi que de Michel LABOURDETTE, « La sainteté, vocation de tous les membres de l'Église »…, p. 70. En ce qui concerne le processus de requalification du laïcat que l'on observe tout au long du XX^e siècle, ce sujet a été traité plus haut, dans la partie consacrée à l'apostolat des laïques. Nous avons, en outre, renvoyé aux auteurs suivants : Gilles ROUTHIER, « Lorsque les frontières deviennent floues... », p. 73-76 ; Gilles ROUTHIER, « Une histoire qui témoigne du reflux du thème du laïcat ? », dans Christoph THEOBALD (dir.), *Vatican II sous le regard des historiens,* Colloque du 23 septembre 2005, Centres Sèvres - Facultés jésuites de Paris, Paris, Médiasèvres, coll. « Théologie », 2006, p. 95-96 ; Catherine MASSON, « Le Concile Vatican II et les laïcs », *Mélanges de sciences religieuses*, t. 62, n^o 4, 2005, p. 53-61 ; Catherine MASSON, *Les laïcs dans le souffle du Concile*, Paris, Cerf, coll. « Histoire », 2007, 349 p.

618 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 118.

619 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 63 ; *cf.* Jean-Marie Roger Tillard, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 128, parle aussi d'une « aristocratie au sein du christianisme ». Une problématique semblable apparaît, quoique différemment et à un degré moindre, dans le cas des clercs en comparaison des religieux. Claude Troisfontaines, dans l'introduction aux carnets conciliaires de Mgr Charue, note que ce dernier « ne cesse de souligner que les religieux ne constituent pas une structure *de* l'Église (comme les évêques) mais simplement une structure *dans* l'Église qui s'inscrit dans l'appel de tous les chrétiens à la sainteté. Il était également soucieux de rappeler – c'est là une préoccupation constante chez lui – que les prêtres diocésains avaient un devoir de

supérieure », donnant l'impression « que seule la vie conventuelle engendrait la sainteté »[620] ? Le ton dominant caractérisant le discours sur la perfection évangélique n'a-t-il pas injustement « introduit ou nourri l'esprit de caste dans la vie ecclésiale[621] » ? Bref, comme le note Tillard, n'a-t-on pas mis « dans la vocation religieuse plus que ce qu'elle comporte en vérité[622] » ? Il semble difficile, en tout cas, d'exonérer totalement les religieux d'une certaine séduction pharisaïque[623] ou d'une complaisance vaniteuse[624] sur le plan de la perfection évangélique.

Si ce malaise est partagé par nombre de religieux présents au Concile, leur rang compte aussi des voix réfractaires exprimant un malaise inverse : celui de voir l'état religieux amoindri, dépouillé de l'un de ses attributs essentiels, « la tendance à la sainteté évangélique[625] ». Dans les débats entourant la nature et la place de l'état religieux dans

---

spiritualité au même titre que les religieux » ([André-Marie CHARUE], *Carnets conciliaires…*, p. 22). Dans cette ligne Charue lui-même relate qu'on insista pour qu'il intervienne « afin que, dans le *de Ecclesia*, on parle de la spiritualité des prêtres ; on doit éviter de parler des religieux comme s'ils étaient les seuls privilégiés » (p. 92).

620 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p 76.

621 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 77.

622 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 71.

623 Gérard Huyghe parle d'une « suffisance pharisienne » et d'un « aspect pharisaïque » caractérisant l'emploi de la notion de *status perfectionis* en relation avec l'état religieux (Gérard HUYGHE, « Comment définir les religieux ? »…, p. 19). Dans cette même ligne, Tillard affirme que la vocation des religieux est « complémentaire, et nécessaire, des autres vocations chrétiennes et ne se situe pas pharisaïquement au-dessus d'elles, comme si seule elle s'axait sur la "recherche de perfection" » (Jean-Marie Roger TILLARD, « Nécessité du prêtre et du religieux… », p. 84.

624 Philips, lui, dénonce la « vanité » dont peuvent être suspectés les religieux vivant dans ledit « état de perfection » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 120).

625 [André-Marie CHARUE], *Carnets conciliaires*…, p. 134. Charue relate à plusieurs reprises le malaise, les tensions et les débats entourant la spécificité de l'état religieux et sa place conséquente dans l'Église (*cf.* p. 16, 92, 103, 132, 133, 134, 135 – « Mgr Philips dit que l'on ne comprend pas comment on peut afficher un tel souci d'être mis en avant et, somme toute, à part ! […] À une époque où l'on insiste sur la communion, la *koinônia*, ils veulent être à part » –, 138, 143 – « Il ressort que foncièrement, les braves religieux veulent qu'on parle d'eux en meilleure place. Certains disent naïvement qu'on les diminue : par ex. le général des Jésuites ! Les diminue-t-on parce qu'on leur donne la place qui leur revient ? Sans doute faudrait-il les mettre plus en avant qu'il ne se doit » –, 144, 145 – « Pour la dissociation du chap. IV on fait valoir : l'opportunité de donner aux religieux un chapitre comme on en a donné un aux évêques (sic !) et aux laïcs ; - ne pas donner l'impression de les diminuer ; – d'ailleurs ils estiment que les fondements théologiques ne sont pas seulement dans la ligne de la sanctification, et qu'ils constituent une structure dans l'Église » –, 152, 153, 174, 211, 223 – « Au fait, on eut dès le début l'impression que beaucoup de religieux (pas tous, bien sûr, et il en fut qui s'en plaignirent amèrement) voulaient être mis en évidence, comme des privilégiés, comme une aristocratie de la perfection » –). Il est à noter que Charue lui-même – avec d'autres, tels Yves Congar, Gérard Philips et Gustave Thils notamment – est

l'Église, l'inquiétude est palpable. Certains religieux, et d'autres avec eux, se demandent si l'on n'entache pas l'« éminence de leur forme de vie » et s'ils ne finiront pas par former « une espèce de groupe de seconde zone » dans l'Église[626]. En somme, un malaise diffus traverse, bord en bord, le rang des religieux tout comme celui des non religieux.

Le malaise n'est cependant que le symptôme d'un questionnement plus profond. Celui-ci touche à certaines des bases théoriques sur lesquelles se fonde la spécificité de l'état religieux et notamment sa prétention d'excellence en matière de sainteté. Au vu des développements exégétiques, peut-on encore soutenir l'idée d'une double voie pour la vie chrétienne, basée sur la distinction classique entre la voie des préceptes et celle des conseils ? En considération d'une théologie positive du mariage, peut-on encore soutenir que le célibat, tout en n'en niant aucunement la valeur, doive être considéré comme supérieur à l'état conjugal ? En regard d'une ouverture au monde et d'un appel à y être témoin solidaire de la présence de Dieu, y a-t-il encore lieu d'entretenir une vision pessimiste du monde et de chercher à en extraire les religieux ? Enfin, dans la mesure où le salut est accordé par Dieu comme un don, faut-il continuer à insister sur la dimension ascétique et pénitentielle de la vie religieuse ou, au contraire, en accentuer la dimension d'essentielle gratuité ? Ces questions traversent, d'une manière ou d'une autre, les réflexions conciliaires sur la vie chrétienne en général et sur la vie religieuse en particulier.

---

personnellement intervenu dans ces débats et qu'il contribua à orienter le Concile vers les positions que nous connaissons aujourd'hui (*cf.* p. 9, 11, 121, 122, 125). Armand-François Le Bourgeois, commentant le Décret sur les religieux, écrit : « Faut-il l'avouer ? Les religieux entraient au Concile un peu "complexés". En dépit de la présence d'une centaine de supérieurs généraux, en dépit de quelque huit cents évêques issus d'instituts religieux, il semblait que l'importance donnée par le Concile même – on le savait d'avance – à la théologie de l'épiscopat, à l'étude des problèmes d'apostolat sous la direction des évêques tendît à restreindre singulièrement les initiatives apostoliques des instituts religieux. Bien plus, la "promotion du laïcat", pour reprendre l'expression consacrée, semblait à son tour poser un problème beaucoup plus grave encore à bon nombre de fidèles : la vie religieuse a-t-elle encore sa raison d'être ? » (Armand-François LE BOURGEOIS, « Décret sur la rénovation et l'adaptation de la vie religieuse "*Perfectae caritatis*". Présentation de Armand-François Le Bourgeois, supérieur général des Eudistes, secrétaire-adjoint de la commission conciliaire des religieux, secrétaire de l'union romaine des supérieurs généraux. Traduction par des membres du secrétariat de la commission conciliaire des religieux », dans CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *Les évêques. La vie religieuse. La formation des prêtres. L'éducation chrétienne. Les religions non-chrétiennes*, Paris, Centurion, coll. « Documents conciliaires », n° 2, 1965, p. 77). Enfin, Gérard Philips, toujours à propos des religieux au Concile et de leur traitement dans l'élaboration de la Constitution sur l'Église, note : « Alors que les évêques et les laïcs se voyaient consacrer de copieux chapitres, un quasi-silence sur *les religieux* risquait d'être péniblement ressenti » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 63).

626 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 117.

C'est dans la mesure où des réponses adéquates seront apportées à ces interrogations qu'il sera possible d'opérer les déplacements nécessaires à l'éclosion d'un discours renouvelé sur la sainteté. Pour cela, les acteurs conciliaires devront auparavant relire à frais nouveaux la tradition antérieure au Concile.

8.1.3 Les déplacements opérés par le Concile

L'enseignement de Vatican II, qu'on ne s'y trompe pas, demeure foncièrement traditionnel, au sens où il ne rompt pas avec la tradition magistérielle qui lui est antérieure, mais se propose, au contraire, de la renouveler dans la continuité[627]. C'est en ce sens que Gérard Philips affirme, au sujet de « l'insistance du Concile à proclamer l'universalité de la

---

627 BENOÎT XVI, « Discours à la Curie romaine [22 décembre 2005] », dans *La Documentation catholique*, t. CIII, nº 2350 / nº 2, 15 janvier 2006, p. 59. Dans ce discours, le Pape distingue « deux herméneutiques contraires » : l'« herméneutique de la discontinuité et de la rupture » s'opposant à l'« herméneutique de la réforme », c'est-à-dire « du renouveau dans la continuité de l'unique sujet-Église ». C'est cette dernière qui fut prônée par les papes Jean XXIII et Paul VI, et avec eux l'ensemble du Concile, dans un programme exigeant qui allie fidélité et dynamisme (*cf.* p. 59-60). Par ailleurs, comme le note Alphonse Borras, « le Concile Vatican II lui-même peut se prêter à plusieurs lectures. C'est d'ailleurs à cette diversité que le Synode des évêques de 1985 a cru bon de donner des principes herméneutiques de Vatican II. Il convient, écrit-il, de les rappeler ici : a) considérer tous les documents conciliaires dans leurs rapports mutuels, en tenant particulièrement compte des quatre grandes Constitutions (*SC*, *DV*, *LG*, *GS*) ; b) éviter de jouer de la nature pastorale du Concile contre sa vigueur doctrinale ou d'opposer la lettre du Concile à son esprit ; c) comprendre Vatican II en continuité avec la grande Tradition de l'Église ; d) se laisser éclairer par le Concile dans la lecture des signes des temps [note 11 : *Cf. DC* 83 (1986), p. 37] » (Alphonse BORRAS, *Les communautés paroissiales…*, p. 25). Sur ce thème, qui allie l'herméneutique conciliaire et l'herméneutique des textes de Vatican II, nous verrons : Christoph THEOBALD, « "L'herméneutique de réforme" implique-t-elle une réforme de l'herméneutique ? », *Revue de Science Religieuse*, t. 100, nº 1, janvier-mars 2012, p. 65-84 ; Joseph FAMERÉE (dir.), *Vatican II comme style. L'herméneutique théologique du Concile*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam - Nouvelle série », nº 4, 2012, 312 p. ; Peter HÜNERMANN, « Redécouvrir le "texte" passé inaperçu. À propos de l'herméneutique du concile », dans Alberto MELLONI et Christoph THEOBALD (dir.), *Vatican II, un avenir oublié,* Paris, Bayard / *Concilium*, 2005, p. 229-258 ; Gilles ROUTHIER et Guy JOBIN (dir.), *L'Autorité et les Autorités. L'herméneutique théologique de Vatican II*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam - Nouvelle série », nº 3, 2010, 248 p. ; Gilles ROUTHIER, *Vatican II. Herméneutique et réception*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet », 2006, 433 p. ; Christoph THEOBALD, *La réception du concile Vatican II. I. Accéder à la source*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam - Nouvelle série », nº 1, 2009, 926 p. ; Gilles ROUTHIER, « L'herméneutique de Vatican II. Réflexions sur la face cachée du débat », *Recherches de Science Religieuse*, t. 100, nº 1, 2012, p. 45-63. Sur ce même thème, spécifiquement en relation avec l'état religieux, nous renvoyons aux considérations de Franc RODÉ, « Reforming Religious Life with the Right Hermeneutic », *Sequela Christi*, t. XXXIV, nº 1, 2008, p. 223-241, ainsi que de Bruno SECONDIN, « Il Concilio Vaticano II. Varietà di ermeneutiche e nuovi approchi », dans CONFERENZA ITALIANA SUPERIORI MAGGIORI, *Il Concilio Vaticano II e la Vita Religiosa. Fedeltà e rinnovamento,* Rome, CISM, vol. 46, 2014, p. 133-173 ; Lieven BOEVE, « "La vraie réception de Vatican II n'a pas encore commencée". Joseph Ratzinger, Révélation et autorité de Vatican II », dans Gilles ROUTHIER, et Guy JOBIN (dir.), *L'Autorité et les Autorités. L'herméneutique théologique de Vatican II*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam - Nouvelle série », nº 3, 2010, p. 13-50.

vocation à la sainteté », qu'« en cette matière, les Pères n'ont rien inventé d'inédit ; si cette vérité a paru au grand jour à notre époque, c'est qu'elle était au moins sous-jacente à la vie de l'Église dans les siècles passés[628] ». En même temps, d'ajouter Labourdette, sur le même sujet, si l'on a toujours su que « la sainteté n'est pas, dans l'Église, une vocation réservée à quelques-uns, le monopole de certains états ou le privilège d'une caste », qu'« elle a fleuri dans toutes les conditions » et qu'« on n'aurait pu le nier sans contredire ouvertement l'Évangile et tout le Nouveau Testament », « [i]l faut cependant reconnaître que cette vérité n'a pas toujours eu, dans la conscience moyenne des groupes chrétiens, y compris, à certaines époques surtout, bien des pasteurs, toute la clarté désirable »[629].

C'est donc en termes de clarification ou de remise en lumière d'éléments déjà présents dans la tradition de l'Église qu'il faut entrevoir les « déplacements[630] » opérés par le Concile[631]. L'analyse du dossier conciliaire – comprenant l'histoire du Concile et celle de la rédaction des textes, les textes promulgués eux-mêmes ainsi que les commentaires s'y rapportant – permet d'identifier trois formes de déplacements touchant au thème qui nous occupe : la première concerne l'abandon de l'expression « état de perfection » (8.1.3.1), la seconde consiste en un certain nombre de renversements de perspectives (8.1.3.2), et la dernière a

---

628 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 98.

629 Michel LABOURDETTE, « La sainteté, vocation de tous les membres de l'Église »…, p. 70.

630 Bruno SECONDIN, « Il Concilio Vaticano II… », p. 133. C'est en termes de « déplacement » – le mot est employé en français dans le texte – que Secondin présente l'enseignement du Concile : « Non c'è dubbio che il Concilio è stato un evento di *bouleversement* et di *déplacement* per tutta la mentalità fino allora pacificamente (o quasi) trasmessa e anche sacralizzata nella prasi monolitica. La parola guida era allora *aggiornamento*, che già Giovanni XXIII aveva usato nella bolla di indizione. Con *aggiornamento* – vocabolo praticamente intraducibile nelle altre lingue – si voleva indicare lo sforzo di purificazione della prassi christiana in tutti gli ambiti e, per la teologia, il superamento di idee, linguaggi e stili ormai "obsoleti" » (p. 133). Nous retrouvons la même appellation chez Bertrand Rollin présentant un « double déplacement de perspective » dans l'enseignement de Vatican II relatif aux « conseils évangéliques » (Bertrand ROLLIN, « Le radicalisme des conseils évangéliques », *Nouvelle revue théologique*, t. 108, n^o 4, 1986, p. 152).

631 À ce sujet, rappellons deux des règles d'interprétation des textes magistériels énoncées par Bretzke : « i. Errors are "corrected" and/or teaching is "changed" not by saying "we were wrong" but by ceasing to repeat a certain position, e.g., the teaching that interest-taking was intrinsically evil. ii. Even some teachings that have been "frequently repeated" over a long period of time still can be changed (e.g., the teaching on freedom of religion, which was explicitly condemned by Gregory XVI and Pius IX, but which was affirmed by Vatican II in *Dignitatis humanae*) » (James T. BRETZKE, « Reading, Exegesis, Interpretation and Application of Magisterial Documents », Boston College School of Theology & Ministry, s.d., 6 p., https://www2.bc.edu/james-bretzke/MagisterialExegesis.pdf [consulté le 3 janvier 2019], p. 2).

trait à des rééquilibrages théologiques (8.1.3.3). Ces trois types de déplacements permettront au Concile d'instaurer un rapport plus juste entre les fidèles d'états différents marchant, chacun à sa manière, vers un but unique, celui de la plénitude de la vie chrétienne et de la perfection de la charité (*LG* 42b).

8.1.3.1 L'ABANDON DE L'EXPRESSION « ÉTAT DE PERFECTION »

La première forme de déplacement opérée par le Concile est d'ordre langagier et a trait à l'emploi de l'expression « état de perfection » pour parler de l'état religieux. En effet, la notion d'« état de perfection », en plus de ne pouvoir se prévaloir en tant que telle d'une origine biblique, est devenue contestable ou, du moins, insatisfaisante[632] du point de vue de la tradition, pourtant séculaire[633], qui l'a portée et promue jusqu'au moment du concile Vatican II. Les critiques adressées à cette notion sont de deux ordres. D'une part, elle accentue indûment le « semblant de vanité[634] » imputable aux religieux, et ce, en dépit des nuances introduites par la tradition, comme celle de l'état de perfection « à acquérir (*acquirendae*) », expression, note Philips, « qui fut à l'origine de beaucoup d'interprétations erronées[635] » et qui fut porteuse, ajoute Tillard, d'une « lourde équivoque[636] ». D'autre part, elle dissocie les religieux des autres fidèles en les regroupant dans une catégorie à part, « l'état ou les états où les chrétiens seraient parfaits » ou « les "seuls" états où la perfection

---

632 C'est précisément l'analyse faite par Gérard Huyghe : « II. L'expression "états de perfection" est-elle satisfaisante ? » (Gérard HUYGHE, « Comment définir les religieux ? »…, p. 18-20).

633 Le recours à la tradition est l'un des leviers dont certains ont usé pour justifier l'appellation « état de perfection » au cours des travaux conciliaires. Si certains tiennent à conserver l'ancienne appellation, « c'est en raison de sa justesse, de la tradition vénérable, de l'usage commun et de l'autorité des papes qui le recommandent ». Elle s'appuie notamment « sur la lettre de saint Thomas et l'emploi que Pie XII en a fait dans *Provida Mater Ecclesia* ». De plus, arguent ses défenseurs, cette notion « couvre parfaitement et les religieux au sens strict, et les sociétés de vie commune sans vœux, et les Instituts séculiers » (Jean-Marie Roger TILLARD, « Les grandes lois de la rénovation… », p. 78).

634 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 120.

635 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 150.

636 Jean-Marie Roger TILLARD, « Nécessité du prêtre et du religieux… », p. 85.

est possible »[637]. Or, écrit Gérard Huyghe, « s'il s'agit d'un état de perfection à acquérir, tous les chrétiens ne s'y trouvent-ils pas en vertu de leur baptême ?[638] ».

Ainsi est radicalement posée la question de la vocation universelle à la sainteté en regard du monopole que la tradition tendit à en donner aux religieux. Au fil des discussions, rapporte Charue, la Commission des religieux, dans le contexte général des discussions conciliaires et des critiques faites à l'endroit de la notion étudiée, en vint elle-même à renoncer à « inscrire dans le concile l'expression "status perfectionis". On dira simplement "de religiosis" »[639]. L'abandon, à exception près[640], de la notion d'« état de perfection » par le

---

637 Jean-Guy PAGÉ, *Qui est l'Église ?...*, vol. III, p. 221, note 42.

638 Gérard HUYGHE, « Comment définir les religieux ? »…, p. 19. Tillard opine dans la même ligne : « […] l'expression "état de recherche de la perfection" ne donne pas vraiment la qualité spécifique de la vie religieuse. En effet, tous les baptisés doivent "rechercher la perfection" par l'imitation du Christ. […] L'histoire montre que la distinction entre "parfaits" et "simples fidèles", faite par des hérétiques gnostiques ou manichéens, a été vivement combattue par les Pères de l'Église. On ne peut donc pas garder l'expression "état de perfection" » (Jean-Marie Roger TILLARD, « Les grandes lois de la rénovation… », p. 80).

639 [André-Marie CHARUE], *Carnets conciliaires…*, p. 149. Armand Le Bourgeois rapporte, dans une perspective plus large que la commission mentionnée, que le « terme d'Instituts de perfection [fut] plusieurs fois critiqué » (Armand LE BOURGEOIS, « Historique du décret », dans Jean-Marie Roger TILLARD, et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse. Décret « Perfectae caritatis »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », n° 62, 1968 [troisième éd.], p. 63). « C'est de propos délibéré que *Lumen gentium* évite la locution "états de perfection" » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican…*, t. II, p. 64). Pour une étude plus approfondie de l'évolution langagière dans les différentes versions des textes conciliaires, nous consulterons l'ouvrage de Francisco GIL HELLÍN, *Concilii Vaticani II synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon patrum orationes atque animadversiones. Decretum de accommodata renovatione vitae religiosae* Perfectae caritatis, Rome, Pontificia Università della Santa Croce, EDUSC, coll. « Studi sul Concilio Vaticano II », 2016, 422 p.

640 En effet, une lecture minutieuse des textes conciliaires laisse apparaître, à trois occasions, la subsistance de la terminologie ancienne. Deux occurrences se trouvent dans la constitution *Sacrosanctum Concilium*, promulguée le 4 décembre 1963, donc antérieurement aux discussions menant à la promulgation du décret *Perfectae caritatis*, le 28 octobre 1964. Au numéro 98a de la Constitution, portant sur la louange divine dans les instituts religieux, nous lisons : « Les membres de n'importe quel institut d'un état de perfection [*Instituti status perfectionis*] qui, en vertu des Constitutions, acquittent quelque partie de l'office, accomplissent la prière publique de l'Église ». Tandis qu'au numéro 101, § 2 du même document, sur l'emploi des langues vernaculaires dans la liturgie, il est question des moniales et des membres, hommes non clercs ou femmes, « des instituts des états de perfection [*Institutorum statuum perfectionis*] ». La troisième occurrence se trouve au numéro 45b de *Lumen gentium*, Constitution promulguée le 21 novembre 1964, où il est dit, au sujet de l'exemption, que le Souverain Pontife peut « soustraire tout institut de perfection [*perfectionis Institutum*] […] à la juridiction de l'Ordinaire du lieu […] ». À ces occurrences, nous pouvons en ajouter une quatrième, bien qu'elle n'appartienne pas au texte officiel promulgué par le Concile. Il s'agit du sous-titre (français) qui chapeaute l'ensemble du numéro 40 du décret *Ad gentes*, promulgué le 7 décembre 1965, portant l'intitulé : « Devoir missionnaire des instituts de perfection ». Ce dernier cas n'a qu'une valeur indicielle. Faut-il voir dans ces occurrences une contradiction interne aux textes, en porte-à-faux à leur esprit authentique ? Nous ne le

Concile, avec le maintien, en revanche, de la notion d'« état », qui continue à être appliquée aux religieux mais de manière plus neutre ou fonctionnelle[641], ainsi qu'avec la rétention de la notion de « perfection » en tant qu'elle est intrinsèquement liée à celle de la « charité »[642], affectent autant les titres successifs donnés aux textes traitant de l'état religieux que le contenu de ces textes. Retraçant l'évolution du Décret sur la vie religieuse, initialement appelé *Schema De statibus perfectionis adquirendae*, avant de porter le titre *De religiosis* et finalement celui de *Decretum De accommodata renovatione vitae religiosae*, aussi appelé *Perfectae caritatis*, Tillard note, avec à-propos, que « [s]ous cette évolution toute une théologie se trouve engagée[643] ». En ce qui regarde la rétention du titre *De religiosis*, le théologien souligne que cela « marque un tournant dans l'histoire du vocabulaire théologique du Décret et par le fait même la percée d'une nouvelle optique[644] ». Il en est de même pour le schéma *De Ecclesia*, dont le chapitre V s'intitulait, à l'origine, *De statibus evangelicae acquirendae perfectionis*, avant de porter le titre actuel *De universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia*. Celui-ci est suivi du chapitre VI, spécifiquement consacré aux

---

croyons pas. Il s'agit plutôt de cas rares où la terminologie ancienne, mais encore fraîchement délaissée ou en voie de l'être – d'où l'attention portée à la succession chronologique des documents –, apparaît. Leur présence ne fait donc pas contrepoids à l'orientation générale des textes conciliaires. Il faut plutôt y voir des reliquats du passé qui, néanmoins, témoignent de la prégnance d'une conception de l'état religieux encore en voie de redéfinition. À moins qu'il ne faille y voir la pérennité, sous forme de tension, d'une mentalité ancienne perçant volontairement à travers les mailles du texte, ce qui, du reste, n'est pas à exclure.

641 « […] il faut noter, écrit Tillard, que, s'il a évité à dessein l'expression *état de perfection*, le Concile Vatican II a continué de voir dans la vie religieuse un *état* [note 74 : Ainsi *Lumen gentium* 31, 39, 40, 43, 44, 45. Comment peut-on soutenir que "le mot est apparu par hasard dans le numéro 44 de la Constitution sur l'Église ?] » (Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde…*, p. 375). En somme, ce qui est remis en cause, n'est pas le fait que les religieux soient regroupés en un « état » spécifique, mais plutôt que ce concept serve d'assise à l'ordonnancement hiérarchique que nous connaissons. *Cf.* Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde…*, p. 375-379 ; Germain LESAGE et Giancarlo ROCCA, « Stato di perfezione »…, col. 211-212 ; Michel OLPHE-GALLIARD, *Chrétiens consacrés. Thèmes et documents*…, p. 203 et 215, note 4.

642 Le passage suivant, tiré de *LG* 42a, affirme clairement ce lien : « La charité [*Caritas*] en effet, étant le lien de la perfection [*vinculum perfectionis*] et la plénitude de la loi (*cf.* Col 3, 14 ; Rm 13, 10), oriente tous les moyens de sanctification, leur donne leur âme et conduit à leur fin [note 12 : *Cf.* Saint Augustin, *Enchir.* 121, 32 : PL 40, 288. – Saint Thomas, *Somme théologique* II^{a} II^{ae}, q. 184, a. 1. – Pie XII, adhort. apost. *Menti nostrae*, 23 septembre 1950 : AAS 42 (1950), p. 660] ». Nous noterons l'ancrage traditionnel de cet enseignement fondé, entre autres, sur celui de Thomas d'Aquin.

643 Jean-Marie Roger TILLARD, « Les grandes lois de la rénovation… », p. 80.

644 Jean-Marie Roger TILLARD, « Les grandes lois de la rénovation… », p. 80. Sur l'historique du Décret, en plus du texte précédent de Tillard, nous verrons également la présentation qui en est faite par Armand LE BOURGEOIS, « Historique du Décret »…, p. 51-72.

religieux, sous le titre *De religiosis*. La variation du titre, explique Sandra Mazzolini, n'est pas une question purement formelle. En fait, cela évoque différents contenus spécifiques et une vision d'Église différente qui a maturé au cours du Concile[645]. C'est l'enjeu du second déplacement que nous abordons ci-après.

8.1.3.2 DES RENVERSEMENTS DE PERSPECTIVE

La seconde forme de déplacement consiste en un certain nombre de renversements de perspective opérés par Vatican II. Jean Rigal, commentant l'ecclésiologie conciliaire développée dans *Lumen gentium*, parlait d'un « renversement de perspectives[646] ». Nous en avons fait cas dans notre présentation de l'état des clercs en prenant soin de noter le significatif ordonnancement des chapitres III (clercs), IV (laïques) et V (religieux) de la Constitution sur l'Église, parties qui furent sciemment précédées du chapitre II consacré au thème du « Peuple de Dieu ». À une perspective antérieure, qui mettait l'emphase sur la composante hiérarchique ou cléricale de l'Église, est substituée une perspective nouvelle où l'accent est d'abord mis sur l'unité organique du Peuple de Dieu, tandis que la diversité des fonctions et des états est considérée dans une perspective seconde (*cf. LG* 11c, 30). En ce sens, écrit Rigal, « [l]unité précède la distinction[647] ». C'est un premier type de renversement, et donc aussi de déplacement, opéré par le Concile. Il va s'en suivre un autre.

---

645 Sandra MAZZOLINI, « Capitolo V. Vocazione universale alla santità nella Chiesa », dans Serena NOCETI et Roberto REPOLE (dir.), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, vol. 2, *Lumen gentium*, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna (EDB), 2015, p. 355 : « La variazione del titolo non è una questione puramente formale ; infatti, essa evoca differenti contenuti specifici e una diversa visione di Chiesa maturata in sede conciliare ». Sur l'historique du chapitre V de *LG*, on verra également les explications de Michel LABOURDETTE, « La sainteté, vocation de tous les membres de l'Église »…, p. 1106-1108. Tandis que sur le chapitre VI de la même Constitution, nous renvoyons à Sandra MAZZOLINI « Capitolo VI. I religiosi »…, p. 377-396.

646 Jean RIGAL, *Découvrir les ministères*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001, p. 110.

647 « Le fait que le chapitre sur le Peuple de Dieu précède celui sur la constitution hiérarchique de l'Église et celui sur les clercs et la vie religieuse signifie, que la communauté ecclésiale et la vocation commune des baptisés sont prioritaires par rapport à toute diversité de ministères et de vocations dans l'Église. La réalité première du Peuple de Dieu ne réside donc pas dans la différence des fonctions et des services mais dans le "nous ecclésial" constitué par l'ensemble des fidèles. Les ministres ne surplombent pas cet ensemble. L'unité précède la distinction » (Jean RIGAL, *Découvrir les ministères*…, p. 110-111). Ces propos font écho à ceux de Mgr Elchinger, évêque coadjuteur de Strasbourg et Père du Concile, qui disait : « Hier la théologie affirmait la valeur de la hiérarchie ; aujourd'hui elle découvre le peuple de Dieu. Hier elle mettait en avant ce qui sépare ; aujourd'hui ce qui unit. […] (Doc. Cath. 1963, col. 38) »

En effet, reprend Rigal, « [c]'est au cœur de cette dynamique que s'inscrit l'appel universel à la sainteté (LG, c. V) [648] ». Le choix de faire précéder le chapitre VI sur les religieux par le chapitre V sur la vocation universelle à la sainteté n'est nullement fortuit – même si ce ne fut pas prévu dans le plan initial[649] – et relève du même genre de renversement de perspective que celui que nous venons tout juste d'évoquer. Ce rapport de force entre l'universalité de l'appel à la sainteté et la spécificité de l'état religieux sur ce plan est au cœur des débats conciliaires entourant la rédaction du chapitre sur les religieux. Celle-ci, rapporte Routhier, fut laborieuse. Il fallut, en cours de rédaction, reconsidérer la version antérieure du chapitre V du *De Ecclesia (De statibus perfectionis evangelicae adquirendae*) de manière à y insérer un texte mettant en valeur la vocation universelle à la sainteté à travers les diverses formes de vie chrétienne. De la sorte, on sortirait de la perspective d'une spiritualité stratifiée présentant les religieux comme parfaits et situés à un niveau supérieur, et où les laïques et les prêtres diocésains sont placés à un niveau inférieur. Le théologien note, au passage, que les discussions entourant ce thème, et la volonté chez certains que soit résolument adoptée une nouvelle perspective, ne furent pas sans engendrer de tensions[650]. Qu'importe, en finale, un renversement de perspective eut lieu. À une vision antérieure où dominait la figure du religieux, ou encore celle du clerc, établie dans un état de perfection, est substituée une vision où la primauté est accordée à la vocation commune ou universelle à la sainteté valant pour tous les fidèles : « loin d'être le monopole des anciens moines et de leurs continuateurs, écrit Philips, c'est là l'idéal commun, quoique

---

(propos cités dans Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican…,* t. I, p. 17-18, ainsi que dans Gilles ROUTHIER, *Vatican II. Herméneutique et réception*…, p. 146).

[648] Jean RIGAL, *Découvrir les ministères*…, p. 111.

[649] Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 63.

[650] « La redazione del capitolo sui religiosi fu molto più laboriosa. Dal novembre del 1962, ci furono molto richieste di aprire il vecchio capitolo V del *De Ecclesia (De statibus perfectionis evangelicae adquirendae*) con un testo che mettesse in risalto la vocazione universale alla santità attraverso le varie forme di vita christiana. In questo modo si sarebbe usciti dalla prospettiva di una spiritualità stratificata con la presentazione dei religiosi come perfetti e situati a un livelle superiore, e con i laici e i presbiteri diocesani collocati a un livello inferiore. […] Benché migliorato, il testo non doddisfaceva coloro che voleva che si adotasse più decisamente una nuova prospettiva. […] Per mancanza di tempo e, forse, anche per l'eccessivo protrarsi di un lavoro segnato da tensioni, i membri della Commissione dottrinale decisero di affidare la soluzione di tali questioni a una sottocommissione mista composta da tre membri e due esperti della Commissione dottrinale e da membri ed esperti della Commissione per i religiosi » (Gilles ROUTHIER, « Introduzione alla costituzione dogmatica *Lumen gentium* », dans Serena NOCETI et Roberto REPOLE (dir.), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, vol. 2, *Lumen gentium*, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna (EDB), 2015, p. 35).

sous forme quelque peu différente, de tous les chrétiens sans exception[651] ». Il y a, là-dessus, consensus[652]. Les textes conciliaires ne peuvent être plus clairs – nous prêterons attention, dans les passages suivants, à l'usage qui est fait de la notion de « perfection » : « […] tous ceux qui croient au Christ [*christifideles omnes*], quels que soient leur condition et leur état [de vie] [*conditionis ac status*], sont appelés par Dieu [*a Domino vocantur*], chacun dans sa route [*sua quisque via*], à une sainteté dont la perfection est celle même du Père [*ad perfectionem sanctitatis qua Pater ipse perfectus est*] » (*LG* 11c) ; « Il n'y a donc qu'un peuple de Dieu […]. Commune est la dignité des membres […] ; commune la vocation à la perfection [*communis ad perfectionem vocatio*] ; il n'y a qu'un salut, une espérance, une charité indivisible. Il n'y a donc, dans le Christ et dans l'Église, aucune inégalité [*inaequalitas*] qui viendrait de la race ou de la nation, de la condition sociale ou du sexe […] "[…] vous n'êtes tous qu'un dans le Christ" (Ga 3 ; 28 grec ; *cf.* Col 3, 11) » (*LG* 32b) ; « Si donc, dans l'Église, tous ne marchent pas par le même chemin, tous, cependant, sont appelés à la sainteté [*omnes tamen ad sanctitatem vocantur*] et ont reçu une foi qui les rend égaux [*coaequalem*] dans la justice du Christ (*cf.* 2 P 1, 1). […] quant à la dignité et à l'activité commune à tous les fidèles dans l'édification du Corps du Christ, il règne entre tous une véritable égalité [*aequalitas*] » (*LG* 32c) ; « Cette sainteté de l'Église se manifeste en permanence […] ; sous toutes sortes de formes elle s'exprime en chacun de ceux qui tendent à la charité parfaite [*in suo vitae ordine ad perfectionem caritatis*] en édifiant les autres » (*LG* 39) ; « […] l'appel à la plénitude de la vie chrétienne [*vitae christianae plenitudinem*] et à la perfection de la charité [*caritatis perfectionem*] s'adresse à tous ceux qui croient au Christ [*omnes christifideles*], quel que soit leur état ou leur forme de vie [*cuiuscumque status vel ordinis*][653] » (*LG* 40b) ; « Tous les fidèles du Christ [*Omnes*

---

651 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 63.

652 C'est ce qu'indique clairement Gérard Huyghe : « Que tous les chrétiens soient appelés à la perfection, c'est une conviction qui a été exprimée unanimement au Concile par tous les Pères qui sont intervenus à propos du schéma *De Ecclesia* et du chapitre *De Vocatione ad sanctitatem in Ecclesia* » (Gérard HUYGHE, « Comment définir les religieux ? »…, p. 19). Gérard Philips va dans la même ligne : « […] pendant toute la durée du Concile, ni dans les commissions, ni au cours des sessions publiques, personne ne s'est jamais, à notre connaissance, attaqué à ce principe » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 70).

653 *LG* 40b, note 4 : « *Cf.* Pie XI, Encycl. *Rerum omnium*, 26 janvier 1923 : AAS 15 (1923), p. 50 et 59-60. – *Id*. encycl. *Casti Connubii*, 31 décembre 1930 : AAS 22 (1930), p. 548. – Pie XII, Const. apost. *Provida Mater*, 2 février 1947 : AAS 39 (1947), p. 117. – Alloc. *Annus sacer*, 8 décembre 1950 : AAS 43 (1951), p. 27-28. – Alloc. *Nel darvi*, 1er juillet 1956 : AAS 48 (1956), p. 574 ».

[….] *christifideles*] sont donc invités et obligés à poursuivre la sainteté et la perfection de leur état [*ad sanctitatem et proprii status perfectionem prosequendam*] » (*LG* 42e).

Il en découle que l'appel particulier des religieux à la perfection de la charité apparaît dans une perspective seconde, ce qui se trouve structurellement reflété par l'insertion, au sein du corpus conciliaire, du chapitre V de *Lumen gentium*, permettant de « définir la place du religieux à l'intérieur de la communauté chrétienne » grâce à un « large exposé préalable sur l'appel universel de tous les fidèles à une vie spirituelle et plénière », ce qui, en définitive, « parut indispensable » aux yeux des Pères du Concile[654]. C'est le second renversement de perspective opéré par le Concile.

Un dernier renversement de perspective s'ajoute aux deux précédents. Il a trait à la lecture faite par Vatican II de la tradition qui lui est antérieure. Dans cette lecture, le Concile prête une oreille attentive à certaines des voix minoritaires, parfois dissonantes en leur époque, mais qui, par-delà le temps, anticipaient les vues adoptées par le Concile. Nous pourrions parler à propos de ces voix minoritaires d'une dissonance prophétique. Ces voix, qui appartiennent intégralement au filament de la tradition, sont donc mises en valeur par le Concile qui s'en fait le porte-voix. L'enseignement de François de Sales, par exemple, fut l'une des sources inspiratrices de l'enseignement conciliaire. La note infrapaginale (4) qui se rattache à *LG* 40b, et où se trouve affirmé que la sainteté est un appel pour les fidèles de tous les états, illustre bien ce fait. Il y est fait référence, bien qu'indirectement, au saint genevois par le biais des écrits de Pie XI (*Rerum omnium*, *Casti connubii*) et, dans la même foulée, à ceux de Pie XII (*Provida Mater*, *Annus sacer*, *Nel darvi*). S'en référant à l'enseignement de François de Sales, Michel Labourdette n'hésite pas à le corréler avec « [l]'enseignement que le Concile Vatican II a voulu proclamer explicitement dans le chapitre V de la Constitution dogmatique *Lumen gentium* […][655] ».

---

654 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 63. *Cf.* Sandra MAZZOLINI, « Capitolo V. Vocazione universale alla santità nella Chiesa »…, p. 356 ; Sandra MAZZOLINI « Capitolo VI. I religiosi »…, p. 378.

655 Michel LABOURDETTE, « La sainteté, vocation de tous les membres de l'Église »…, p. 71. *Cf.* Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 76-77.

En somme, sans entièrement écarter la tonalité dominante d'hier, qui affirmait la préséance quasi-abolue de l'état religieux et clérical sur les autres états dans l'Église, le Concile effectue néanmoins un renversement de perspective en mettant à l'avant-scène certains des discours minoritaires d'antan, lesquels font désormais figure de ténor. Ce dernier renversement, qui, en fait, précède et détermine les deux autres, montre que les conversions du regard ne sont possibles que grâce à un travail théologique de fond. C'est à un tel travail que se sont attelés les acteurs conciliaires bénéficiant, en cela, des travaux exégétiques, historiques et théologiques qui avaient déjà cours avant la tenue du Concile. C'est le dernier aspect que nous allons considérer.

8.1.3.3 DES RÉÉQUILIBRAGES THÉOLOGIQUES

Le dernier des déplacements opérés par le Concile a trait à un certain nombre de rééquilibrages théologiques. Non sans raison, Giancarlo Rocca note que les changements de mentalité qui caractérisent la culture moderne affectent la manière dont les fidèles considèrent, et surtout remettent en cause, le système de classement hiérarchisé des états ayant eu cours dans l'Église durant des siècles. Ils y sont réfractaires, souligne-t-il, trouvant que de telles distinctions sont abstraites et détachées des conditions réelles de l'existence humaine[656]. Dans ce contexte, sur le plan ecclésial, une nouvelle sensibilité voit le jour, laquelle questionne et tend à modifier une conception inégalitaire (*disuguaglianza*) des rapports entre les fidèles au sein de l'Église. C'est ainsi, affirment les Lesage et Rocca, que Vatican II, au contraire, insistera sur la commune égalité (*uguaglianza*) entre les fidèles sur la base du baptême (*cf. LG* 32b et c)[657].

---

656 « La cultura moderna mette in questione questi sistemi, sia riesaminando i testi del NT, si (e forse più profondamente) per una ripugnanza ad accettare siffatte distinzioni, ritenute astratte e del tutto slegate dai condizionamenti umani » (Giancarlo ROCCA, « Perfezione »…, col. 1477).

657 Les auteurs se réfèrent aux études de Juan FORNÉS, *La noción de « status » en derecho canónico*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, S. A., 1975, p. 322 et « El concepto de estado de perfección: consideraciones criticas », *Ius canonicum* [Universidad de Navarra], vol. XXIII, nº 46, 1983, p. 681-711. Sur la base de ces écrits, ils affirment que « [i]l concepto di stato di perfezione porterebbbe avanti une stato di disuguaglianza tra i fideli, come se esistesse uno stato di vita specializzato nella perfezione, errore cui avrebbe rimediato il concilio Vaticano II, insistendo sulla comune uguaglianza data del battesimo » (Germain LESAGE et Giancarlo ROCCA, « Stato di perfezione »…, col. 211).

Cela dit, ni la nouvelle mentalité caractérisant la culture contemporaine, ni la nouvelle sensibilité traversant l'Église, pas plus que les transformations langagières et les renversements de perspectives opérés par Vatican II, ne peuvent être adéquatement compris sans que nous prenions en compte un certain nombre de déplacements théologiques qui sont à la base ou à la source des réformes conciliaires. Comme l'indique Sandra Mazzolini, l'inversion des perspectives conciliaires au regard de la vocation universelle à la sainteté et de l'appel particulier des religieux à la perfection de la charité, touche, au-delà de ce recadrage, à la nature même de la vie religieuse. Vatican II, écrit-elle, transforme radicalement la perspective dans laquelle on considérait jusqu'alors cette nature, laquelle ne se décline ou ne se définit plus suivant les principes directeurs préconciliaires[658].

Si l'intention conciliaire est manifestement réformatrice, celle-ci doit être comprise au sens où nous en avons parlé plus haut, celle d'un renouvellement dans la continuité. C'est la raison pour laquelle nous choisissons de parler de certains déplacements théologiques en termes de « rééquilibrages ». L'*excursus* effectué dans la tradition antérieure au Concile a montré qu'à certaines époques, et pour des motifs parfois compréhensibles, le rapport des religieux aux autres membres de l'Église a fait l'objet de polarisations extrêmes, d'où des déséquilibres qui, en contexte contemporain, deviennent de moins en moins soutenables. Si, à l'occasion, l'enseignement du Concile laisse clairement tomber certains pans de l'enseignement séculaire sur l'état religieux, comme en témoigne l'abandon de l'appellation *status perfectionis*, la réponse de Vatican II à certains déséquilibres discursifs ne consiste cependant pas à instaurer des déséquilibres inverses. En général, la nouveauté relative de l'enseignement conciliaire se mesure en termes de restauration d'équilibres anciens, ou perdus, et donc de nuances. On cherche, le plus souvent, une voie médiane entre des positions antagonistes au sein desquelles seront recherchés et préservés les éléments les plus conformes à la vérité évangélique.

En quoi consistent ces rééquilibrages théologiques ? Ceux-ci portent, en dernière analyse, sur les quatre principaux facteurs qui ont favorisé l'éclosion de la tonalité dominante

---

658 « Il Vaticano II cambia radicalmente prospettiva circa la natura della vita religiosa, declinata non più secondo il principio-guido della teologia preconciliaire in materia […] » (Sandra MAZZOLINI « Capitolo VI. I religiosi »…, p. 380). L'auteur insiste, par la suite, sur le paradigme de la renonciation et de l'ascèse mortificatrice, thèmes sur lesquels nous reviendrons un peu plus loin.

décrite plus haut. Afin de comprendre le processus qui a permis l'émergence d'un discours renouvelé sur la sainteté des religieux et, par ricochet, sur celui de l'ensemble des fidèles, il faut tenter de percevoir, premièrement, comment le Concile a relu les données scripturaires relatives aux « conseils évangéliques » donnant lieu à la théorie des « deux voies » pour la vie chrétienne (A). Deuxièmement, il faut voir comment Vatican II réévalue la précellence du célibat comparativement au mariage (B). Troisièmement, il faut mettre en relief la distanciation opérée par le Concile face à une vision relativement pessimiste du monde (C). Enfin, il faut voir comment fut reconsidérée la vie chrétienne, et à l'intérieur de celle-ci la vie religieuse, comme voie ascétique et pénitentielle en vue de l'obtention du salut (D).

A) Les conseils évangéliques et la théorie des « deux voies » pour la vie chrétienne

La première forme de déplacement ou de rééquilibrage théologique a trait à une certaine lecture interprétative du donné scripturaire. Cette lecture touche plus spécifiquement à ce que Tillard appelle la « doctrine des conseils évangéliques[659] » et, dans cette veine, à la théorie des « deux voies » que la tradition y a rattachée. En effet, s'il apparaît clair, en cours de processus conciliaire, que l'on ne peut plus garder l'expression « état de perfection » pour qualifier l'état religieux, il faut également interroger, écrit Tillard, « une certaine théologie des "conseils évangéliques" » qui s'y trouve liée et qui est, elle aussi, « sujette à caution »[660].

L'enseignement de Vatican II relatif aux conseils évangéliques et, sur cette base, sur l'état religieux, comporte cinq principaux éléments. Nous les nommons en rafale et les reprenons ensuite : le Concile reconnaît, en premier lieu, l'existence d'une multiplicité de « conseils » contenus dans les textes du Nouveau Testament (a) ; en second lieu, le Concile affirme que, parmi les « conseils » de l'Évangile, il en existe trois qui possèdent une valeur cardinale : les « conseils » de chasteté, de pauvreté et d'obéissance (b) ; en troisième lieu, le Concile est confronté et invité à prendre en considération un certain nombre de questionnements d'ordre exégético-théologique qui, sans trouver leur résolution dans les textes conciliaires,

---

659 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde…*, 1975, p. 119 et 123.

660 Jean-Marie Roger TILLARD, « Les grandes lois de la rénovation… », p. 80.

n'en influencent pas moins leurs contenus et orientations (c) ; en quatrième lieu, nous observons, en dépit des tensions inhérentes aux textes et à leur interprétation, un élargissement de la compréhension reçue des « conseils évangéliques », dans la ligne de la vocation universelle à la sainteté, de façon à y inclure, chacun à leur manière, l'ensemble des fidèles dans l'Église (d) ; en dernier lieu, par voie de conséquence, Vatican II renonce à la radicale distinction hiérarchique entre « deux voies » pour la vie chrétienne : celle des « conseils », réservée aux seuls religieux, et de manière analogue aux clercs, et celle des « préceptes », chemin commun destiné aux autres fidèles (e).

a- Une multiplicité de « conseils »

En premier lieu, le Concile reconnaît l'existence d'une multiplicité de conseils contenus dans les textes du Nouveau Testament. « La sainteté de l'Église, lit-on dans *LG* 42c, est entretenue spécialement par les conseils, sous des formes multiples [*multiplicibus consiliis*], que le Seigneur, dans l'Évangile, a proposés à l'observation de ses disciples[661] ». En cela, Vatican II reprend ce que d'autres ont déjà affirmé avant lui, Thomas d'Aquin notamment[662], et il refuse, de ce fait, à s'en tenir exclusivement à la triade classique établie par les théologiens occidentaux depuis le Moyen Âge[663].

Cela dit, il convient d'ajouter que la conception élargie des « conseils évangéliques » ne fut pas adoptée sans discussions. Gérard Huyghe, par exemple, dans son intervention *in aula*, le 30 octobre 1963, critique, d'une part, le fait que l'on confonde les « conseils évangéliques » et les trois vœux religieux (pauvreté, chasteté, obéissance), pour souligner, d'autre part, qu'« [i]l y a aussi d'autres conseils, par exemple ce qui est dit de la façon de

---

661 *LG* 42c, note 13 : « Sur les conseils en général, *cf.* Origène, *Comm. Rom.* X, 14 : PG 14, 1275 B. – Saint Augustin, *De S. Virginitate*, 15, 15 : PL 40, 403. – Saint Thomas, *Somme théologique* I-II, q.100 a. 2 c (in fine) ; II[a] II[ae] q. 44, a. 4 ad. 3 ». *Cf.* Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II[e] concile du Vatican…,* t. II, p. 105-106 ; [André-Marie CHARUE], *Carnets conciliaires…*, p. 173.

662 Thomas d'Aquin, à la question « Les religieux sont-ils tenus d'observer tous les conseils ? », distingue entre les conseils requis par toute vie religieuse (pauvreté, continence, obéissance) et « d'autres conseils » aptes à devenir des instruments de perfection mais qui n'ont pas à être observés obligatoirement par les religieux (*Somme théologique*, II-II, q. 186, art. 2, sol. 3).

663 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II[e] concile du Vatican…,* t. II, p. 105. *Cf.* Sandra MAZZOLINI, « Capitolo V. Vocazione universale alla santità nella Chiesa »…, p. 355 et 374.

conserver la charité parfaite dans le Sermon dans la montagne[664] ». Dans une optique semblable, Tillard, après avoir avoir noté le caractère équivoque du rapport immédiat, suggéré par le Concile, entre la pratique des « conseils évangéliques » et les origines de la vie religieuse (*cf. PC* 1b), écrit :

> […] il n'est pas exact de prétendre que dès l'origine la vie religieuse se serait structurée autour des trois conseils tels qu'on les entend aujourd'hui. Déjà, critiquant le projet de 1963 [Décret sur la vie religieuse], un Supérieur général notait que les *conseils de l'Évangile* sont plus nombreux que ce que nous appelons conseils évangéliques, et qu'ils s'adressent à tous les fidèles : conseil d'hospitalité, de l'aumône discrète, de la prière incessante, d'une certaine continence charnelle, de la correction fraternelle, de l'usage prudent et détaché des biens du monde, de l'abandon de ses droits propres au profit de la paix et de l'amour, de la stabilité dans sa propre condition. […] La vie religieuse s'est d'abord attachée à l'universalité de ces conseils sans les canaliser en trois lignes de force[665].

Bref, outre les questions qui se profilent en arrière-plan des propos conciliaires, une chose est certaine, de résumer Congar, le Concile ne prétend nullement réduire les « conseils évangéliques » aux trois conseils de pauvreté, chasteté et obéissance[666].

---

664 Gérard HUYGHE, « III. Interventions dans l'aula […] Mgr Gérard Huyghe, évêque d'Arras », dans Jean-Marie Roger TILLARD, et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse. Décret « Perfectae caritatis »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », n° 62, 1968 [troisième éd.], p. 584. *Cf. Acta synodalia*…, II, III, p. 646-649. Dans un texte publié moins d'un an après cette intervention – l'*imprimatur* du volume, par Huyghe lui-même, est daté du 26 août 1964 –, l'évêque reprend son argumentaire : « Mais pourquoi limiter le nombre des conseils aux trois seuls qui correspondent aux trois vœux qui, depuis le Moyen Âge, structurent la vie religieuse : pauvreté, chasteté et obéissance ? Ne risque-t-on pas d'oublier les nombreux conseils que nous trouvons dans l'Évangile ? Le Père de Guibert remarque justement : "En fait, ce ne sont pas les seuls conseils que nous trouvons dans l'Évangile relativement à la pratique des vertus morales : rien que dans le Sermon sur la montagne, nous trouvons de nombreux conseils relatifs à la patience, à l'humilité, à la prière" » (Gérard HUYGHE, « Comment définir les religieux ? »…, p. 22). La citation rapportée est tirée de Joseph DE GUIBERT, *Leçons de théologie spirituelle*, t. I., Toulouse, [éd. de la Revue d'ascétique et de mystique et de l'Apostolat de la prière, coll. « Bibliothèque de la Revue d'Ascétique et de Mystique », 2e série] 1946, p. 172. D'autres auteurs se réfèrent également à De Guibert, comme Ignace IPARRAGUIRRE, « Nature de la sainteté et moyens pour l'obtenir »…, p. 1133, ainsi que André-Ignace MENNESSIER, « Conseils évangéliques »…, col. 1593.

665 Jean-Marie Roger TILLARD, « Les grandes lois de la rénovation… », p. 96.

666 Yves M.-J. CONGAR, « Avertissement », dans Jean-Marie Roger TILLARD et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse*..., p. 17. Congar s'en réfère, pour cela, à la façon très large de parler que nous retrouvons dans *LG* 39 et 42c.

b- Trois conseils majeurs

En second lieu, le Concile affirme que parmi les « conseils » de l'Évangile, il en existe trois qui possèdent une valeur cardinale : les « conseils » de chasteté, de pauvreté et d'obéissance. Sous l'impulsion des scolastiques et, en particulier, de la systématisation réalisée par Thomas d'Aquin[667], les « conseils qu'on a coutume d'appeler évangéliques [*quae evangelica appellari consueverunt*] » (*LG* 39) renvoient d'ordinaire[668] à ces « trois conseils majeurs[669] » ou « conseils évangéliques par excellence[670] » que la tradition a su discerner dans les Écritures[671]. Plus encore, même si l'exclusivité du lien entre les conseils évangéliques et l'état religieux peut être mise en cause, il faut reconnaître que la tradition de l'Église, depuis le Moyen Âge surtout, a fait des « conseils évangéliques » la base sur

---

667 Gérard HUYGHE, « Comment définir les religieux ? »…, p. 22 ; Ignace IPARRAGUIRRE, « Nature de la sainteté et moyens pour l'obtenir »…, p. 1134. *Cf.* André-Ignace MENNESSIER, « Conseils évangéliques »…, col. 1593, 1597-1607.

668 Il est vrai que dans *LG* 39, ou encore au tout début de *LG* 42c, la notion de « conseils évangéliques » est employée de façon générique, c'est-à-dire sans spécifications additionnelles quant à l'objet de ces conseils. On pourrait en dire autant pour l'emploi qui est fait de la même expression dans *PC* 1b. Qu'on ne s'y trompe pas, cependant, le contexte global dans lequel il faut appréhender cette notion en indique également la portée. C'est ce que précise Gérard Philips, à propos de *LG* 39 : « Puisque le texte recourt ici aux termes consacrés par l'usage, il est clair qu'il a en vue les trois conseils classiques : virginité, pauvreté, obéissance » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican…,* t. II, p. 69). Il en est de même chez Tillard, à propos de *PC* 1b : « […] la doctrine courante réduit […], dans ce dernier cas, les conseils à trois : chasteté, pauvreté, obéissance. De l'aveu même de la Commission, le Décret, dans sa structure, se moule sur la signification courante. […] Nul doute, conclut Tillard, que les expressions "profession des conseils évangéliques", "vie selon les conseils" », qui parsèment le texte, « ne soient à prendre dans le sens restrictif » (Jean-Marie Roger TILLARD, « Les grandes lois de la rénovation… », p. 96).

669 Jean BEYER, « La vie consacrée par les conseils évangéliques. Doctrine conciliaire et développements ultérieurs », dans René LATOURELLE (dir.), *Vatican II. Bilan et perspectives vingt-cinq ans après (1962-1987),* Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, coll. « Recherches - Nouvelle série », n^o^ 17, t. 3, 1988, p. 87.

670 Gérard HUYGHE, « Comment définir les religieux ? »…, p. 22. L'expression originale est tirée de Joseph DE GUIBERT, *Leçons de théologie spirituelle*…, p. 172.

671 Cette idée d'un « discernement » opéré par la tradition sur la base des Écritures est mise de l'avant par André-Ignace MENNESSIER, « Conseils évangéliques »…, col. 1594. Cette même idée permet de souligner le fait que l'expression typée « conseils évangéliques » – tout comme celle d'« état de perfection » du reste – ne se trouve pas comme tel dans le *verbatim* du Nouveau Testament. Cette appellation relève d'un usage ecclésial basé sur une lecture interprétative du donné scripturaire. C'est sans doute l'une des raisons pour lesquelles un certain nombre d'auteurs, comme Tillard, usent de guillemets lorsqu'ils emploient l'expression « conseils évangéliques » afin de bien marquer la précaution avec laquelle il convient d'en user. Le Concile lui-même introduit cette nuance en précisant, dans *LG* 39, que les « conseils » en question sont appelés « évangéliques » en raison de la « coutume » qui les a ainsi nommés.

laquelle « repose la structure et l'essence même de l'état religieux[672] ». Il n'est donc pas étonnant que le Concile, s'appuyant sur cette tradition, donne « beaucoup d'importance aux conseils évangéliques[673] » et cherche, sur cette base, à définir les religieux[674].

Cela étant entendu, il importe de voir comment sont présentés les « conseils évangéliques » dans les textes conciliaires, en nous montrant attentifs aux sources scripturaires invoquées par le Concile, à certaines références à la tradition indiquées en notes infrapaginales et, enfin, à l'ordre des conseils que le Concile a choisi d'adopter, lequel n'est pas dépourvu de signification.

Parmi les multiples conseils proposés par Jésus à l'observance de ses disciples, *LG* 42c[675] accorde « une place éminente [*eminet pretiosum*] – la traduction Theobald parle de « première place » et celle de Martin commence par : « En tête de ces conseils » – à ce don précieux de la grâce divine, accordé par le Père à certains [*quibusdam*] – à quelques uns (Martin) – (*cf*. *Mt* 19, 11 ; 1 *Co* 7, 7), de se vouer à Dieu seul [*Deo soli se devoveant*] plus facilement [*facilius*] et d'un cœur sans partage [*indiviso corde*] (*cf*. 1 *Co* 7, 32-34) dans la virginité et le célibat [*in virginitate vel coelibatu*][676] – dans Theobald et Martin nous lisons plutôt « dans la virginité ou le célibat » – ». Le même passage poursuit : « Cette continence parfaite à cause du Royaume des cieux [*perfectae propter regnum coelorum continentia*] – en vue du Royaume de cieux (Martin) ou à cause du Règne de Dieu (Theobald) – a toujours été tenue particulièrement en honneur dans l'Église [*semper in honore praecipuo ab ecclesia habita est*] – a toujours été l'objet de la part de l'Église d'un honneur spécial

---

672 Ignace IPARRAGUIRRE, « Nature de la sainteté et moyens pour l'obtenir »…, p. 1134. *Cf.* André-Ignace MENNESSIER, « Conseils évangéliques »…, col. 1593, 1597-1607.

673 Ignace IPARRAGUIRRE, « Nature de la sainteté et moyens pour l'obtenir »…, p. 1132.

674 Gérard HUYGHE, « Comment définir les religieux ? »…, p. 21.

675 Nous nous basons exceptionnellement, pour ce passage précis, sur la traduction Winling – identique, du reste, à celle d'Alberigo – qui nous apparaît plus conforme au texte latin. Par ailleurs, nous nous permettons de croiser les différentes traductions du texte latin pour immédiatement faire voir les sources potentielles de confusions engendrées par le choix des mots en français. Pour les autres passages, nous reviendrons à la traduction usuelle de Theobald.

676 *LG* 42c, note 14 : « Sur la supériorité de la virginité consacrée [*De preastantia sacrae virginitatis*] (Winling) » – dans Theobald il est question de « l'excellence de la virginité consacrée » et dans Martin il est traité de « l'excellence de la sainte virginité » – « *cf.* Tertullien, *Exhort. Cast*. 10 : PL 2, 925 C. – Saint Cyprien, *Hab. Virg*. 3 et 22 : PL4, 443 B et 461 As. – Saint Athanase (?), *De Virg*. : PG 28, 252s. – Saint Jean Chrysostome, *De Virg*. : PG 48, 533s (Winling) ».

(Theobald) ou l'Église, qui en a toujours eu une très haute idée (Martin) – comme signe et stimulant de la charité et comme une source particulière de fécondité spirituelle dans le monde ». Ensuite, dans *LG* 42d, est nommé le conseil d'obéissance, à l'exemple du Christ qui « "s'anéantit lui-même prenant condition d'esclave […] se faisant obéissant [*oboediens*] jusqu'à la mort" (*Ph* 2, 7-8) », conseil qui implique, pour les fidèles concernés – le Concile parle, ici, de « beaucoup d'hommes et de femmes [*plures* (…) *viros ac mulieres*] (Winling) » –, le renoncement « à leur propre volonté, pour se soumettre à cause de Dieu [*propter Deum*] à une créature humaine [*homini*] – à un homme (Winling) – », allant ainsi, « en matière de perfection [*in re perfectionis*], […] au-delà de ce qu'exige le précepte [*ultra mensuram praecepti*] – au-delà de la mesure du précepte (Winling) –, afin de se conformer plus pleinement au Christ obéissant [*oboedienti*][677] ». Et enfin, également dans *LG* 42d, nous retrouvons le conseil de pauvreté, à l'image du Christ « se faisant pour nous "pauvre [*egenus*], de riche qu'il était" (2 *Co* 8, 9) », conduisant les hommes et les femmes précédemment mentionnés à assumer « dans la liberté des fils de Dieu, la pauvreté [*paupertatem*] » (*LG* 42d).

L'ordre traditionnel, pauvreté, célibat/continence/chasteté/virginité et obéissance, que nous retrouvions, par exemple, chez Thomas d'Aquin[678], est ici modifié, d'affirmer Beyer, pour des raisons exégétiques : « Certains exégètes estimaient le célibat consacré explicitement conseillé par le Seigneur ; les autres conseils ne l'étaient pas. La pauvreté conseillée au jeune homme riche s'adresserait à tous les chrétiens[679] ». Ces motifs exégétiques sont également invoqués par Philips qui affirme, à propos du premier des conseils, que « [s]i la Constitution accorde la priorité à la *virginité*, c'est que l'Écriture est formelle à l'égard de

---

677 *LG* 42d, note 15 : « Sur la pauvreté spirituelle [*De spirituali paupertate*], *cf. Mt* 5, 3 et 19, 21 ; *Mc* 10, 21 ; *Lc* 18, 22 ; sur l'obéissance l'exemple du Christ est donné en *Jn* 4, 34 et 6, 38 ; *Ph* 2, 8-10 ; *He* 10,5-7. Les Pères et les fondateurs d'ordres en parlent très souvent ».

678 Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, I-II, q. 108, art. 4 et II-II, q. 186, art. 3 (pauvreté), art. 4 (continence) et art. 5 (obéissance). Cet ordre traditionnel n'est cependant pas observé de manière constante, comme en témoigne le canon 487 du *CIC*/1917 où l'état religieux est défini comme « un mode de vie en commun stable, par lequel les fidèles, en plus des préceptes communs [*praeter communia praecepta*], s'imposent l'obligation de pratiquer les conseils évangéliques au moyen des trois vœux d'obéissance [*obedientiae*], de chasteté [*castitatis*] et de pauvreté [*paupertatis*] » (traduction française tirée du site internet http://catho.org/9.php?d=bop#cc [consulté le 3 janvier 2019]).

679 Jean BEYER, « La vie consacrée par les conseils évangéliques… », p. 87.

celle-ci, dans le passage sur la continence en vue du Royaume des Cieux[680] ». Cet ordonnancement, loin d'être aléatoire ou arbitraire, procède donc, au contraire, d'une option conciliaire accordant une place prééminente au célibat religieusement motivé[681].

Dans le reste du corpus conciliaire, spécifiquement à propos des religieux cette fois, l'ordre des conseils établi dans *LG* 42 connaît de légères variantes regardant, plus précisément, l'ordre des conseils d'obéissance et de pauvreté. Dans *LG* 43a, il est traité des « conseils évangéliques de chasteté vouée à Dieu, de pauvreté et d'obéissance [*Consilia evangelica castitatis Deo dicatae, paupertatis et oboedientiae*] ». Ce même ordre est suivi dans *PC* 1c, où il question de la suite du « Christ chaste et pauvre [*virgo et pauper*] – vierge et pauvre (Winling) – (*cf. Mt* 8, 20 ; *Lc* 9, 58), qui par son obéissance [*obodientiam*] jusqu'à la mort de la croix (*cf. Ph* 2, 8) a racheté les hommes et les a sanctifiés », ainsi que dans *PC* 25 où le Concile affirme, à propos des religieux, qu'il « tient en grande estime leur genre de vie chaste, pauvre et obéissant [*virginalis, pauperis et oboedientis*], dont le Christ seigneur lui-même est le modèle ». Enfin, ce même ordonnancement est présent dans les trois chapitres du Décret sur les religieux qui traitent successivement de la « chasteté "pour le royaume des cieux" [*Castitas "propter regnu caelorum"*] (*Mt* 19, 12) », conseil qui « libère singulièrement le cœur de l'homme (*cf.* 1 *Co* 7, 32-35) » (*PC* 12a) – dans ce numéro sont aussi employés d'autres termes renvoyant, quoique de manière indistincte, à une même réalité : « continence parfaite [*continentiam perfectam* / *continentiae perfectae*] » (*PC* 12b et c), « chasteté [*castitatem* / *castitatae*] » (*PC* 12b et c) et « célibat consacré à Dieu [*coelibatum Deo dicatum*] » (*PC* 12c) –, de la « pauvreté volontaire en vue de suivre le

---

680 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. p. 106. Sur ce même thème, nous verrons également le commentaire de Sandra MAZZOLINI « Capitolo VI. I religiosi »…, p. 383, note 20.

681 Pie-Raymond Régamey, quant à lui, ajoute, aux motifs exégétiques, ceux de la Tradition et de l'Église : « Pourquoi l'ordre chasteté-pauvreté-obéissance, substitué par le Concile à celui qui prévalait auparavant : pauvreté-chasteté-obéissance ? […] L'ordre adopté par le Concile est plus hautement et profondément traditionnel, car en mettant en premier la chasteté, il privilégie, comme il convient, le Mystère de l'Alliance Éternelle, la première des réalités bibliques, dont la virginité vouée est l'expression par excellence. On peut ajouter qu'historiquement, la vie religieuse apparaît dans les "vierges", que pour l'antiquité la virginité est "la notion-clef de toute l'ascèse chrétienne" [note 2 : L. Bouyer, *Spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Aubier, p. 429] et que c'est surtout par la chasteté que le cœur est "sans partage" (*Lum. Gent.* 42, 3 ; 46, 2) » (Pie-Raymond RÉGAMEY, *Paul VI donne aux religieux leur charte. Exhoration présentée et commentée par P.-R. Régamey, o.p.*, Paris, Cerf, coll. « Problèmes de vie religieuse », n° 34, 1971, p. 79-80).

Christ [*Paupertas voluntaria propter Christi*] » par laquelle « on devient participant de la pauvreté du Christ [*participatur paupertas Christi*] qui s'est fait pauvre à cause de nous, alors qu'il était riche, afin de nous enrichir par son dépouillement (*cf.* 2 *Co* 8, 9 ; *Mt* 8, 20) » (*PC* 13a), et enfin de l'obéissance « à l'exemple de Jésus Christ qui est venu pour faire la volonté du Père (*cf. Jn* 4, 34 ; 5, 30 ; *He* 10, 7, *Ps* 39, 9) » (*PC* 14a). Cette dernière séquence sera également celle adoptée par le *Code de droit canonique* subséquent au Concile[682].

c- Des interrogations exégético-théologiques

En troisième lieu, l'enseignement conciliaire relatif aux conseils évangéliques et, dans cette veine, sur l'état religieux, s'il apparaît globalement conforme à celui qui a été prodigué par le Magistère de l'Église durant des siècles, fait néanmoins face à des questionnements d'ordre exégético-théologique que les acteurs du Concile ne peuvent pas ignorer. Ils devront, d'une manière ou d'une autre, en tenir compte.

En effet, certains points de vue critiques, issus des rangs mêmes des Pères conciliaires ou provenant de leurs collaborateurs immédiats, reflètent les avancées de l'exégèse contemporaine, c'est-à-dire celle qui s'est développée avant et au moment même du Concile, ainsi que certaines percées théologiques qui tendent à s'imposer parmi les spécialistes compétents dans les domaines concernés[683]. Les deux éléments précédents, tout en arborant un caractère classique, laissaient déjà poindre la nature de ces questionnements. Nous devons nous y attarder brièvement, non pour montrer comment le Concile leur a apporté une réponse claire et définitive – ce qu'il ne fera d'ailleurs pas –, mais plutôt pour comprendre l'arrière-plan de certains rééquilibrages théologiques et également pour saisir d'où proviennent un certain nombre de tensions, déjà présentes dans la tradition antérieure à Vatican II, et qui vont connaître une perdurance au Concile et même au-delà.

---

682 *Cf. CIC*/1983, can. 573. 598, 599, 600 et 601.

683 C'est l'un des traits relevés par Claude Troisfontaines dans l'introduction des carnets Charue : « Il [Charue] retrouve […] l'atmosphère des discussions exégétiques et théologiques de sa jeunesse mais, en même temps, il découvre la possibilité de résoudre une série de questions restées en souffrance dans l'Église depuis des années, tant sur le plan doctrinal que sur le plan pastoral » (Claude TROISFONTAINES, « Introduction », dans [André-Marie CHARUE], *Carnets conciliaires*…, p. 6).

L'analyse du dossier conciliaire laisse transparaître trois grandes questions litigieuses. La première regarde la distinction claire, sur la base des Écritures, entre ce qui est de l'ordre du « précepte » et ce qui relève à proprement parler du « conseil » (i). La seconde question a trait aux sources scripturaires des trois « conseils évangéliques » majeurs ainsi qu'à leur identification expresse ou formelle aux trois vœux religieux (ii). La dernière question regarde les liens spécifiques, longtemps considérés exclusifs, entre certains passages de l'Écriture, dont ceux qui se rapportent aux « conseils évangéliques », et l'état religieux (iii). Nous verrons, pour terminer, comment le Concile prend en compte ces questionnements et comment il se situe globalement à leur égard (iv).

Il n'est sans doute pas inutile de dire, comme le fait d'entrée de jeu Gérard Philips, en introduction à son commentaire de *LG* 42b, intitulé « sainteté et conseils évangéliques », que le terrain que nous abordons maintenant est « semé de difficultés et de controverses, mais d'importance vitale pour tout chrétien[684] ». Tillard, dans la même ligne, affirme que « [l]e problème de la doctrine des conseils est un de ceux qui aujourd'hui inquiètent le plus les théologiens de la vie religieuse[685] ». Les questions exégétiques jouent, sur ce plan, un rôle crucial. À ce sujet, Tillard écrit encore :

> Il nous paraît nécessaire d'affirmer que la doctrine des "conseils évangéliques" et, par conséquent, la position traditionnelle qui s'appuie sur elle pour déceler le fondement biblique de la vie religieuse, comme, en sens inverse, la position protestante qui refusant d'y voir une doctrine évangélique refuse du fait même la validité de la vocation religieuse, ne sont pas aussi apaisantes qu'on semble le penser en plusieurs milieux. La question n'est pas claire. Il faut donc réinterroger le donné biblique, à la lumière des acquisitions de l'exégèse contemporaine[686].

---

684 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 105.

685 Jean-Marie Roger TILLARD, « Les grandes lois de la rénovation… », p. 97. L'auteur renvoie, entre autres, à l'étude « brève, peut-être trop schématique, mais fort suggestive » de E. RANWEZ, « Trois conseils évangéliques ? », *Concilium*, n° 9, 1965, p. 63-71.

686 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 134. On verra également : Jean-Marie Roger TILLARD, « Consigli evangelici », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline, vol. II, 1975, col. 1630-1685. La section IV de cet article, sur la doctrine traditionnelle des « conseils évangéliques » et le donné évangélique (col 1670-1685), a été publié, en français, dans Jean-Marie Roger TILLARD et Stefano DE FIORES, « Conseils évangéliques », dans Stefano DE FIORES et Tullo GOFFI (dir.), *Dictionnaire de la vie spirituelle,* Paris, Cerf, 1983, p. 162-176 : « I – Les conseils évangéliques et le donné biblique », p. 162-170 (J.-M. R. TILLARD).

C'est précisément l'angle sous lequel nous abordons la présente problématique et les questions qui y sont liées.

i. La claire distinction, sur la base des Écritures, entre « préceptes » et « conseils » évangéliques

La première question litigieuse porte sur la claire distinction entre ce qui, dans l'Écriture, est de l'ordre du « précepte » et ce qui relève à proprement parler du « conseil ». La distinction classique entre ces deux réalités a été énoncée par Thomas d'Aquin auquel se réfère Gérard Huyghe dans l'extrait suivant qui, un an plus tôt, a fait l'objet d'une allocution au Concile :

> [Q]u'est-ce qu'un conseil évangélique ? Est-ce que la charité n'est pas le sommet de la perfection ? Peut-il y avoir un au-delà de la charité ? En réalité les conseils sont subordonnés à la charité théologale : « La perfection, écrit saint Thomas, consiste essentiellement dans les préceptes ; secondairement, elle implique les conseils, mais par manière d'instruments et de moyens. Tous les conseils comme tous les préceptes sont ordonnés à la charité » (saint Thomas, IIa, IIae, q. 184, a. 3). Il faut éviter, souligne Huyghe, de confondre préceptes et conseils : les préceptes sont imposés par la volonté de Dieu à laquelle nous sommes tenus d'obéir, tandis que les conseils nous sont simplement proposés par le Christ, nous invitant « comme un ami » car ils aident à la perfection de la charité. Le Seigneur, en effet, a voulu conduire ses disciples non pas tant en multipliant les préceptes qui sont très peu nombreux, remarquent saint Augustin et saint Thomas, qu'en proposant des conseils à leur prudence surnaturelle. C'est une telle pédagogie qui convient à la liberté des fils de Dieu[687].

Or, si le Concile reprend à son compte la distinction thomassienne[688] et s'il est admis, comme nous l'avons vu dans *LG* 42d, au sujet du conseil d'obéissance, qu'il existe des cas

---

687 Gérard HUYGHE, « Comment définir les religieux ? »…, p. 21. Ces propos font écho à ceux qu'il adressa à l'assemblée conciliaire lors de la discussion sur le chapitre IV du schéma sur l'Église, le 30 octobre 1963. *Cf.* Gérard HUYGHE, « III. Interventions dans l'aula […] Mgr Gérard Huyghe, évêque d'Arras »…, p. 583-585 ; *Acta synodalia*…, II, III, p. 646-649).

688 *Cf. LG* 40a, note 2, renvoyant à la « *Somme théologique* II^a II^{ae}, q. 184, a. 3 » ; *LG* 42 c, note 13, référant à la « *Somme théologique* I-II, q. 100 a. 2 c (in fine) et II^a II^{ae} q. 44, a. 4 ad. 3 » ; *LG* 44b, renvoyant à la « *Somme théologique* II^a II^{ae}, q. 184, a. 3 ». À propos de la q. 100, a. 2, Pierre Grelot précise que « [l]a distinction des préceptes et des conseils ne doit pas être entendue ici en fonction des "états de vie". Elle correspond, poursuit-il, à la distinction entre les actes dont tous les détails sont déterminés par une loi précise, et ceux dont la direction générale est formellement indiquée, mais dont il faut préciser les applications par un jugement pratique qui dépend des circonstances. Il s'agit là d'une "morale de sagesse

où des fidèles, hommes et femmes en grand nombre, vont « au-delà de ce qu'exige le précepte », ce qui est aussi qualifié d'œuvres surérogatoires[689], deux difficultés sont néanmoins soulevées.

La première, qui est de l'ordre d'un constat, concerne la claire distinction entre ces deux réalités : « Pour certaines des normes de conduite édictées par Jésus à l'intention de ses disciples, écrit Philips, il est très difficile de décider si elles relèvent de la catégorie des commandements ou simplement de celle des exhortations. Saint Paul semble faire allusion à cette différence lorsqu'il présente le choix du célibat non comme un précepte du Seigneur, mais comme l'avis (Vulgate : *consilium*) d'un homme sage et expérimenté[690] ». Cette référence à l'enseignement paulinien, contenu dans 1 *Co* 7, fait partie des référents scripturaires les plus sûrs et traditionnels pour définir ce qu'est un « conseil » au sens strict ou technique du terme. Et pourtant, comme en rend compte Tillard, nommant au passage plusieurs des acteurs les plus reconnus du Concile (Rahner, Huyghe, Daniélou, Schillebeeckx, etc.), il existe des divergences de vues à ce propos. Sur la base des développements exégétiques contemporains à Vatican II, le dominicain étudie attentivement la question. Sans reprendre en détail son analyse, nous pouvons néanmoins

---

pratique" qui va plus loin que la "morale de la loi" » (Albert GRELOT, commentaire de la q. 100, art. 2, dans Thomas d'AQUIN, *Somme théologique [Summa theologica]*, Paris, Cerf, t. 2 (I-II - Première section de la deuxième Partie), 1984 / 1993, p. 636, note 5). À la fin de l'article 2, nous lisons : « Observons toutefois que certaines dispositions, indispensables au maintien de l'ordre vertueux, c'est-à-dire de l'ordre de raison, tombent sous l'obligation du précepte, tandis que d'autres dispositions, intéressant le parfait développement de la vertu, relèvent des exhortations du conseil ». Il s'agit, ici, de « conseils au sens générique » (Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 129).

689 André-Ignace MENNESSIER, « Conseils évangéliques »…, col. 1593 ; Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican…,* t. II, p. 105 et 109.

690 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican…,* t. II, p. 105. Mennessier, avant le Concile, en 1953, le notait déjà en traitant du thème « Évangile et conseils de perfection ». Il écrivait : « La distinction de prescriptions légales, obligatoires pour tous, et les simples conseils, n'apparaît pas à première vue, dans l'Évangile, comme une évidence. Ce discernement sera celui de la tradition chrétienne et de la théologie. Si l'on s'en tient cependant aux textes de l'Évangile, on s'aperçoit que ces distinctions rejoignent utilement l'enseignement évangélique, mais à condition, sans doute, d'en respecter les horizons véritables qui paraissent bien être ceux d'une prudence personnelle au service d'un appel à la perfection à tous adressé. […] De là vient que, s'il nous est facile concernant le Décalogue, de discerner aisément ce à quoi l'on est tenu, ce qui est défendu, il l'est beaucoup moins de discerner dans les paroles de Jésus ce qui s'impose à tous et ce qui n'est que de "conseil". La difficulté s'accroît si l'on remarque que le style sémitique ignore les nuances, et que la quasi-totalité des enseignements du Sauveur semble prescrite avec une autorité absolue qui s'impose à tous et toujours, sans distinctions de personnes, de temps, de circonstances » (André-Ignace MENNESSIER, « Conseils évangéliques »…, col. 1594).

rapporter sa position, puis sa conclusion, dans le but de montrer que la question des « conseils évangéliques » est moins évidente qu'elle ne paraît à première vue. Procédant à l'exégèse de 1 *Co* 7, 25[691], où figure le couple précepte (*epitagè*) et conseil (*gnômè*), Tillard écrit :

> Il faut reconnaître que les arguments tâchant de montrer qu'il s'agit bien là d'un « conseil », au sens fort et théologique du mot, se heurtent à de lourdes difficultés. Comme le note avec justesse J. Hering [note 24 : *La première Épître de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel-Paris, 1949, 56-57], Paul se borne ici à donner son avis en chrétien qui réfléchit, mais sans se référer à son autorité apostolique particulière, et a fortiori sans identifier le conseil donné avec un « conseil du Seigneur ». Pour lui le Seigneur n'a rien dit qui puisse servir de loi dans le cas qu'il doit régler, ni précepte ni conseil. Il se risque donc à son propre point de vue en soulignant qu'on peut lui faire confiance[692].

Puis, avec finesse, il conclut :

> Il [Paul] voit pourtant dans le célibat un état qui, dans les circonstances et étant donné la difficulté concrète qu'éprouve le chrétien marié à accomplir la pleine intégration de l'amour de Dieu et l'amour des hommes, lui paraît plus apte à surmonter la tension qui risque de diviser le cœur, dans un monde aux structures sociales sur le point de disparaître. Il nous semble difficile de tirer de ce texte de Paul plus que cela. Il pointe sans nul doute vers ce que l'on nommera la doctrine de la « vie selon les conseils ». Il ne la contient pourtant pas de façon explicite. Sa discrétion incite donc à une grande prudence[693].

En revanche, poursuit-il, « un autre texte du Nouveau Testament, pris cette fois dans l'évangile selon Matthieu (19, 10-12), semble plus incisif, et c'est sur sa lettre même que beaucoup s'appuient[694] ». Toujours sur la base de certaines des recherches exégétiques les

---

691 « Pour ce qui est de vierges, je n'ai pas de précepte (*epitagè*) du Seigneur, mais je donne un conseil (*gnômè*), en homme qui par la miséricorde du Seigneur est digne de confiance » (1 *Co* 7, 25, tel que cité dans Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 145).

692 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 145.

693 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 148-149. « […] les propos de Paul ne peuvent fonder le "conseil évangélique" de chasteté au sens strict ni le rattacher au Christ » (COMMISSION THÉOLOGIQUE DE LA CORREF, *L'identité de la vie religieuse*..., p. 10).

694 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 149. Ce texte, tel que reproduit par Tillard, se lit comme suit : « Les disciples lui disent : Si telle est la condition de l'homme envers la femme, il n'est pas expédient de se marier. Et lui de répondre : Tous ne comprennent pas ce langage mais ceux-là seulement à qui c'est donné. Il y a en effet des eunuques qui sont nés ainsi du sein de leur mère, il y a des eunuques qui le sont devenus par l'action des hommes, et il y a des eunuques qui se sont eux-mêmes rendus tels en vue du Royaume des cieux. Comprenne qui pourra » (*Mt* 19, 10-12).

plus poussées du moment, Tillard invite à adopter une position critique face aux lectures habituellement faites de ce texte, puis à opérer un déplacement de vue qui permet d'interpréter la phrase sur les eunuques « sans myopie[695] », en tenant compte du contexte global dans lequel se trouve insérée la péricope, c'est-à-dire l'ensemble du chapitre 19 de Matthieu – comprenant la « question sur le divorce » (19, 1-9), l'enseignement sur la « continence volontaire » (10-12), l'épisode mettant en scène « Jésus et les petits enfants » (13-15), la péricope sur le « jeune homme riche » (16-22), le propos sur le « danger des richesses » (23-26), et enfin, le thème de la « récompense promise au détachement » (27-30)[696] –, vision renouvelée du texte biblique plus conforme, affirme Tillard, au « style normal de Matthieu[697] ». Ici non plus nous ne nous aventurerons pas dans les détails de l'analyse. Nous nous contentons d'en indiquer la pointe.

Adoptant l'exégèse faite par Jacques Dupont, « dont la position quelque peu oubliée vient d'être remise en lumière et prolongée par une étude sérieuse », Tillard affirme que « l'eunuque se rendant volontairement tel pour le Royaume est d'abord le mari séparé de son épouse et comprenant, face aux impératifs de l'Évangile, qu'il ne peut plus se marier. Cette position, écrit-il, qui surprend à première vue parce qu'elle heurte les idées reçues, semble en harmonie profonde avec l'ensemble du chapitre 19 et sauvegarde l'homogénéité du bloc formé par les versets un à douze, peu respectée par l'interprétation courante »[698]. Sous l'égide des « exigences radicales du Royaume », cette péricope montre que

> [d]ans certaines circonstances, le Royaume exige pour l'homme marié lui-même qu'il aille jusqu'à vivre dans la continence totale. […] Comme tout ce qui a trait au Royaume, la fidélité conjugale parfaite est quelque chose d'exigeant. Tous n'en saisissent pas la profondeur. Mais il existe des hommes qui, ayant reçu la grâce de pénétrer le sens du Royaume, deviennent capables de demeurer, en dépit de tout et des situations difficiles, fidèles à l'unique personne à laquelle ils se sont voués par le mariage. Séparés d'elle, ils ne se

---

695 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 150.

696 Nous reproduisons ici la répartition et les sous-titres de la *BJ*.

697 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 151.

698 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 150. Les études référées sont celles de « J. Dupont, *Mariage et divorce dans l'Évangile*, Paris, 1959, 202-207 » (p. 150, note 33) et de « Q. Quesnell, "Made themselves Eunuchs for the Kingdom of Heaven", dans *Cath. Bibl. Quart.*, 1968, 335-358 » (p. 149, note 32 et p. 150, note 34).

> remarient pas. Ils vivent comme des « eunuques ». Pourquoi ? À cause de l'absolu du Royaume dont le mystère du mariage porte la marque[699].

Suivant cette analyse, « [l]a parole sur les eunuques devient moins un appel au célibat ou son approbation que l'affirmation dure de l'exigence évangélique dans le domaine de l'union indissoluble de l'homme et de la femme. Dans un contexte différent, Paul n'est pas moins catégorique à ce plan (1 *Co* 7, 10)[700] ». Bref, conclut Tillard, « [i]l nous paraît donc difficile de voir, même dans les textes inspirés relatifs au célibat ou présentés comme tels, l'affirmation explicite et immédiate d'un "conseil évangélique" au sens technique du terme, voie non imposée mais laissée par le Seigneur à la liberté de chacun en vue d'une certaine gratuité dans la recherche de la perfection. Le contexte est tout autre, la perspective différente[701] » Plus précisément encore, « [i]l semble même nécessaire de refuser l'opinion qui y reconnaîtrait au moins l'affirmation non équivoque de l'unique "conseil du célibat pour le Royaume des cieux" : la péricope en question est trop difficile d'interprétation pour que l'on puisse fonder sur elle seule le célibat évangélique[702] », et, par ce biais, l'institution de la vie religieuse dans l'Église.

Ce qui importe de retenir à propos de cette première difficulté relative à la claire distinction entre des préceptes et des conseils sur la base des Écritures, ce ne sont pas les arguments exégétiques en tant que tels – ce qui ne relève ni de notre domaine ni du sujet traité dans

---

699 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 150 et 151.

700 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 151. *Cf.* Noëlle HAUSMAN, *Où va la vie consacrée ?...*, p. 94, où l'auteur relate la position exégétique voyant dans cette péricope la thématique de la « fidélité du conjoint abandonné ».

701 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 152. Tillard ajoute, en commentaire à cette conclusion : « On s'étonne que plusieurs auteurs au courant des positions qui s'affrontent au sujet de ce texte s'appuient sur des affirmations mises en doute au plan exégétique » (p. 152, note 39). Sur ce point, quoi qu'il en soit de la solidité de l'argumentaire exégétique avancé par Tillard, à la suite de Dupont, « on peut retenir qu'il n'est pas prudent de s'appuyer sur un texte au sujet duquel diverses interprétations s'affrontent pour affirmer trop catégoriquement qu'il y a là un fondement évangélique explicite et précis sur la chasteté religieuse » (Jean-Guy PAGÉ, « Chapitre IV. La "vie consacrée" dans la profession du radicalisme évangélique »…, p. 220). Bien qu'écrit plus tardivement, le texte de la Commission théologique de la CORREF, de même que celui du jésuite Philippe Lécrivain, reprennent et entérinent les positions de Tillard relatives aux interprétations de 1 *Co* 7 et *Mt* 19. *Cf.* COMMISSION THÉOLOGIQUE DE LA CORREF, *L'identité de la vie religieuse*..., p. 9-10 ; Philippe LÉCRIVAIN, *Une manière de vivre. Les religieux aujourd'hui*, Bruxelles, Lessius, coll. « La part-Dieu », nº 13, 2009, p. 69-71.

702 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 153.

notre étude –, mais plutôt le fait que des divergences de vues se font jour, au moment même où se tient le Concile, et qu'ils invitent les acteurs conciliaires, au fait de ces questionnements, à réévaluer certaines positions considérées jusque-là acquises. Plus encore, outre la distinction prénommée, les interrogations exégético-théologiques soulevées toucheront à de nombreuses autres questions, dont celles des sources scripturaires des « conseils évangéliques », de leur lien direct et exclusif à l'état religieux et, finalement, au maintien de plus en plus difficile d'une hiérarchie des états de perfection fondée sur les textes bibliques[703]. Nous le verrons plus loin.

À cette première difficulté s'en ajoute une seconde qui est de l'ordre d'une prévention ou, comme le disait Gérard Huyghe au Concile, d'une « confusion » à éviter : celle qui « consisterait à parler des conseils évangéliques de la même façon que des préceptes[704] ». Dans la mesure où nous prenons conscience que la ligne de démarcation entre ce qui relève des « préceptes » et ce qui appartient aux « conseils » est parfois mince, voire évanescente, des confusions sont, par moments, inévitables. Sur ce plan, Gérard Philips note que « [l]'Église primitive dut déjà sévir contre les exaltés de tout genre qui prétendaient, notamment pour la chasteté, faire du conseil un précepte, et donc interdire le mariage[705] ». Conscient de cela, ce n'est sans doute pas sans raison que l'évêque d'Arras crut bon d'en faire rappel au Concile.

Il est évident, au vu des textes conciliaires, que Vatican II a continué à user de la terminologie traditionnelle des « conseils évangéliques » et que leur distinction en regard des « préceptes » de l'Évangile demeure un fait acquis. « Que les deux genres d'injonction soient fondamentalement différents, la chose est certaine », écrit Philips. Par ailleurs, note-

---

703 La Commission théologique de la CORREF, qui s'inspire largement de la pensée de Tillard, cerne bien cette problématique en mettant en relief le lien causal entre la distinction préceptes/conseils et la hiérarchisation ou le clivage entre deux types de fidèles. Elle souligne, en outre, la difficulté d'ordre exégétique : « […] la distinction entre préceptes et conseils évangéliques, distinction non biblique même si l'on a pu lui chercher des justifications néotestamentaires, […] est elle-même problématique : elle a engendré un accueil de l'Évangile comme à deux vitesses (la voie commune – la voie de perfection) » (COMMISSION THÉOLOGIQUE DE LA CORREF, *L'identité de la vie religieuse*…, p. 28).

704 Gérard HUYGHE, « III. Interventions dans l'aula […] Mgr Gérard Huyghe, évêque d'Arras »…, p. 583-585. *Cf. Acta synodalia*…, II, III, p. 646-649 ; Gérard HUYGHE, « Comment définir les religieux ? »…, p. 21. Cette confusion est également relatée par Thomas D'AQUIN, dans la *Somme théologique*, II-II, q. 184, art. 3, obj. 1.

705 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 105.

t-il, « [p]our autant que de besoin, *Lumen gentium* l'appuie de quelques citations patristiques », à savoir les Origène, Augustin et, bien sûr, Thomas d'Aquin, que nous trouvons référencés dans *LG* 42c, note 13[706]. Autrement dit, l'enseignement conciliaire ne s'appuie pas seulement sur les sources scripturaires – qui peuvent parfois être démenties – mais également sur les données de la tradition. C'est à cette lumière que Philips se permet de dire : « Voilà donc le domaine propre des conseils bien défini quant à sa nature ». En même temps, ajoute-t-il, « il sera plus malaisé de tracer le contour de ses limites, et les théologiens en discutent encore les détails »[707]. Ce dernier propos laisse transparaître qu'en dépit des signifiants traditionnels, c'est-à-dire la terminologie usuelle ou coutumière des « préceptes » et des « conseils évangéliques », ce qui est signifié par ces termes laisse place à interprétation. C'est à ce niveau, qui relève de l'implicite des textes conciliaires, que se jouent certains déplacements qui agiront en faveur des rééquilibrages théologiques étudiés.

ii. Les sources scripturaires des trois « conseils évangéliques » et leur identification aux trois vœux religieux

La seconde question litigieuse a trait, d'une part, aux sources scripturaires des trois « conseils évangéliques » majeurs et, d'autre part, à leur identification expresse ou formelle aux trois vœux religieux. Le premier élément de la problématique est fondamental. Nous y avons déjà touché dans notre traitement de la question des « origines » de la vie religieuse. Nous y revenons par le biais de la question précise des « conseils évangéliques ». La problématique est la suivante : « La doctrine classique des "conseils" jaillit-elle immédiatement et explicitement de l'Évangile ? N'apparaîtrait-elle pas plutôt au terme

---

706 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 105. Ces sources « traditionnelles » sont précisément celles présentées par Jean-Marie AUBERT, « Perfection chrétienne »…, col. 1251-1252 au sujet de la distinction « commandements et conseils ».

707 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 106. Philips renvoie à plusieurs auteurs parmi lesquels nous trouvons André-Ignace MENNESSIER, « Conseils évangéliques »…, dont l'article date de 1953, donc avant le Concile, et Ignace IPARRAGUIRRE, « Nature de la sainteté et moyens pour l'obtenir »…, dont l'article fut publié en 1966, dans la foulée de Vatican II. Ces références, en plus des propos de Gérard Philips lui-même, montrent que même si le Concile n'est pas à la remorque des exégètes et des théologiens, leurs études, lorsqu'elles sont suffisamment nombreuses, étayées et convergentes, trouvent écho dans l'enceinte conciliaire et, d'une manière ou d'une autre, le plus souvent de façon implicite, influencent la pensée et conséquemment les textes de Vatican II.

d'une certaine relecture ?[708] ». Cette formulation laisse transparaître les options exégético-théologiques de son énonciateur. Au-delà de la rhétorique théologique impliquée, cette question soulève une difficulté réelle, que Gérard Huyghe s'est permis de porter à l'attention des Pères du Concile.

Toujours dans le but de lever les « ambiguïtés[709] » et les « confusions[710] » inhérentes à un certain discours considéré comme traditionnel dans l'Église, l'évêque note que, « dans le Nouveau Testament, le Seigneur et les Apôtres parlent de la pauvreté volontaire et de la continence volontaire, mais jamais du conseil d'obéissance[711] ». Dans cette même veine, se référant aux propos de Karl Rahner, qui fut, lui aussi, l'un des acteurs de Vatican II, d'abord à titre de théologien du cardinal Franz König, archevêque de Vienne, puis comme *peritus* à la Commission théologique du Concile, Huyghe précise que

> dans l'Évangile nous trouvons peu de textes au sujet des trois conseils qui sont devenus les « conseils évangéliques par excellence » (id. [De Guibert]) sous l'influence des scolastiques et tout premièrement de Thomas d'Aquin. « Dans le Nouveau Testament, dit le Père Rahner, on ne peut immédiatement saisir que la virginité comme conseil général ; la pauvreté n'est en premier lieu que le style de vie de ceux qui forment la suite de Jésus. L'obéissance n'est pas nommée » [Karl RAHNER, « Théologie de la vie religieuse »…, p. 71]. En effet, poursuit Huyghe, on trouve un passage assez ésotérique sur la virginité acceptée par amour du ciel (Mt. 19, 12), quelques textes concernant la pauvreté (par exemple l'anecdote du jeune homme riche, en Mat. 19). Mais il est impossible de trouver un texte sur l'obéissance religieuse proprement dite. D'où toute une gymnastique exégétique pour la retrouver soit dans les textes qui parlent de l'obéissance générale à la volonté de Dieu, soit dans l'exemple même de Jésus obéissant à son Père[712].

Le « conseil » de chasteté, de virginité ou de continence « à cause du Royaume », pour sa part, malgré l'avis circonspect de certains spécialistes, n'est généralement pas remis en

---

708 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 135.

709 Gérard HUYGHE, « Comment définir les religieux ? »…, p. 23.

710 Gérard HUYGHE, « III. Interventions dans l'aula […] Mgr Gérard Huyghe, évêque d'Arras »…, p. 584. *Cf. Acta synodalia*…, II, III, p. 646-649.

711 Gérard HUYGHE, « III. Interventions dans l'aula […] Mgr Gérard Huyghe, évêque d'Arras »…, p. 584 – remarques au cours de la discussion générale sur le chapitre IV du schéma sur l'Église (30 octobre 1963). *Cf. Acta synodalia*…, II, III, p. 646-649.

712 Gérard HUYGHE, « Comment définir les religieux ? »…, p. 23.

cause par le Concile. Du moins, comme l'indiquait Gérard Philips, « [s]i la constitution [*LG*] accorde la priorité à la *virginité*, c'est que l'Écriture est formelle à l'égard de celle-ci, dans le passage sur la continence en vue du Royaume des Cieux[713] » (*cf. Mt* 19, 11-12 et 1 *Co* 7, 7). Jean Beyer reflétait la même chose, en soulignant, au passage, le caractère « contestable » de certaines options exégétiques[714]. En dernier ressort, le Concile peut s'appuyer sur une tradition longue et étoffée faisant du célibat un « conseil » et un attribut caractéristique de l'état religieux[715]. Les passages conciliaires rapportés plus haut, forts de leurs appuis scripturaires et de leurs référents traditionnels, le démontrent à souhait.

« Mais existe-t-il un *conseil de pauvreté* ? », demande sans détour Gérard Philips. « Il est trop clair, répond-il, qu'au sein de l'Église aucune obligation de renoncer à la propriété ne fut jamais édictée, encore que dans la communauté primitive bon nombre de chrétiens l'aient fait spontanément. Cette tradition fut reprise en partie, d'abord par les ermites de la Thébaïde ; l'avènement de la vie cénobitique, en effet, n'a eu lieu qu'environ un siècle plus tard[716] ». Une tradition certaine, plus tard incarnée par la vie religieuse, atteste de la pratique d'une certaine forme de pauvreté évangélique dont les racines sont anciennes. Cependant, sur la base des Écritures, est-il possible de parler *stricto sensu* d'un « conseil » de pauvreté fondé sur les paroles de Jésus ou sur celles des apôtres ? « Ici, écrit Philips,

---

713 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 106. Reflétant l'opinion inverse, Tillard écrit : « Reste donc un "conseil" au sens strict, désigné aujourd'hui sous le titre de "célibat pour le Royaume". À première vue on peut se sentir ici en terrain plus sûr, et les théologiens ne manquent pas qui, de ce fait, voient dans le célibat librement choisi pour le Royaume le seul conseil particulier donné par le Seigneur, l'élément "propre et spécifiant" de la vie religieuse, son fondement biblique [note 22 : C'est le cas, parmi plusieurs, de J. Daniélou, "La place des religieux dans la structure de l'Église", dans *Études*, 320, 1964, 147-155 ; M. Thurian, *Mariage et célibat*, Neuchâtel-Paris, 1964 ; T. Matura, *Célibat et communauté*, Paris, 1967 ; Ed. Schillebeeckx, *Autour du célibat du prêtre*, Paris, 1967, 20-24, 89-90] » (Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 140). Raphaël SCHULTE, « La vie religieuse comme signe »…, p. 1163, est du même avis. Ces figures, dont certaines sont intiment liées à l'histoire du Concile, ainsi que les dates de leurs publications, montrent que les discussions autour des « conseils évangéliques » sont d'actualité au moment du Concile et que les avis sont loin d'être unanimes.

714 Jean BEYER, « La vie consacrée par les conseils évangéliques… », p. 87.

715 Ce que Gérard Philips développe succinctement dans la suite de son affirmation précédente. *Cf.* Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 107-108.

716 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 109. Gérard Huyghe exprime substantiellement la même chose en notant qu'« aux premiers siècles de l'Église » il y eut « des anachorètes ou ermites conformant toute leur vie principalement à la pratique du conseil de la pauvreté volontaire » (Gérard HUYGHE, « III. Interventions dans l'aula […] Mgr Gérard Huyghe, évêque d'Arras »…, p. 584 ; *cf. Acta synodalia*…, II, III, p. 646-649).

l'épisode évangélique du jeune homme riche revient de lui-même à la mémoire. À sa question sur les moyens de s'assurer la vie éternelle, le "bon" Maître répond : "Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor aux cieux : puis viens, suis-moi" (*Matth*., 19, 21 ; *Marc*, 10, 21 ; *Luc*, 18, 22) ». En même temps, précise-t-il, « [l]'accord des exégètes au sujet de ce *logion* est loin d'être acquis »[717]. Il y a donc, une nouvelle fois, matière à débat parmi les exégètes et sujet à réflexion du côté des Pères conciliaires.

Une double interrogation se rattache à l'interprétation de la péricope matthéenne en question. D'une part, le « jeune homme riche » préfigure-t-il ou incarne-t-il le prototype singulier du disciple appelé à une voie « supérieure », conseillée par Jésus, voie qui sera empruntée, avec un certain exclusivisme, par les religieux ? Autrement dit, ce passage établit-il explicitement et directement la vie religieuse au sein de l'Église ? C'est une question épineuse, déjà abordée dans notre section consacrée aux « origines » de la vie religieuse et sur laquelle nous reviendrons brièvement plus loin. D'autre part, et c'est la difficulté sur laquelle nous portons notre attention maintenant, ce passage atteste-t-il clairement de l'existence d'un « conseil » de perfection évangélique, rattaché au « si tu veux » de la péricope, se rapportant, dans le cas présent, à un détachement volontaire des biens en vue d'entrer en possession d'un « trésor dans les cieux » ? Une telle lecture du donné scripturaire, largement répandue dans la Tradition, présente pourtant des difficultés exégétiques. Les détails de cette exégèse seront succinctement repris plus loin. Pour l'instant, contentons-nous de noter la conclusion à laquelle arrivent un certain nombre d'exégètes contemporains au Concile et sur lesquels le théologien Tillard s'appuie[718]. Pour

---

717 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican*…, t. II, p. 109.

718 Du nombre, Simon Légasse fait figure de proue. Tillard s'y réfère explicitement et il voit dans l'analyse réalisée par ce dernier de la péricope du « jeune homme riche » – au moment même où se tenait le Concile – un levier sérieux pour contrer ou, du moins, contre-balancer la lecture traditionnelle qui se rapporte à ce récit et « la théologie classique qui lui a emboîté le pas » : « […] en reprenant sur des bases neuves l'étude du texte, l'exégèse contemporaine conteste les conclusions jusqu'ici présentées comme doctrine reçue. C'est le cas en particulier du livre du P. Simon Légasse, *L'appel du riche. Contribution à l'étude des fondements scripturaires de l'état religieux*. D'une minutie aride, manquant parfois d'horizon théologique, trop rivé à une lecture exégétique immédiate, ce qui peut donner l'impression d'un manque de synthèse, le livre du P. Légasse nous semble pourtant convaincant et paraît éclairer l'inquiétude jamais satisfaite de la grande Tradition sur ce sujet précis » (Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 140). *Cf.* Simon LÉGASSE, *L'appel du riche (Marc 10, 17-31 et parallèles). Contribution à l'étude des fondements de l'état religieux*, Paris, Beauchesne, coll. « Verbum

ce dernier, « le moyen proposé à l'homme riche n'est pas un conseil au sens très technique que la théologie donne à ce terme : "voie facultative offerte à la liberté pour mieux tendre à la perfection et plus aisément"[719] ». Il refuse « de voir dans la péricope du jeune homme riche – telle que présentée surtout par Matthieu – l'affirmation immédiate et explicite d'un "conseil évangélique" au sens strict[720] ». Il n'y a donc pas lieu de parler, sur la stricte base des Écritures, d'un « conseil de pauvreté » :

> Bien qu'en fait Marc (10, 17-22) et Luc (18, 23) soient moins absolus que Matthieu, et que chez eux l'abandon des biens ressemble plus à une exhortation pressante qu'à une obligation stricte, le contexte interdit de nouveau d'y voir l'émergence explicite d'un conseil au sens classique du mot[721]. On doit faire la même remarque au sujet du geste des apôtres quittant tout pour suivre Jésus (Mc 10, 28 et parallèles). […] il nous paraît exagéré d'y voir « l'affirmation en acte de ce que l'on désignera plus tard par l'expression conseil de pauvreté volontaire »[722].

La Tradition, se demandera-t-on, s'est-elle donc totalement égarée en voyant dans la péricope du « jeune homme riche » la source de l'établissement par Jésus d'un « conseil » de pauvreté ? Tillard, tout comme Philips, dans un réflexe proprement théologique ou

---

Salutis », Nouv. sér. coll. annexe, nº 1, 1966, 294 p. Nous retrouvons également l'analyse de Légasse dans l'important article du *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* sur la « perfection chrétienne » : Simon LÉGASSE, « Perfection chrétienne […] I. Écriture sainte »…, col. 1080, ainsi que dans l'article suivant : Simon LÉGASSE, « Les fondements évangéliques de la pauvreté religieuse », *Vie consacrée*, nº 5, 1970, p. 257-283. Ses vues sont également adoptées par Jean-Marie Aubert, sur le même thème, qui voit dans cette dernière étude « une excellente synthèse sur la perfection dans l'Écriture » et s'en sert en faveur d'une « interprétation qui se généralise parmi les exégètes, dans le sens d'une nouvelle compréhension des conseils évangéliques » (Jean-Marie AUBERT, « Perfection chrétienne »…, col. 1243). Dans cette même perspective, et sur ces mêmes bases, nous verrons également la synthèse proposée par Jean-Guy Pagé traitant d'une « nouvelle interprétation » du donné biblique (Jean-Guy PAGÉ, « Chapitre IV. La "vie consacrée" dans la profession du radicalisme évangélique »…, p. 217-222). Par ailleurs, comme le note Pagé, « cette lecture de l'Évangile est contestée par certains théologiens » (p. 219). Il ne faut pas s'en étonner. C'est le cas, par exemple, de Jean GALLOT, « Le fondement évangélique du vœu religieux de pauvreté », *Gregorianum*, t. 56, 1975, p. 441-446. Néanmoins, la position de Légasse n'est ni à méconnaître ni à sous-estimer. Les divergences de vues, basées sur des lectures différentes des mêmes textes bibliques, montrent combien le dossier des « conseils évangéliques » est un terrain potentiellement miné ou, comme l'affirmait Gérard Philips, « semé de difficultés et de controverses » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 105).

719 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 142.

720 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 142.

721 Dans le texte, note 18 : « Voir S. Légasse, *op. cit.*, 254, note 92 ».

722 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 143.

herméneutique, font montre de prudence et surtout de nuance. Le premier invite à lire « la réalité des "conseils" au sens technique du terme » en « filigrane » du texte biblique, pour en arriver à pouvoir parler d'une « pré-formation ou d'une silhouette » de ce que la Tradition explicitera ultérieurement[723]. Le second, dans le même état d'esprit, reconnaît dans la péricope matthéenne les « linéaments du conseil évangélique tel qu'il a été défini plus tard[724] ». Bref, tous deux, chacun à leur manière, se montrent circonspects devant les tentatives rassurantes, mais exégétiquement discutables, de vouloir fonder à tout prix le « conseil » de pauvreté – de même que les autres « conseils » du reste – sur une « lecture assez littérale de l'Écriture » ou « sur la lettre même des textes évangéliques »[725]. Par ailleurs, ceci n'invalide aucunement le « contenu » théologique des « conseils évangéliques » ; ce qui est ambigu, écrit Jean-Guy Pagé, c'est plutôt le terme « conseils »[726]. Sur ce plan, Pie-Raymond Régamey affirme qu'il ne faut pas tomber dans un biblicisme court et récuser la triade chasteté, pauvreté, obéissance, « parce qu'elle n'est nulle part exprimée formellement dans le Nouveau Testament. C'est refuser au grain de sénevé ses rameaux, leurs feuilles et leurs oiseaux[727] ». S'en référant à la manière dont la question fut traitée à Vatican II, Régamey écrit encore : « On accordera volontiers à la rigueur exégétique des expressions du genre : "les conseils qu'on appelle communément évangéliques". Ainsi s'exprime le Concile la première fois qu'il en parle [*LG* 39]. Mais ce ne sera aucunement pour en récuser l'évangélisme essentiel[728] ». Cette perspective aide à comprendre, puis à interpréter, avec une certaine souplesse les textes conciliaires qui

---

723 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 142-143.

724 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 110.

725 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 94, 96 et 126.

726 Jean-Guy PAGÉ, « Chapitre IV. La "vie consacrée" dans la profession du radicalisme évangélique »…, p. 221, note 43.

727 Pie-Raymond RÉGAMEY, *Redécouvrir la vie religieuse. L'exigence de Dieu*, Paris, Cerf, coll. « Problèmes de vie religieuse », n^o 32, 1969, p. 36.

728 Pie-Raymond RÉGAMEY, *Redécouvrir la vie religieuse*…, p. 37. Régamey, faut-il le rappeler, est un fin connaisseur du Concile. Il contribua, en outre, à la rédaction de l'exhortation apostolique de Paul VI, *Evangelica testificatio*, en 1971, s'inscrivant directement dans le sillage des textes conciliaires (*cf.* Pie-Raymond RÉGAMEY, *Paul VI donne aux religieux leur charte*..., 176 p.). Ceci a été minutieusement étudié par Anna HOÀNG THI KIM OANH, « La contribution de Pie-Raymond Régamey à l'exhortation *Evangelica testificatio* », *Nouvelle revue théologique*, t. 135, n^o 3, 2013, p. 417-438. On verra également la « synthèse doctrinale », portant clairement l'empreinte du Concile, présentée par Pie-Raymond RÉGAMEY, « Perfezione […] IV. Sintesi dottrinale », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Rome, Edizioni Paoline*,* vol. VI, 1980, col. 1478-1484.

n'entendent pas, au premier chef, faire œuvre d'exégèse. Ce point de vue rejoint, en substance, la posture théologique adoptée par les Tillard et Congar soutenant, à juste titre, qu'il existe des réalités dans l'Église – dans le domaine sacramentaire notamment –, qui, « sans que leur institution soit nécessairement attestée scripturairement[729] » ou fondée « sur une parole explicite du Seigneur ou de la communauté apostolique primitive[730] », sont pourtant profondément évangéliques. « La prise de conscience progressive par l'Église de certains plans de sa réalité sacramentaire montre qu'une certaine lecture globale, faite dans l'Esprit Saint, peut permettre de déceler des lignes de force exprimant le vouloir réel du Seigneur[731] », soutient Tillard. C'est dans cette ligne traditionnelle, au sens fort du terme, que s'inscrit la réalité nommée vie religieuse.

Qu'en est-il maintenant du « conseil » d'obéissance ? Les Huyghe et Rahner, cités précédemment, expriment un avis clair sur cette question : « dans le Nouveau Testament, le Seigneur et les Apôtres [ne] parlent […] jamais du conseil d'obéissance[732] », « l'obéissance n'est pas nommée[733] », « il est impossible de trouver un texte sur l'obéissance religieuse proprement dite, d'où toute une gymnastique exégétique pour la trouver soit dans les textes qui parlent de l'obéissance générale à la volonté de Dieu, soit dans l'exemple même de Jésus obéissant à son Père[734] ». Pourtant, les textes conciliaires se réfèreront à cette notion, en deux lieux plus particulièrement. D'abord, dans *LG* 42d, où, en ayant en vue des hommes et des femmes en grand nombre, il est traité, de manière générale, d'un renoncement à leur volonté propre, d'une soumission à cause de Dieu à une créature humaine, et enfin, en matière de perfection, d'un geste qui va au-delà de ce qu'exige le

---

729 Yves CONGAR, *Martin Luther, sa foi, sa réforme*…, p. 75.

730 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 97-98.

731 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 97-98. Cette vision a notamment pour arrière-fond le rapport, discuté au Concile, entre les Écritures et la Tradition en matière de révélation. Mgr Charue relate, à plusieurs reprises, ces discussions dans ses notes. *Cf.* [André-Marie CHARUE], *Carnets conciliaires*..., p. 9, 12-14, 18-19 et 162. À cette dernière page, l'évêque écrit : « J'interviens pour rappeler que l'Écriture sainte ne suffit pas, qu'il faut la replacer et la comprendre dans la Tradition ».

732 Gérard HUYGHE, « III. Interventions dans l'aula […] Mgr Gérard Huyghe, évêque d'Arras »…, p. 584 – remarques au cours de la discussion générale sur le chapitre IV du schéma sur l'Église (30 octobre 1963). *Cf. Acta synodalia*…, II, III, p. 646-649

733 Karl RAHNER, « Théologie de la vie religieuse »…, p. 71.

734 Gérard HUYGHE, « Comment définir les religieux ? »…, p. 23.

précepte en vue d'une conformation plénière au Christ obéissant. Ensuite, dans *PC* 14, numéro portant spécifiquement sur la profession d'obéissance des religieux qui, sous la motion de l'Esprit Saint se soumettent dans la foi à leurs supérieurs, qui sont les représentants de Dieu. Chacun de ces lieux est pourvu de sources scripturaires afférentes dont la plupart ont déjà été notées plus haut. La problématique entourant l'identification formelle de l'obéissance religieuse à la notion de « conseil évangélique » comporte deux aspects.

Le premier aspect est d'ordre théologique. Jean-Marie Roger Tillard, dans une étude exhaustive consacrée au numéro 14 du Décret sur la vie religieuse, en montre le processus rédactionnel. Outre les aspects plus pratiques liés aux diverses pratiques de l'obéissance religieuse, Tillard souligne la volonté, chez les Pères conciliaires, de trouver la « racine évangélique du conseil d'obéissance[735] ». Leur réflexion, étayée « par de nombreuses études théologiques[736] » qui ont précédé et inspiré la rédaction du Décret, permit de repenser la théologie de l'obéissance, « plongée dans ses sources bibliques, cherchant à inscrire la profession d'obéissance au cœur du mystère de l'Église de Dieu, là où celle-ci jaillit du Père dans le Christ Seigneur[737] ». Conjointement au mystère de l'Église, l'obéissance religieuse se situe également « dans le mystère du Christ Serviteur ; voilà, écrit Tillard, le pivot de ce numéro de *Perfectae caritatis*[738] ». Cette doctrine, souligne-t-il, est des plus traditionnelles,

> [i]l suffit d'étudier attentivement les grands témoins de l'institution religieuse pour découvrir qu'elle est sous-jacente à toute authentique démarche de don de soi en vue de la perfection évangélique. Pourtant, poursuit-il, les derniers siècles l'avaient ensevelie sous un fatras de considérations canoniques et morales qui lui avaient fait perdre son mordant et l'avaient peu à peu amputée de plusieurs dimensions essentielles. Le Décret […] la remet à sa vraie place :

---

735 Jean-Marie Roger TILLARD, « L'obéissance religieuse (Commentaire du numéro 14) », dans Jean-Marie Roger TILLARD, et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse. Décret « Perfectae caritatis »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 62, 1968 [troisième éd.], p. 450-451.

736 Jean-Marie Roger TILLARD, « L'obéissance religieuse (Commentaire du numéro 14) »…, p. 459 – *cf.* note 38 de cette page. Dans ce commentaire, aux côtés des études théologiques, nous pouvons noter l'absence de références à des ouvrages de nature exégétique.

737 Jean-Marie Roger TILLARD, « L'obéissance religieuse (Commentaire du numéro 14) »…, p. 457.

738 Jean-Marie Roger TILLARD, « L'obéissance religieuse (Commentaire du numéro 14) »…, p. 458.

> c'est « *à l'exemple du Christ venu pour accomplir la volonté du Père et qui prenant la forme du Serviteur a appris de ce qu'il souffrit l'obéissance* » que les religieux se soumettent dans la foi à leurs Supérieurs[739].

La perspective plus globale de la théologie, s'inspirant des Écritures et se fondant sur la Tradition, permet au Concile de parler de l'obéissance chrétienne et religieuse en termes de « conseil » à condition toutefois d'appréhender cette notion en un sens large (*lato sensu*).

Ce qui conduit au second aspect de la problématique, d'ordre exégétique, touchant à la possibilité, ou non, de parler de l'obéissance religieuse comme d'un « conseil » au sens strict (*stricto sensu*) ou technique du terme. Nous référant à nouveau à Tillard, celui-ci note, d'entrée de jeu, que la question des sources scripturaires du « conseil d'obéissance » pose un problème complexe[740]. Il distingue deux types d'obéissance qui correspondent *grosso modo* aux deux passages conciliaires rapportés plus haut. La première forme d'obéissance relève de la vie chrétienne en général, c'est « l'obéissance évangélique radicale », imposée à tout chrétien : « L'obéissance du Seigneur Jésus, intiment reliée au coeur même de l'acte du Salut (*Ph* 2, 6-11 ; *He* 5, 8 ; 10, 7 ; Jn 4, 34 ; 6, 38-40 ; 17, 4), est proposée à chaque croyant sans exception, comme lieu et modèle de cette obéissance radicale exigée par l'Évangile »[741]. Une telle « obéissance », écrit-il, n'a cependant « rien d'un "conseil" simplement proposé, et à certains. Elle relève du précepte. […] D'ailleurs ce n'est pas de ce type d'obéissance qu'il s'agit lorsqu'on parle du "conseil d'obéissance"[742] ». Que reste-t-il alors d'un « conseil » spécifiquement destiné aux religieux ? À propos de cette seconde forme d'obéissance, Tillard affirme : « Il apparaît donc que la lettre de l'Écriture, interprétée rigoureusement, ne fait pas mention d'une obéissance spéciale, conçue comme "la soumission totale de la volonté à un homme" dans le but de découvrir et d'exécuter en perfection le vouloir de Dieu, obéissance qui serait proposée à quelques-uns, non à

---

739 Jean-Marie Roger TILLARD, « L'obéissance religieuse (Commentaire du numéro 14) »…, p. 458-459. Gérard Philips, également circonspect dans sa manière de traiter le sujet, s'appuie, par contre, sur la longue pratique de l'obéissance religieuse qui traverse les siècles et sur la théologie qui nourrit la Tradition. *Cf.* Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 111-113.

740 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 143.

741 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 143. Notons que ces passages du Nouveau Testament sont, à exception près, ceux-là mêmes sur lesquels s'appuie l'enseignement conciliaire relatif à l'obéissance chrétienne (*LG* 42d) et religieuse (*PC* 14).

742 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 143.

l'ensemble des croyants[743] ». Il conclut que rien n'autorise à affirmer « que le conseil comme tel se trouverait immédiatement et explicitement proposé par l'Écriture. Encore moins sommes-nous en droit de rassembler quelques versets, sortis de leur contexte, et d'en faire un assemblage fantaisiste que nous justifierions en disant que "l'ensemble des textes apporte une lumière que chacun pris isolément ne peut donner". La vérité n'a rien à gagner à ces jeux de funambule[744] ».

Aux difficultés qui se rattachent à la question des sources scripturaires de chacun des trois « conseils évangéliques » majeurs, s'ajoute une autre difficulté qui se rattache, elle, à la question de l'identification expresse ou formelle des « conseils évangéliques » aux trois vœux religieux. C'est un point critique expressément soulevé par Gérard Huyghe au sein même de l'*aula* conciliaire. Il existe une « confusion », affirma-t-il, portant sur « l'objet et le nombre des conseils évangéliques. Dans l'usage de l'Église latine, on confond souvent et, en tout cas, on ne distingue pas assez d'une part, les conseils évangéliques, et d'autre part, les vœux religieux émis dans la vie cénobitique. Et, comme dans la vie cénobitique, il y a trois vœux principaux : les vœux d'obéissance, de pauvreté et de chasteté, on dit très souvent qu'il y a aussi trois conseils évangéliques : les conseils de pauvreté, de chasteté et d'obéissance[745] ». Il s'agit d'une confusion qualifiée de « réduction monastique de l'Évangile » par un certain nombre d'acteurs conciliaires qui, se référant à la multiplicité des conseils présents dans le Nouveau Testament, « ne voulaient pas que l'on parlât des trois conseils classiques de perfection »[746]. Huyghe, pour sa part, revenant un peu plus tard

---

743 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 144. À la note 19 du texte, Tillard renvoie, parmi d'autres auteurs, à Karl Rahner (« Théologie de la vie religieuse »…, p. 53-92) et Gérard Huyghe (« Comment définir les religieux ? »…, p. 22) qui, écrit-il, « vont dans le même sens ».

744 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 144.

745 Gérard HUYGHE, « III. Interventions dans l'aula […] Mgr Gérard Huyghe, évêque d'Arras »…, p. 584 – remarques au cours de la discussion générale sur le chapitre IV du schéma sur l'Église (30 octobre 1963). *Cf. Acta synodalia*…, II, III, p. 646-649. On se rappellera, avec Tillard, que la triade classique « ne semble apparaître, et timidement, qu'au milieu du XII^e^ siècle. […] La formule ne semble trouver son autorité définitive qu'en 1405 sous l'autorité d'Innocent VII. Elle se répandra alors rapidement, sans toutefois parvenir à s'imposer entièrement dans les formules de profession. La tradition bénédictine restera attachée à la triade : stabilité – *conversatio morum* – obéissance. La famille dominicaine continue à s'en tenir à une profession d'obéissance. L'Orient orthodoxe l'ignore » (Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 121-122).

746 Ignace IPARRAGUIRRE, « Nature de la sainteté et moyens pour l'obtenir »…, p. 1134. Tillard, de son côté, parle du risque d'opérer « une réduction indue » des textes évangéliques et il rappelle que dans la tradition de l'Église il n'existe « nulle part […] une limitation des *conseils* à la triade chasteté-pauvreté-

sur cette question, écrira encore : « […] la définition de la vie religieuse par les conseils évangéliques, malgré son caractère traditionnel, aboutit à une ambiguïté parce que, d'une part les conseils ne sont nullement le propre du religieux, mais s'adressent à tous les hommes, et que d'autre part ils ne s'identifient nullement à la pratique de l'obéissance, de la pauvreté et de la chasteté qui caractérise actuellement la vie religieuse[747] ». La critique s'avère forte et le jugement péremptoire. Il reste à voir si ces propos trouveront écho chez les principaux intéressés, à savoir les Pères conciliaires puis les religieux eux-mêmes.

iii. Les liens spécifiques et exclusifs entre certains passages de l'Écriture et l'état religieux

Nous devons, avant cela, considérer une troisième et dernière question litigieuse qui regarde les liens spécifiques, longtemps considérés comme exclusifs, entre certains passages de l'Écriture et l'état religieux. Le point de vue critique de l'évêque d'Arras tranche avec l'ordinaire assurance de l'enseignement ecclésial sous-tendant la thèse d'un lien référentiel direct et explicite entre le donné des Écritures, nommément les passages traitant des « conseils évangéliques », et l'institution, sur cette base, par Jésus et les Apôtres, d'une forme de vie chrétienne qui prendra ultérieurement le nom de vie monastique ou religieuse. Sur ce plan, les avancées de l'exégèse moderne, précédant ou contemporaines au Concile, conduisent à revoir certaines positions tenues pour traditionnelles ou, du moins, à y apporter des nuances[748]. En effet, une « nouvelle interprétation[749] » voit le jour, une « autre lecture[750] » des textes scripturaires tend à

---

obéissance » et que la vie religieuse n'y est pas entièrement définie par ces trois conseils (Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 96 et 118). Cela dit, tous reconnaissent qu'historiquement « principalement après la systématisation réalisée par saint Thomas, on a rendu général l'usage de citer parmi les conseils évangéliques, les conseils de pauvreté, chasteté et obéissance, sur la base desquels repose la structure et l'essence même de la vie religieuse » (Ignace IPARRAGUIRRE, « Nature de la sainteté et moyens pour l'obtenir »…, p. 1134).

747 Gérard HUYGHE, « Comment définir les religieux ? »…, p. 23.

748 Après avoir affirmé que Vatican II adopte la perspective ou reprend la ligne traditionnelle des « conseils évangéliques », Tillard ajoute néanmoins que « face aux conclusions de l'exégèse contemporaine et à la redécouverte de l'assise de fond du mystère chrétien, la théologie se sent appelée à nuancer même […] ces lignes traditionnelles de réponse » (Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 96).

749 Jean-Guy PAGÉ, « Chapitre IV. La "vie consacrée" dans la profession du radicalisme évangélique »…, p. 217.

750 COMMISSION THÉOLOGIQUE DE LA CORREF, *L'identité de la vie religieuse*..., p. 9.

s'imposer, interprétation ou lecture qui « se généralise parmi les exégètes, dans le sens d'une nouvelle compréhension des conseils évangéliques[751] ». Dans cette foulée, nombre de théologiens emboîteront le pas aux exégètes.

Ces interrogations exégético-théologiques suscitent, sans nul doute, pour qui connaît l'histoire, des réserves ou une certaine appréhension : la critique exégétique ne contribuera-t-elle pas à miner le statut de la vie religieuse en en faisant trembler les assises[752], comme ce fut le cas, quelques siècles plus tôt, lors de la crise luthérienne ? L'histoire du Concile, de même que celle du protestantisme, qui a connu durant le XX^e^ siècle une forme de résurgence de la vie religieuse[753], ou encore l'histoire des décennies subséquentes au Concile, montre qu'il n'en est rien : le contexte est différent et les intentions qui furent celles des protagonistes de la Réforme ne sont nullement comparables à celles des tenants des thèses exégético-théologiques contemporaines. Et si, comme cela s'avérera après

---

751 Jean-Marie AUBERT, « Perfection chrétienne »…, col. 1243.

752 En résumant les grands axes du dossier exégétique, c'est un point soulevé par Noëlle Hausman : « Depuis trente ans au moins, la plupart des auteurs de toutes disciplines ont mis en garde contre une utilisation abusive des "lieux évangéliques" que semblaient posséder tranquillement la théologie de la vie consacrée, en particulier pour ce qui touche aux conseils évangéliques. Pour faire bref, disons que le résultat de ces travaux revient, dans l'imaginaire chrétien qui ne s'embarrasse guère de nuances, à exproprier les consacrés de leurs attaches évangéliques "spécifiques". Ainsi, on soulignera que tous sont appelés au témoignage, et tous à la mission ; qu'il n'y a pas de "conseil" en ce qui concerne l'obéissance, imposée à tous par l'exemple du Christ, ni la pauvreté, puisque tous doivent la partager. L'homme riche de saint Matthieu (re)devient donc le type de tout disciple de Jésus, car tous doivent l'imiter et le suivre (*imitatio, sequela Christi*). Reste peut-être le célibat ou l'eunuchéisme de Matthieu 19, mais les exégètes pensent généralement qu'il s'agit là plutôt d'une péricope à propos de la fidélité du conjoint abandonné. Cette situation de la critique exégétique rend évidemment urgent l'approfondissement de la question » (Noëlle HAUSMAN, *Où va la vie consacrée ?...*, p. 93-94).

753 « Au sein du protestantisme, plusieurs comme les frères de Taizé et les sœurs de Grandchamp ont retrouvé spontanément sinon le vocabulaire, du moins la réalité, des trois "conseils", alors même qu'ils tentaient de ne pas se "laisser impressionner par l'expérience du passé" et se proposaient de "faire table rase pour tout revivre à nouveau" [note 70 : Roger SCHUTZ, « Naissance de communautés dans les Églises de la Réforme », *Verbum Caro*, vol. IX, n^o^ 33, 1955, p. 14-28 (20)] » (Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 95). Les propos du fondateur de la Communauté œcuménique de Taizé, que nous rapportons ici dans leur intégralité, ont l'avantage de faire ressortir la dimension anthropologique et aussi sociologique de la triade évangélique : « Il nous a été souvent posé cette question : Avez-vous adopté ces trois points (célibat, autorité, communauté de biens) en copiant le cénobitisme traditionnel ? Il faut répondre aussitôt que nous avons loyalement tenté de ne pas nous laisser impressionner par l'expérience du passé. Nous avons voulu faire table rase pour tout revivre à nouveau, et pourtant nous nous sommes trouvés un jour devant l'évidence : nous ne pouvons tenir dans la vocation sans nous engager totalement dans la communauté de biens, l'acceptation d'une autorité, le célibat » (Roger SCHUTZ, « Naissance de communautés dans les Églises de la Réforme »…, p. 20 ; cité dans Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 134). Les propos de Schutz rejoignent ceux de Tillard à propos de la dimension anthropologique, et même sociologique, de la triade (Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 390-392).

Vatican II, la vie religieuse connaîtra une fragilisation effective en maints lieux à travers le monde, ces fissures – qui existaient déjà avant le Concile[754] – ne seront pas causées, en première instance, par la critique exégético-théologique. D'autres facteurs joueront sur ce plan.

Cependant, il existe bien une question qui peut, à première vue, conduire à relativiser certains des fondements usuels de la vie religieuse. Cette question se rattache au souci de ne pas faire dire aux textes ce qu'ils ne prévoyaient pas initialement exprimer ou, pour le dire autrement, d'adopter une posture critique dans la manière de lire et d'interpréter les textes « sans le désir de faire dire à l'Évangile ce que l'on aimerait qu'il dise[755] ». C'est la problématique vers laquelle pointe l'intervention de Gérard Huyghe rapportée plus haut. En ce sens, il est légitime de se demander si un certaine théologie traditionnelle de la vie religieuse ne procède pas d'une lecture tronquée des textes scripturaires, une lecture *a priori* orientée, faite par les principaux intéressés eux-mêmes, à savoir les moines ou les religieux – qui comptent parmi les premiers interprètes de ces textes[756] –, et à leur profit, c'est-à-dire en faveur d'une justification *a posteriori* de leur propre état[757]. Cette approche

---

754 Avec à-propos, étudiant le cas du Québec, qui est aussi généralisable ailleurs, Gilles Routhier note qu'il existe une « mauvaise lecture [qui a] conduit à diviser l'histoire de la vie religieuse au Québec en deux périodes : une période de grande prospérité avant le concile et une période de crise après le concile. À l'examen, écrit-il, cela ne tient pas la route. Non seulement la vie religieuse, lorsqu'on l'examine en la situant dans le temps long, n'a pas toujours été prospère au Québec avant Vatican II, bien au contraire, mais les fissures dans l'édifice apparemment resplendissant se manifestaient déjà au cours des années 1950. En d'autres mots, on avait affaire à un colosse aux pieds d'argile » (Gilles ROUTHIER, « Le devenir de la vie religieuse au Québec dans la lumière de Vatican II. Partie B », *En son nom. Vie consacrée aujourd'hui*, vol. 68, nº 4, septembre-octobre 2010, p. 205).

755 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 153.

756 C'est ce qu'expliquait Guerric Couilleau, traitant de l'exégèse de *Mt* 19, 16-22 en contexte patristique, en mettant en évidence l'apport des premières générations monastiques à l'élaboration d'une théologie de la perfection à partir, entre autres, de la péricope matthéenne du « jeune homme riche ». *Cf.* Gerric COUILLEAU, « Perfection chrétienne […]. II. Pères et premiers moines »…, col. 1105-1107.

757 C'est le point de vue adopté par la Commission théologique de la CORREF : « La théologie de la vie religieuse a souvent cherché des fondements scripturaires. L'Évangile a été convoqué pour trouver des justifications à cette forme de vie. Les textes les plus souvent cités sont, d'un côté, des paroles sur ce que la tradition a appelé par la suite "le célibat pour le royaume" et, de l'autre, les scènes d'appel des disciples où la parole du christ est adressée nommément à tel ou tel et qui ont été interprétés comme des "récits de vocation" avant la lettre. Or il faut bien constater que, depuis quelques années, les études des exégètes font une tout autre lecture de ces péricopes » (p. 9). Plus loin, après considération de la parole sur les eunuques (*Mt* 19, 12), du conseil de Paul sur la virginité (1 *Co* 7, 25-26), puis du récit de l'appel de l'homme riche (*Mt* 19, 16-31), nous lisons : « S'il faut donc renoncer à sélectionner des lieux scripturaires spécifiques qui désigneraient la vie religieuse, il importe d'affirmer en même temps que le rapport à l'Écriture fonde la vie religieuse. D'un point de vue existentiel, le religieux est celui qui inscrit

subjectiviste des Écritures, où l'on cherche à tout prix à fonder la vie religieuse dans la lettre des Écritures, les *ipsissima verba Domini* ou *Christi*, est typique d'une lecture « fondamentaliste[758] » ou « littérale de l'Écriture visant à trouver dans les textes révélés l'analogue d'une institution par Jésus ou à découvrir la phrase qui serait l'équivalent de ce qu'est pour le mariage la phrase de la Genèse reprise par Paul et Matthieu. Parfois elle [la tradition religieuse] a même cherché l'événement spécial auquel elle pourrait se rattacher[759] ».

Le fond de scène de la problématique étant posé, revenons plus directement à la question discutée : les sources scripturaires invoquées par nombre de théologiens et de pasteurs au gré des siècles – et en large partie aussi par le Concile – parlent-ils directement et explicitement des religieux ? Dans la partie consacrée aux « origines » de la vie religieuse nous avons globalement statué sur cette question. Si nous laissons de côté l'herméneutique préconisant une « lecture spirituelle des Écritures[760] », de même que la ligne interprétative misant sur le « radicalisme évangélique » comme principe déterminant de l'état religieux sur la base d'« une certaine saisie de la totalité du donné évangélique[761] » – deux approches

---

toute sa vie sous la Parole de Dieu, en communion d'expérience avec d'autres. Il demeure que la tradition a interprété les textes qu'elle a considérés comme fondateurs, et notamment les scènes d'appel des disciples dans l'Évangile, en y voyant de façon privilégiée la vie religieuse qui, à son tour, s'est comprise devant ces textes. Ces textes, et d'autres comme les "récits de conversion", ont permis à certains croyants d'identifier pour eux un appel à ce mode de vie : il n'est que de feuilleter certains numéros des revues des centres des vocations pour s'en convaincre ! De même que chaque croyant a son fondement scripturaire, ses textes fondateurs personnels, la vie religieuse a une précompréhension d'elle-même dans certains passages. La figure d'Antoine quittant tout, vendant ses biens à la suite de l'écoute de la parole de l'Évangile entendue comme un appel personnel un dimanche, a marqué la tradition de la vie religieuse au point que les religieux se sentent interpellés par cette parole et relisent leur vie à cette lumière aujourd'hui encore. La théologie de la vie religieuse ne peut ignorer l'histoire de l'interprétation des textes scripturaires tout en faisant droit aux apports de la recherche exégétique et historique » (COMMISSION THÉOLOGIQUE DE LA CORREF, *L'identité de la vie religieuse…*, p. 11).

758 Philippe LÉCRIVAIN, *Une manière de vivre…*, p. 69.

759 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde…*, p. 94.

760 Noëlle HAUSMAN, *Où va la vie consacrée ?...*, p. 85 et 106. *Cf.* Yves CONGAR, *Martin Luther, sa foi, sa réforme…*, p. 75 ; Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde…*, p. 97-98.

761 COMMISSION THÉOLOGIQUE DE LA CORREF, *L'identité de la vie religieuse…*, p. 11. Il s'agit de la ligne exégético-théologique préconisée par Tillard. Refusant, d'une part, de voir dans l'établissement de la vie religieuse au sein de l'Église une « institution immédiate par Jésus » et affirmant, d'autre part, que certains passages, dont ceux de *Mt* 19, 16-22 et 1 *Co* 7, « pointent » vers la « vie selon les conseils », sans que cela ne soit explicitement mentionné dans le Nouveau Testament, le théologien affirme néanmoins et sans ambages que la vie religieuse a un fondement évangélique réel et que celui-ci est à situer du côté de l'appel au « radicalisme évangélique ». Scrutant les textes néotestamentaires marqués

pouvant être considérées totalement valables et qui ne se situent nullement en porte-à-faux par rapport à la Tradition –, puis en gardant en mémoire les difficultés exégétiques relatives à l'existence formelle de « conseils » fondant la voie religieuse, nous devons, une dernière fois, revenir sur le texte le plus fréquemment invoqué par la Tradition pour justifier l'existence de la vie religieuse dans l'Église et sa réputée supériorité ou excellence : la péricope du « jeune homme riche » (*Mt* 19, 16-22).

En dépassant le seul aspect de la pauvreté évangélique conseillée par Jésus[762], et en élargissant la perspective textuelle de manière à en faire une lecture globale, deux questions, qui représentent autant de points de vue différents, peuvent être posées : d'un côté, y a-t-il lieu de faire de la figure évangélique du « jeune homme riche » le prototype du religieux, appelé qu'il est à suivre une voie plus « étroite » et plus « parfaite » en vue d'acquérir un « trésor dans les cieux » (*Lc* 13, 24; *Mt* 19, 21) ? Ou, d'un autre côté, faut-il plutôt y voir le modèle de tout disciple, c'est-à-dire de tout fidèle, appelé à une unique perfection et qui, quand les circonstances l'y conduisent, est invité à emprunter la voie du radicalisme évangélique ? Les religieux, dans ce dernier cas de figure, poursuivraient cette fin commune, incarnant à leur manière particulière (*cf. LG* 39), c'est-à-dire de façon

---

« par une dimension d'absolu et assumés historiquement par la vie religieuse » – il en passe un certain nombre en revue, y compris ceux dans lesquels l'on a pris coutume de voir les « conseils évangéliques » –, il conclut, d'abord, que la triade classique, à elle seule, « ne cerne pas intégralement l'enracinement évangélique de la vie religieuse », laquelle, par ailleurs, « a une affinité très étroite avec la dimension de radical et d'absolu impliquée dans l'attachement au Seigneur » ; ensuite, écrit-il, « dans le prolongement de cette dernière constatation on réfléchit, non de façon abstraite mais en collant à l'histoire, à l'ensemble de la vie religieuse, il devient de plus en plus évident que celle-ci jaillit bien de l'Évangile, mais d'une façon médiate et par le biais de l'appel au radicalisme impliqué dans l'expérience de la foi *ut sic*. Ses traits essentiels se dessinent dans le Peuple de Dieu à la faveur d'une *certaine* lecture dans l'Esprit Saint non de tel ou tel texte mais du contenu global de l'Évangile. Il s'agit d'une *certaine* compréhension, par l'intérieur, de l'Événement Jésus-Christ » (Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 153-155). En d'autres termes, Tillard invite à aborder la question du « lieu scriptuaire » (COMMISSION THÉOLOGIQUE DE LA CORREF, *L'identité de la vie religieuse*…, p. 11) ou encore du « lieu théologique » (Noëlle HAUSMAN, *Où va la vie consacrée ?*..., p. 85) de la vie religieuse dans une perspective plus large que la seule approche réductionniste limitée à la triade classique.

762 Sur ce seul aspect, Pagé précise que « [l]'expression "conseil évangélique" appliquée à la pauvreté dans le cas du récit que nous venons d'analyser [*Mt* 19, 16-22], apparaît comme difficilement utilisable pour affirmer une volonté expresse de Jésus voulant "instituer" dans l'Église un état de vie particulier » (Jean-Guy PAGÉ, « Chapitre IV. La "vie consacrée" dans la profession du radicalisme évangélique »…, p. 219-220).

publique et permanente, l'exigence évangélique, non imposée, mais conseillée à tous[763]. Cette seconde thèse, jouxtant la précédente, dessine les contours de l'enseignement conciliaire sur la vocation universelle à la sainteté et l'appel particulier des religieux à la perfection de la charité dans ce sillage. Nous pressentons, dès lors, qu'une partie des déplacements théologiques opérés par Vatican II ont leur source et, dans une certaine mesure leurs assises, dans les questionnements d'ordre exégétique. Qu'en est-il des recherches et des positionnements exégétiques ? Et qu'impliquent-ils du point de vue théologique ? Encore une fois, sans entrer dans les détails de l'argumentaire exégétique, nous estimons nécessaire d'esquisser les grandes lignes de l'exégèse moderne ou contemporaine relative à l'épisode du « jeune homme riche », de manière à comprendre les déplacements théologiques pouvant en découler. Par la suite, il faudra voir si ces perspectives nouvelles ont effectivement été reprises ou, à tout le mois, prises en compte par le Concile.

Précisant le sens de la nouvelle compréhension des conseils évangéliques qui se généralise parmi les exégètes, Jean-Marie Aubert se réfère à l'analyse de *Mt* 19, 16-24 présentée par Marie-Émile Boismard[764]. Nous citons ce dernier *in texto*, en invitant à prêter attention à la récurrence des thèmes ou des facteurs qui ont influencé l'éclosion de la tonalité dominante du discours ecclésial présenté plus haut. Celle-ci, avons-nous montré, est en partie tributaire d'une certaine lecture interprétative du donné scripturaire privilégiée par la Tradition. Embrassant du regard les trois synoptiques, l'exégète analyse, pour commencer, le récit du « jeune homme riche » rapporté dans les évangiles de Marc et de Luc. Comment

---

763 C'est l'option préconisée par Tillard qui lui-même s'en réfère à Thomas d'Aquin : « L'Évangile présente la perfection du Royaume comme la fin à atteindre par tous, sans exception, en prenant le moyen nécessaire, si radical et absolu soit-il, *chaque* fois que la situation l'exige. Car il existe des cas limites où, sous peine de perdre le Royaume, il faut consentir à des démarches violentes. Dans le projet de ce que l'on désignera comme "vie religieuse", on refuse de prendre ce moyen radical uniquement lorsque la situation l'exige. Librement, on choisit de vivre dans un état où une certaine attitude radicale devient la norme. On décide donc simplement de rendre plus continu, en en faisant la loi interne de l'existence et en l'institutionnalisant, le radicalisme évangélique [note 52 : Dans le même sens voir S. Légasse, *L'appel du riche*…, 255]. D'une certaine façon on radicalise le précepte lui-même. La position de Thomas d'Aquin pointe dans cette ligne (IIa-IIae, 184, 3) » (Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 157).

764 Jean-Marie AUBERT, « Perfection chrétienne »…, col. 1243 ; Marie-Émile BOISMARD, « Note § 249. Le (jeune) homme riche », dans Pierre BENOÎT et Marie-Émile BOISMARD, *Synopse des quatre évangiles en français*, commentaire par M.-É. Boismard, t. II, Paris, Cerf, 1972, p. 310-312.

comprendre leur enseignement ? « Selon beaucoup de commentateurs, écrit Boismard, Jésus distinguerait comme deux "degrés" dans la vie chrétienne. À ceux qui suivent la voie "ordinaire", il ne serait demandé que d'observer les préceptes du Décalogue ; à d'autres, désireux de suivre une voie plus parfaite, Jésus donnerait le "conseil" d'abandonner aux pauvres tous leurs biens afin de pouvoir "suivre" Jésus[765] ». Selon d'autres commentateurs, poursuit-il, « seraient invités à vendre leurs biens, pour le donner aux pauvres, et à suivre Jésus tous ceux qui veulent être simplement "disciples" de Jésus et donc "chrétiens"[766] ». Cette seconde interprétation, juge-t-il, « est certainement la bonne[767] ». Puis, se référant au « traité juif des Deux Voies, connu de Jésus et repris dans le christianisme primitif[768] », il affirme :

> À la lumière du traité des Deux Voies, le sens du récit est le suivant : Jésus ne distingue pas deux « états de vie », l'un commun à tous les chrétiens (observer le Décalogue), et l'autre particulier à certains « élus » appelés à une vie plus parfaite (distribuer ses biens aux pauvres). L'abandon des richesses est exigé de *tous* les disciples de Jésus, mais il doit se comprendre en fonction du principe qui le commande : non pas comme un dépouillement, comme l'abandon d'une chose en soi mauvaise (l'argent), comme une ascèse qui nous rendrait plus apte au royaume, mais comme l'expression concrète de notre amour pour autrui, spécialement pour nos frères pauvres auxquels nous devons donner sans compter. Cet idéal d'amour effectif dépasse infiniment le simple fait de ne pas tuer, de ne pas voler, etc., comme se contentait de l'exiger le Décalogue[769].

Enfin, étudiant le même récit, mais dans sa version matthéenne, Boismard écrit :

> Au v. 21, *Mt* fait commencer la seconde réponse de Jésus par les mots : « si tu veux être parfait ». *Mt* aurait-il, lui, distingué deux états dans la vie chrétienne : celui des simples chrétiens, qui se contentent d'observer les prescriptions de la Loi (vv. 18-19) et celui des « parfaits » (v. 21), qui distribuent leurs biens aux pauvres ? Il ne semble pas. *Mt* en effet n'utilise qu'une fois ailleurs ce terme de « parfait » (*teleios*, absent de *Mc*/*Lc*/*Jn*/*Ac*) : en 5, 48 ; or ce verset résume tout l'enseignement donné par Jésus (selon *Mt*) dans les §§ 53-59, au début du Sermon sur la montagne ; il ne caractérise donc pas un groupe de privilégiés

---

765 Marie-Émile BOISMARD, « Note § 249. Le (jeune) homme riche »…, p. 311.

766 Marie-Émile BOISMARD, « Note § 249. Le (jeune) homme riche »…, p. 311.

767 Marie-Émile BOISMARD, « Note § 249. Le (jeune) homme riche »…, p. 311.

768 Marie-Émile BOISMARD, « Note § 249. Le (jeune) homme riche »…, p. 311.

769 Marie-Émile BOISMARD, « Note § 249. Le (jeune) homme riche »…, p. 311.

> parmi les chrétiens, mais il veut opposer la « perfection » de la Loi nouvelle apportée par Jésus à l'imperfection de la Loi ancienne. Pour *Mt* comme pour *Mc*/*Lc*, le don de ses biens aux pauvres est la condition pour hériter de la vie éternelle[770].

L'interprétation fournie par Boismard ne lui est pas propre et ne constitue nullement une position marginale ou isolée. Elle tend, comme le rapportait Aubert, à se généraliser parmi les exégètes. Nous la rencontrons d'ailleurs chez nombre d'auteurs cités dans notre parcours jusqu'à présent[771], de même que dans certaines des versions traduites et commentées de la Bible largement reconnues[772]. Mais qu'en est-il au Concile ? S'il apparaît

---

770 Marie-Émile BOISMARD, « Note § 249. Le (jeune) homme riche »…, p. 311.

771 Outre le texte précité de Jean-Marie Aubert, (« Perfection chrétienne »…, col. 1243), qui lui-même se rapporte aux propos de Boismard, nous pouvons ajouter, en premier lieu, le texte de Simon Légasse, également référencé par Aubert (col. 1243), dont les positions nourrissent et rejoignent celles de Tillard : « Il est vrai, écrit Légasse, qu'une exégèse traditionnelle a compris la phrase "Si tu veux être parfait…" dans le sens d'un choix facultatif portant sur un état de perfection : elle trouvait ainsi un fondement scripturaire direct aux "conseils évangéliques". Mais il faut remarquer que le "si tu veux" ne porte pas sur l'abandon des biens mais sur la perfection. Or, celle-ci, dans *Mt*., n'a rien de facultatif ou de surérogatoire ; elle ne s'offre pas davantage à une élite, mais elle est l'objet d'un ordre qui s'adresse à tous (5, 48). En écrivant "si tu veux", Matthieu fait simplement appel à la décision libre de l'homme. Quant au dépouillement des biens, il faut, pour en comprendre la portée, recourir encore au Sermon sur la montagne et à ses exigences radicales : quand la poursuite du Royaume et la perfection qui y mène sont menacées dans le cœur du disciple, celui-ci doit recourir aux grands moyens (*cf.* 5, 29-30). Si le danger vient des richesses, avec le risque d'attacher le chrétien à leur service (6, 24) et de lui faire oublier le trésor céleste (6, 19), il n'est pas trop de s'en défaire complètement » (Simon LÉGASSE, « Perfection chrétienne […] I. Écriture sainte »…, col. 1079-1080). Ensuite, la Commission théologique de la CORREF adopte la même ligne et clarifie la question du point de vue de la vie religieuse : « Le récit de l'appel de l'homme riche […] a été lu comme un appel au conseil évangélique de pauvreté et plus largement à la vie religieuse […]. Y aurait-il là une parole fondatrice pour la "suite du Christ", la *sequela Christi* ? En fait, là encore, le contexte impose une lecture un peu différente. Devenir parfait est la loi même de la vocation chrétienne. Pour devenir parfait, voilà ce que tu dois faire, dit la péricope de Matthieu. Tu n'as pas le choix ! Pour entrer dans le Royaume, voici ce qu'il faut faire. Ce n'est pas réservé à la catégorie de chrétiens que seraient les religieux ou les consacrés ! Les exigences du Royaume sont pour tous » (COMMISSION THÉOLOGIQUE DE LA CORREF, *L'identité de la vie religieuse*..., p. 10). Enfin, Noëlle Hausman, dans un passage déjà cité, où la théologienne présente une synthèse du dossier exégétique, reflète la même chose (Noëlle HAUSMAN, *Où va la vie consacrée ?*..., p. 93-94).

772 Dans la *Bible de Jérusalem*, par exemple, en commentaire du passage « Si tu veux être parfait », nous lisons : « Jésus n'institue pas ici une catégorie de "parfaits", supérieurs aux chrétiens ordinaires. La "perfection" envisagée est celle de l'économie nouvelle, qui surpasse l'ancienne en l'accomplissant, *cf.* 5, 17+. Tous y sont également appelés, *cf.* 5, 48. Mais, pour établir le Royaume, Jésus a besoin de collaborateurs spécialement disponibles ; c'est à eux qu'il demande de renoncer radicalement aux soucis de la famille, 8, 21-22, et des richesses, 8, 19-20 » (*BJ*, Mt 19, 21, note e). Dans la Traduction œcuménique de la Bible, au sujet du même verset, en insistant sur le terme « parfait », il est noté que ce terme est « propre au récit matthéen (*cf.* 5, 48). Quelques critiques interprètent ce passage d'une perfection réservée à des proches collaborateurs de Jésus ; la plupart l'entendent de la perfection de tout homme qui, en suivant Jésus, accomplit (5, 17) la loi » (TOB, *Mt* 19, 21, note c). Tandis que les Paul-Émile Langevin et Paul-André Giguère, à leur tour, commentent ce passage dans la même ligne : « En

difficile, à la lumière de notre présente recherche, d'affirmer clairement et de manière fondée qu'il existe une relation causale directe entre la thèse énoncée par Boismard, ainsi que par d'autres exégètes, et l'évolution des positions conciliaires sur la base de la péricope étudiée, nous pouvons, à tout le moins, voir un indice du débat exégétique en cours au moment du Concile dans le commentaire de *LG* 42b fait par Gérard Philips. Après avoir noté que l'accord des exégètes au sujet de la péricope étudiée est loin d'être acquis, il propose une voie médiane, qui semble être celle du Concile, et où nous voyons mis en œuvre un déplacement théologique correspondant, en partie du moins, aux nouvelles thèses émanant des cercles exégétiques :

> D'aucuns croient voir dans la formule finale « suis-moi » une invite à la vie errante apostolique. Comme on ne peut prétendre que l'injonction de vendre ses biens s'adresse à tous, et qu'il est tout aussi difficile d'y voir un appel à la perfection strictement limité à la personne de l'interlocuteur, il faut nécessairement s'arrêter à la solution médiane. En d'autres mots, dans son contexte l'invitation s'adresse personnellement au jeune homme ; mais elle prend valeur de *cas-type* pour n'importe quel disciple, car une exhortation identique s'adresse à quiconque est à même de la percevoir. Et dans tout cela, pas l'ombre d'une pression ou d'une stricte obligation[773].

C'est suite à cette explication que Philips propose de reconnaître dans le récit du « jeune homme riche » les « linéaments du conseil évangélique tel qu'il a été défini plus tard[774] ». Cette nuance, d'ordre théologique, implique une distanciation face à une lecture fondamentaliste ou littéraliste des Écritures. En même temps, nous voyons les points de tension entourant l'interprétation appropriée de la péricope.

---

disant "Si tu veux être parfait", le Christ ne propose pas une voie supérieure réservée à quelques-uns, alors que les chrétiens ordinaires viseraient à entrer dans la vie éternelle (v. 17) sans chercher la perfection. Suivre le Christ, c'est accomplir parfaitement la volonté de Dieu (voir 5, 17), chercher à être parfait comme lui (5, 48). Pour atteindre ce but, il faut être prêt à préférer la volonté de Dieu, y compris les richesses (10, 37-39 ; 13, 44-46 ; 16, 24-26), si elles constituaient un obstacle » (*Mt* 19, 21, commentaire, dans ASSOCIATION CATHOLIQUE DES ÉTUDES BIBLIQUES AU CANADA (ACEBAC), en collaboration avec la Société catholique de la Bible (SOCABI) et la BIBLIOTHÈQUE DES FACULTÉS JÉSUITES DE MONTRÉAL, *Les évangiles. Traduction et commentaire des quatre évangiles*, Montréal, Bellarmin, 1986 (éd. ent. nouv.), p. 142).

773 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 109-110.

774 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 110.

En somme, à la lumière des avancées modernes de l'exégèse, trois grandes lignes ou conclusions peuvent être rapportées en référence au récit du « jeune homme riche ».

Premièrement, il semble qu'il faille refuser de voir dans le « conseil » adressé par Jésus à son interlocuteur l'institution d'un « conseil de pauvreté » tel que l'entendront plus tard les religieux et avec eux toute l'Église. Ce constat semble aussi devoir s'étendre à l'ensemble des conseils : « il est impossible, d'affirmer Tillard, de trouver dans l'Écriture l'affirmation immédiate et explicite de la doctrine des "trois conseils évangéliques"[775] ». Cette conclusion, nous l'avons vu, ne touche cependant pas au contenu théologique des « conseils évangéliques » qui, lui, demeure valable et inspirant pour la vie religieuse.

Deuxièmement, la même analyse exégétique pousse à devoir déclarer obsolète la théorie des « deux voies » pour la vie chrétienne, laquelle soutient l'existence d'une double modalité de suivance du Christ, instituée par ce dernier et par les apôtres avec lui, dont l'une des deux voies serait objectivement supérieure ou plus parfaite que l'autre, à entendre la voie de la vie religieuse balisée par les « conseils évangéliques » et reconnue pour son excellence, comparativement à la voie commune ou ordinaire, déterminée par les « préceptes » de l'Évangile et empruntée par tous les autres fidèles, voie rarement qualifiée positivement d'inférieure mais le plus souvent considérée comme telle. Or, de conclure Tillard, « en reprenant sur des bases neuves l'étude du texte, l'exégèse contemporaine conteste les conclusions jusqu'ici présentées comme doctrine reçue[776] ». Cette conclusion ne conduit pas à rendre la vie religieuse apatride dans l'Église ou à la dénuer de ses formes essentielles. Au contraire. L'état religieux continue à avoir droit de cité dans l'Église et le

---

775 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 153.

776 « Comment interpréter en fonction de l'ensemble de l'exigence évangélique le "si tu veux être parfait (*ei theleis teleios einai*), va, vends tout ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres et tu auras un trésor aux cieux, puis viens, suis-moi (*Mt* 19, 21) ?" L'interprétation, fortement attestée, qui voit dans ce texte le point d'appui pour une distinction entre deux types d'appel du Seigneur, l'un adressé à quiconque veut simplement l'entrée dans le Royaume, l'autre proposé à ceux qui tendent vers quelque chose de plus, est-elle fondée ? À première vue, la structure du récit, qui progresse en trois étapes, semble la favoriser. Et l'on comprend que la tradition patristique soit dans l'ensemble allée en ce sens – avec toutefois plus de finesse que ce que l'on présente souvent sous son nom –, rassurée de surcroît par le fait que dans les récits évangéliques le terme *teleios* (parfait) n'apparaît qu'en Matthieu 5, 48 et 19, 21. La théologie classique lui a emboîté le pas. Pourtant, en reprenant sur des bases neuves l'étude du texte, l'exégèse contemporaine conteste les conclusions jusqu'ici présentées comme doctrine reçue » (Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 139-140).

Concile, à l'instar de la Tradition, continuera à y voir une forme particulière de vie chrétienne pourvue de traits propres et distinctifs. Cependant, la critique exégétique ébranle les bases scripturaires sur lesquels s'est édifiée une conception hiérarchisée entre les états suivant la logique de la perfection évangélique. Cet édifice, à défaut de s'effondrer totalement, va dorénavant être marqué par de nombreuses et profondes fissures.

Enfin, une troisième et dernière « conclusion s'impose[777] », même si celle-ci, d'affirmer Tillard, est « déroutante[778] », surtout en regard d'une coutume séculaire qui a longtemps soutenu la thèse inverse : il y a tout lieu de constater que « [l]a lettre de l'Écriture ne porte pas la parole du Seigneur ou de témoignage apostolique à ce point directs et limpides que l'on pourrait y voir l'expression d'une volonté du Christ portant explicitement sur la vie religieuse[779] ». Le « silence des textes bibliques » oblige, en stricte rigueur de termes, à « refuser à la vie religieuse le privilège d'une institution immédiate par Jésus[780] » et « rien n'autorise à trouver dans une parole ou l'autre de Jésus la quasi-institution ou même le fondement explicite de la vie religieuse[781] ». Il appartiendra aux théologiens de prendre le relais des exégètes, en complétant leurs analyses à l'aide d'une herméneutique théologique appropriée, permettant de redonner à l'état religieux ses titres de noblesse scripturaire et de lui fournir un authentique fondement évangélique.

Cette dernière conclusion, de même que celles qui précèdent, toutes tirées de l'analyse fouillée de Tillard, mais qui reflètent des vues dépassant et incluant les siennes, se révèlent être, dans une certaine mesure, déconcertantes ou décapantes. Certains, comme Jean Daniélou[782], soutiendront des thèses nettement contraires. Mais là n'est pas la question.

---

777 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 152.

778 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 153.

779 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 152.

780 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 153.

781 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 154.

782 « La première question, écrit-il, est celle des fondements de l'état religieux dans le Nouveau Testament lui-même. N'appartient en effet de droit divin à la structure de l'Église que ce qui relève, au moins radicalement, de l'institution du Christ. Qu'en est-il de la question qui nous occupe ? C'est le problème des conseils évangéliques » (Jean DANIÉLOU, « La place des religieux… », p. 1174). Daniélou passe ensuite en revue chacun des « conseils évangéliques au sens strict » (p. 1174-1175) afin d'établir « que les origines de l'état religieux remontent à l'institution du Christ lui-même, que la pratique effective des conseils évangéliques [constituent] bien un état de vie, un *ordo*, distinct du laïcat et du sacerdoce »

L'enjeu et l'intérêt de notre étude ne sont pas d'apporter une solution valable aux différentes interrogations suscitées par les avancées exégétiques et théologiques au tournant du Concile. Notre visée initiale était plutôt de faire état de ces questions afin d'évaluer, en bout du compte, si celles-ci ont influencé de quelque manière les déplacements théologiques opérés par le Concile sur la base d'une lecture interprétative renouvelée du donné scripturaire. C'est le dernier point que nous abordons maintenant.

iv. La prise en compte des interrogations exégético-théologiques au Concile

Comment le Concile s'est-il situé en regard des questionnements exégético-théologiques qui circulaient en son temps ? Le sujet du traitement des Écritures au Concile mériterait un travail en soi, ce qu'il ne nous revient pas de faire[783]. Cependant, au vu du parcours que nous venons de compléter, une chose est sûre : les Pères conciliaires, conjointement avec les experts qui les accompagnaient, ne pouvaient ni ignorer ni refuser de prendre en compte, de quelque manière, ces nouvelles données, fussent-elles critiques vis-à-vis certaines des lectures interprétatives les plus courantes ayant prévalu jusque-là. Les auteurs

---

(p. 1178) et, qu'en définitive, l'état religieux doive être considéré comme faisant partie de la « structure de l'Église » (p. 1178), à sa manière propre, c'est-à-dire distincte de la manière de considérer la « hiérarchie » (p. 1178), en relation « avec la fin de l'Église, qui est la sainteté » (p. 1179).

783 Sur ce point, Gilles Routhier affirme, d'une part, qu'une étude critique consacrée aux sources bibliques, de même que patristiques et théologiques, dans les textes conciliaires et la manière dont ces sources furent utilisées en cours de réflexion et de rédaction de ces mêmes textes, demeure à faire : « Spesso si afferma che il concilio Vaticano II beneficia del movimento di ritorno alle fonti che ha caratterizzato, nonostante evidenti frenate, i decenni che hanno preceduto l'assise conciliaire : movimento biblico, movimento patristico e rilettura dei grandi teologi, specialmente medievali, a partire dal metodo storico. Pochi studi tuttavia hanno esaminato l'uso delle fonti bibliche, patristiche e teologiche nei testi del concilio Vaticano II [note 109 : l'auteur fournit une série d'ouvrages portant sur cette question]. Uno studio approfondito, non solo delle fonti utilizzate, ma della modalità del ricorso alle stesse, nonostante le pubblicazione citate in nota, resta ancora quasi interamente da fare. Infatti, non basta citare la Scrittura. Bisogne vedere anche il ruolo che essa gioca nell'elaborazione della riflessione. Vi si ricorre comme prova, all'ultimo minuto, quando la tesi à ormai saldamente stabilita o è all'origine dell'elaborazione del pensiero ? Gioca un ruolo decorativo o di principio ? » (p. 59) ; d'autre part, se basant sur les dires des Congar et de Lubac, durant la phase préparatoire du Concile, Routhier souligne que ces deux auteurs s'accordent sur l'incidence des méthodes rédactionnelles de Vatican II, lesquelles, en général, partent des enseignement pontificaux antérieurs plutôt qu'à partir d'une relecture des Écritures et des textes patristiques : « Questi due autori concordano su un punto : il carattere distintivo dei vari schemi prodotti è il modo di costruire il discorso, il che sembra in grado di determinare il contenuto. In fatti, tutti i capitoli, anche quelle che sembrano più in sintonia con i movimenti di rinnovamento teologico del XX secolo, sono elaborati allo stesso modo, cioè a partire dagli insegnamenti pontifici piuttosto che a partire da una rilettura della Scrittura e dei testi patristici » (Gilles ROUTHIER, « Introduzione alla costituzione dogmatica *Lumen gentium* »…, p. 61).

cités et les noms rapportés, tous intimement liés à l'élaboration de la pensée conciliaire, permettent de l'affirmer.

Sur ce plan, il convient immédiatement de faire une distinction qui se rapporte à la nature même du Concile et conséquemment à celle des textes officiels qui en émanent. Comme nous l'avons mentionné en cours d'exposé, l'œuvre conciliaire n'a pas pour propos d'entériner – ou de « reprendre », ce qui est différent de la « prise » en compte précédemment affirmée –, explicitement, c'est-à-dire dans le *verbatim* du texte, telle ou telle thèse : le Concile, écrivions-nous, n'est pas à la remorque des exégètes ni des théologiens, même si son enseignement repose sur des options exégétiques et théologiques tout au moins implicites[784]. De ce point de vue, observant la ligne d'un renouveau dans la continuité, l'enseignement magistériel que Vatican II propose dans ses textes est, somme toute et à première vue, traditionnelle dans sa forme et, à degrés variés, également dans son fond. Cela est vrai, tout particulièrement, en ce qui regarde la vision ou l'« attitude traditionnelle »

> qui discerne dans l'Évangile deux voies offertes aux chrétiens, celle des préceptes et celle des conseils, et qui, tout en affirmant la plus grande perfection, à certains points de vue, de la voie des conseils refusera systématiquement de considérer la voie des préceptes comme une voie qui impliquerait une attitude minimaliste à l'égard de l'Évangile. […] Cette attitude traditionnelle, écrit Pagé, a été reprise par Vatican II qui affirme dans *Lumen gentium* (43, 1) que « les conseils évangéliques de chasteté vouée à Dieu, de pauvreté et d'obéissance, fondés sur les paroles et les exemples du Seigneur, et recommandés par les Apôtres et les Pères, les docteurs et les pasteurs de l'Église, sont un don divin, que l'Église a reçu de son Seigneur, et que par sa grâce elle conserve toujours ». Voilà une affirmation très dense, résumant un grand courant de la Tradition ecclésiale : elle pose l'existence de conseils dits évangéliques ; elle identifie ces conseils à trois plus spécifiques ; elle soutient

---

[784] Ce rapport entre le travail des théologiens et, avec eux des exégètes, puis celui qui mena à la rédaction des textes conciliaires est évoqué, au passage, par Tillard. Affirmant que le « problème de la doctrine des conseils est un de ceux qui aujourd'hui inquiètent le plus les théologiens de la vie religieuse », il indique sa préférence pour une voie théologique alternative, qui consiste à « faire découler la vie religieuse d'un désir ardent de vivre *en plénitude* l'Évangile, exigeant l'adoption de *certains moyens privilégiés* qui permettent une plus grande disponibilité à l'action de l'Esprit », tout en notant « qu'il n'appartient pas au Décret [*PC*] de juger » de la « valeur actuelle de la théologie des "conseils" » (p. 97). Plus loin, il souligne encore, au vu de certaines questions litigieuses insuffisamment traitées dans *Perfectae caritatis*, que « le Décret ne pouvait pas tout dire, et ce qu'il dit ici est de trop grand poids pour que nous lui reprochions quelques imprécisions théologiques ! » (Jean-Marie Roger TILLARD, « Les grandes lois de la rénovation… »,… p. 98).

> qu'ils viennent du Christ et, finalement, qu'ils appartiennent au patrimoine inaliénable de l'Église sur lequel veille l'Esprit Saint[785].

Par ailleurs, en arrière-plan des propos conciliaires, il faut aussi reconnaître l'empreinte de la théologie classique de Thomas d'Aquin. Les textes, en notes infrapaginales, s'y réfèrent explicitement et fréquemment. Ces références à Thomas d'Aquin constituent assurément une clef de lecture éclairante pour comprendre, au-là des déformations ou des durcissements que l'on a pu imposer à la pensée de l'Aquinate[786], le mouvement de fond qui traverse les textes conciliaires lorsqu'il est question des « conseils évangéliques » et qu'il est fait référence à une double modalité dans l'unique suivance du Christ. Reprenant les grandes lignes de la théologie de Thomas d'Aquin, et se référant plus précisément à la question 186 de la *Somme théologique* (II-II), Tillard affirme que

> [d]ans ces pages très nuancées de Thomas d'Aquin, le courant fortement attesté par la Tradition vivante et qui cherche l'origine immédiate de la vie religieuse dans la distinction entre « préceptes » et « conseils du Seigneur » trouve enfin une synthèse. Face à l'Évangile, la vocation religieuse se présente alors comme une prise au sérieux des *conseils* proposés par le Christ dans le but de trouver la perfection. De cette façon elle prétend s'appuyer sur un vouloir explicite du Seigneur dont, pensent les témoins interrogés, la lettre même de l'Écriture est porteuse. Elle n'a pas besoin d'autres lettres de créance. Thomas d'Aquin voit dans ce fait la preuve indubitable de son importance et de sa place capitale dans le mystère de l'Église. Le concile Vatican II, conclut Tillard, partagera la même conviction. La constitution dogmatique *Lumen gentium* et le décret *Perfectae*

---

785 Jean-Guy PAGÉ, « Chapitre IV. La "vie consacrée" dans la profession du radicalisme évangélique »…, p. 216-217. La même chose est reconnue par Tillard qui note, à propos de la théologie « des deux voies pour l'entrée au Royaume des Cieux », que cette piste traditionnelle « pour découvrir l'enracinement du projet des religieux dans l'Évangile […] sera vouée au succès, puisqu'elle finira par s'imposer jusque dans des textes officiels, ceux de Vatican II y compris » (Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 102 ; *cf.* p. 95). Congar, de son côté, propose une synthèse semblable à celle de Pagé, affirmant que le Concile enseigne, « [d]abord, que tout chrétien est appelé à la sainteté, c'est-à-dire à la perfection de la charité, chacun selon son état (LG, V, nº 40 et nº 42, § 1 et 5). Ensuite, que les conseils évangéliques – qu'on ne prétend nullement réduire aux trois conseils de pauvreté, chasteté et obéissance : *cf.* la façon très large de parler, LG, V, nº 39 et no 43, § 3 – représentent un moyen excellent pour atteindre et pratiquer une charité parfaite (LG, VI, nºs 44 ; 45, § 1 ; VR, nº 1, § 1). On dit que le Christ "en a proposé l'observance à ses disciples" (LG, V, nº 42, § 3). On dit, en troisième lieu, que ces conseils peuvent être pratiqués – il s'agit bien de leur contenu strict : dépossession des biens, continence absolue – "soit de façon privée, soit dans une condition ou un état sanctionné par l'Église" (LG, V, nºs 39 et 43 ; VR, nº 11 […]) » (Yves M.-J. CONGAR, « Avertissement », dans Jean-Marie Roger TILLARD et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse*…, p. 17).

786 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 127-128 et 134, note 173.

> *caritatis* parlent de la vie religieuse dans la lumière de cette doctrine classique des *conseils évangéliques*. Celle-ci ne semble pas leur poser problème[787].

Si, à première vue, le Concile épouse les vues traditionnelles relatives à la doctrine des « conseils évangéliques », il convient de se demander, en vue seconde, si Vatican II en adopte *ipso facto* tous les aspects ? Il semble que non. Le compte-rendu des avancées exégétiques au moment du Concile permet d'énoncer l'hypothèse, ou d'engager une présomption fondée sur la prise en compte des critiques exégético-théologiques par un nombre certain d'acteurs conciliaires, voulant qu'une certaine lecture interprétative renouvelée du donné scripturaire soit à l'origine d'au moins deux déplacements théologiques reconfigurant le rapport des religieux, ainsi que celui de l'ensemble des fidèles, à l'item de la sainteté. Ce sont les deux points suivants, qui traiteront de la question de l'élargissement d'une certaine conception traditionnelle des « conseils évangéliques » et de l'abrogation d'une conception hiérarchisée des « deux voies » pour la vie chrétienne.

d- Un élargissement de la compréhension reçue des « conseils évangéliques »

En quatrième lieu, au vu de ce que nous venons de présenter, nous sommes confontés à la question suivante : les « conseils » de l'Évangile sont-ils adressés à tous ou sont-ils réservés à quelques-uns ? Cette question a divisé le Concile. Yves Congar, après avoir noté, dans l'introduction de l'ouvrage qu'il codirige avec Jean-Marie Roger Tillard, qu'il y manque peut-être « un chapitre ou un paragraphe […] qui aurait plus expressément situé les vœux constitutifs de la vie religieuse par rapport aux conseils évangéliques », affirme, sur ce sujet, que nous nous retrouvons « devant des interprétations divergentes »[788]. Statuant lui-même sur les questions soulevées, le propos inaugural de Congar, que nous tenons à

---

787 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde…*, p. 126. En note infrapaginale (155), l'auteur renvoie en particulier aux chapitres 5 et 6 de *Lumen gentium*.

788 Yves M.-J. CONGAR, « Avertissement », dans Jean-Marie Roger TILLARD et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse…*, p. 15. Gérard Philips qui, lui aussi, constitue une référence de première main, résume ainsi la problématique : « […] les conseils évangéliques concernent-ils tout le monde ou seulement un petit groupe d'élus ? Le premier membre de l'alternative semble dangereusement voisin de l'affirmation erronée que tout le monde est obligé d'y obtempérer (ce qui reviendrait à ôter toute existence propre aux conseils). L'autre hypothèse paraît mettre en péril l'universalité de la vocation à la sainteté. On le voit, la question ouvre aux discussions théologiques des possibilités quasi infinies » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican…*, t. II, p. 113).

reproduire *in extenso*, fournit une information de première main. Le dominicain met le lecteur en présence de deux thèses distinctes :

> D'un côté, écrit-il, on entend d'emblée les conseils évangéliques « au sens strict, c'est-à-dire non seulement en tant qu'ils signifient l'appel universel des chrétiens à une vie évangélique de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, mais en tant qu'ils désignent des moyens proposés pour réaliser cet appel, moyens qui établissent dans un état de vie particulier auquel tous ne sont pas appelés[789] ». On identifie ainsi d'emblée les conseils avec la forme de leur pratique publiquement sanctionnée par l'Église et constitutive d'un état de vie tel que celui des veuves ou des vierges dès les origines chrétiennes. On récuse l'idée d'une vocation universelle aux conseils et, si l'on en trouve une pratique en dehors de l'état religieux, ou bien l'on y voit « une certaine assimilation » à cet état religieux, ou bien, s'agissant du célibat des prêtres, on le situe « dans la ligne propre de cette voie de sainteté qu'est le sacerdoce[790] ». Mais ceci est contestable et nous le contestons en effet.
>
> D'autres, poursuit Congar, ont une vision des choses tout à fait différente, et même opposée[791]. Les préceptes, disent-ils, *s'imposent* strictement à l'obéissance de tous. Mais le Seigneur leur a ajouté un autre registre éthique, celui des conseils évangéliques *proposés* à tous. Sur ce point et jusqu'ici nous sommes bien d'accord. Mais on ajoute que ces conseils font partie de la condition chrétienne et doivent être pratiqués par tous, par chacun selon son état et ses possibilités, étant proposés à la prudence personnelle de tous et de chacun, c'est-à-dire à la conduite personnelle de leur vie à la lumière de la raison et de l'Évangile. Ici, les conseils sont bien distingués de la forme de leur exercice par les vœux dans une vie religieuse formant un état particulier de vie sanctionné par l'autorité de l'Église. Mais n'est-on pas amené à donner, de ces conseils, une formulation excessivement large, adaptée sur mesure à la généralisation qu'on en fait ? On appelle le conseil de pauvreté « conseil d'appauvrissement volontaire ». Mais dans l'épisode du jeune homme riche (*Mc* 10, 17-22), il s'agit bel et bien de renoncer à toute possession. On appelle le conseil de chasteté « conseil de continence volontaire », qui peut et doit avoir

---

789 La citation rapportée (p. 16, note 6) est de Jean DANIÉLOU, « La place des religieux… »…, p. 1174.

790 La citation rapportée (p. 16, note 7) est de Jean DANIÉLOU, « La place des religieux… »…, p. 1177-1178. Daniélou ajoute : « En d'autres termes, la pratique des conseils évangéliques, au sens expliqué ci-dessus, ne relève ni de l'essence de l'état laïc, ni de l'essence de la sacerdotale. Au contraire elle relève de l'essence de l'état religieux. Il serait donc erroné de parler de la vocation aux conseils comme universelle et de ne voir dans l'état religieux que sa forme principale. C'est le contraire qui est vrai. C'est l'état religieux qui est la forme normale de la pratique des conseils. C'est donc lui qui fait l'objet d'un chapitre sur les conseils » (p. 1178).

791 Dans le texte, p. 16, note 8 : « Nous nous référons spécialement à H.-M. FÉRET, *Pour une Église des Béatitudes de la pauvreté*, dans *L'Église des pauvres, interpellation des riches* ("L'Église aux cent visages", 14), Paris, 1965, pp. 171-288 (pp. 201-233) ».

> son application dans l'usage du mariage lui-même, mais dans l'Évangile il s'agit de continence absolue et de renonciation au mariage ou à son usage. Cet élargissement du contenu de ces deux conseils évangéliques permet évidemment de repousser assez vivement l'idée d'un « esprit des conseils » qui devrait, en effet, être observé par tous, chacun selon son état et ses possibilités, en deçà d'une pratique effective des conseils selon la lettre de leur contenu[792].

Dans ce résumé, aux accents forts, où Congar se fait interprète du Concile, le jugement du théologien prend une tournure péremptoire : « […] le Concile n'épouse pas ces confusions. […] pour Vatican II, les conseils proposés par le Christ à ses disciples sont à prendre au sens total et univoque du renoncement à l'usage des richesses terrestres et du mariage[793] ». Mais cela met-il un point final au débat ? Et, surtout, l'opinion du réputé théologien, que l'on ne saurait suspecter de légèreté, correspond-elle effectivement à l'enseignement du Concile et aux grandes tendances qui se dégagent dans les commentaires le concernant ?

Un autre théologien, jésuite et professeur à l'Institut de spiritualité et à la Faculté de théologie de l'Université Grégorienne, Ignace [Ignacio] Iparraguirre, *peritus* au Concile, tout comme Congar, prend, quant à lui, une certaine distance par rapport aux polémiques entourant le thème étudié. Tout en se montrant favorable à la seconde des deux thèses, il préfère présenter la position conciliaire en termes d'« équilibre extrême ». L'extrait suivant, tiré du commentaire d'Iparraguire à propos de *LG* 42, montre, là encore, les tensions qui marquent le débat.

> La Constitution, écrit-il, donne beaucoup d'importance aux conseils évangéliques, comme moyen de perfection en général pour tous les chrétiens, bien que plusieurs Pères aient désiré qu'on les écartât, ou du moins que l'on

---

792 Yves M.-J. CONGAR, « Avertissement », dans Jean-Marie Roger TILLARD et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse*…, p. 15-17.

793 Yves M.-J. CONGAR, « Avertissement », dans Jean-Marie Roger TILLARD et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse*…, p. 17. Avant cela, Congar précisait encore que « ces conseils peuvent être pratiqués – il s'agit bien de leur contenu strict : dépossession des biens, continence absolue – "soit de façon privée, soit dans une condition ou un état sanctionné par l'Église" (LG, V, nos 39 et 43 ; VR no 11 […]). Le Concile ne parle pas d'"esprit des conseils", il parle seulement, d'un côté, de l'appel de tous à la plénitude de la vie chrétienne et à la perfection de la charité (LG, no 40, § 2 ; comp. 41, §1), d'un autre côté, de la *pratique* (LG, nos 39 ; 43, § 1 ; 45, §1 ; VR nos 1, § 4 ; 2, § 2 ; 5, § 1 ; 6, § 1 ; 11, § 1) des conseils. Il entend toujours par là la pratique effective des conseils de dépossession des biens (au moins quant à la leur usage) et de continence absolue, même lorsqu'il parle des conseils "embrassés volontairement selon la vocation personnelle de chacun" (LG, no 46) » (p. 17).

> usât d'autres expressions qui eussent marqué la différence entre la sainteté propre aux religieux et celle des laïcs. Mais le Concile a voulu proposer à tous l'esprit des conseils évangéliques. Il est vrai que le texte fait une référence explicite à ceux qui consacrent pleinement leur virginité au Seigneur (non précisément aux religieux) ; mais il propose les conseils comme un moyen excellent de sainteté pour tous les membres de l'Église[794].

Reprenant les idées maîtresses de Joseph de Guibert[795], suivies par « la plupart des auteurs modernes », Iparraguirre distingue « deux sortes de conseils » : la première « comprend les actes bons de plus grande valeur que les commandements, quoiqu'on puisse cesser de les faire sans aucune faute. Par exemple, la communion annuelle est de précepte, mais c'est un acte meilleur de communier fréquemment, quoiqu'on puisse omettre de le faire sans faute » ; la seconde sorte de conseils, à laquelle la Constitution « se réfère directement », est conçue « comme moyens de perfection, c'est-à-dire une pratique spéciale sans laquelle il ne serait pas impossible de parvenir à un certain degré de perfection, mais qui facilite notablement cette ascension, parce qu'elle supprime de grands obstacles qui rendraient le chemin de la perfection très ardu »[796]. Partant de cette distinction, l'auteur reconnaît ensuite que les « conseils pris de cette manière peuvent être multiples. C'était la raison principale, relate-t-il, pour laquelle certains ne voulaient pas que l'on parlât des trois conseils évangéliques de perfection »[797]. Nous avons évoqué, plus haut, cette problématique en rapportant, avec les paroles d'Iparraguirre, que certains « pensaient que c'était une réduction monastique de l'Évangile qui parle de multiples autres conseils et moyens[798] ». Par ailleurs, soulignait-il aussi, l'histoire montre que depuis la systématisation réalisée par Thomas d'Aquin, l'usage s'est généralisé de baser « la structure et l'essence même de l'état religieux » sur les trois « conseils » devenus classiques[799]. « C'est de ce dernier fait, soutient l'auteur, que vient la difficulté : il pourrait sembler que la pratique des conseils est essentielle seulement au religieux. Plus encore, le fait d'avoir trop insisté sur eux a donné à

---

794 Ignace IPARRAGUIRRE, « Nature de la sainteté et moyens pour l'obtenir »…, p. 1132-1133.

795 *Cf.* « Joseph DE GUIBERT, *Leçons de théologie spirituelle*, Toulouse 1955, p. 168 et argm. pp. 169-170 » : rapporté, dans le texte, aux pages 1131, note 1 et 1133, note 1.

796 Ignace IPARRAGUIRRE, « Nature de la sainteté et moyens pour l'obtenir »…, p. 1133-1134.

797 Ignace IPARRAGUIRRE, « Nature de la sainteté et moyens pour l'obtenir »…, p. 1134.

798 Ignace IPARRAGUIRRE, « Nature de la sainteté et moyens pour l'obtenir »…, p. 1134.

799 Ignace IPARRAGUIRRE, « Nature de la sainteté et moyens pour l'obtenir »…, p. 1134.

la spiritualité du laïc un caractère trop monastique et a empêché la maturation d'une spiritualité propre au laïcat, basée sur des éléments propres, non empruntés à d'autres états. Aujourd'hui, on insiste beaucoup sur ce point[800] ». Plaçant en regard la pratique des « conseils évangéliques » dans l'état religieux et celle incarnée dans l'état laïque – auquel il conviendrait, sans nul doute, d'ajouter le cas des clercs (*cf*. *PO* 15, 16 et 17) –

> [l]e Concile, affirme Iparraguirre, ne rejette aucun de ces deux chemins. Cependant, il insiste sur la nécessité de l'esprit des conseils évangéliques pour pouvoir réaliser tout travail de perfection. Il est évident qu'il n'exige pas de tous la pratique des trois conseils évangéliques de la même manière dont les vivent ceux que l'on appelle « religieux ». Sinon aucun laïc ne pourrait parvenir à la sainteté parfaite. Ce qu'elle exige, c'est l'esprit des trois conseils. […] L'Église, de cette façon, avec un équilibre extrême, intègre les éléments les plus éloignés de la perfection dans une unité transcendante. Elle présente la beauté et la sublimité de l'idéal et les moyens concrets et déterminés pour y arriver. Elle évite l'exagération de réclamer pour tous la perfection particulière à l'état religieux, mais en même temps elle montre le fondement évangélique qu'il contient et qui est nécessaire à tous. Surtout elle étudie le thème dans ses dimensions universelles et son contenu évangélique, le soustrayant aux horizons limités des polémiques et des dissertations sans fin dans lesquelles certains auteurs l'avaient introduit […][801].

La question initialement posée et les réponses que nous venons d'esquisser nous mettent face à un inextricable imbroglio. Il ne nous revient pas de le résoudre. Cependant, au vu de ce que nous entendons démontrer, à savoir l'existence de tensions et de sources de confusions au sein même des textes conciliaires, il est possible de relever trois difficultés et une tendance qui ressortent de l'analyse de ce dossier.

La première difficulté trouve sa source dans la pluralité des lectures interprétatives du donné scripturaire présentes au Concile. De nombreuses questions d'ordre exégétique et théologique en découlent. Elles apparaissent en filigrane des discussions conciliaires. Elles sont implicitement présentes dans les textes du Concile. Et les commentaires à leur propos en portent également l'empreinte. Sur ce plan, le Concile laisse ouvert un certain nombre de questions sujettes à discussion.

---

800 Ignace IPARRAGUIRRE, « Nature de la sainteté et moyens pour l'obtenir »…, p. 1134.

801 Ignace IPARRAGUIRRE, « Nature de la sainteté et moyens pour l'obtenir »…, p. 1134.

La seconde difficulté tient à la multiplicité et à l'équivocité des termes employés, de même qu'à l'absence de définitions claires et univoques pour chacun d'eux. Ce type de difficulté engendre une compréhension parfois floue des « conseils évangéliques » considérés de façon individuelle ou appréhendés de manière globale. Par exemple, les termes « célibat », « chasteté », « virginité » et « continence [parfaite] », employés dans les textes conciliaires pour désigner le premier des trois « conseils », peuvent-ils être tenus pour équivalents ou renvoient-ils à des réalités spécifiques comme le démontrerait une analyse plus fouillée de chacun de ces termes ? Il semble, en général, que les textes conciliaires parlent, dans le cas de ce conseil, du célibat au sens propre et univoque où Congar le présente, c'est-à-dire le renoncement au mariage (célibat/virginité) et à son usage (chasteté/continence). D'autres auteurs, toutefois, plaident pour un élargissement de ce conseil : la « virginité » peut être spirituelle et la « chasteté » peut concerner les couples comme les célibataires[802] ; la « continence », quant à elle, peut être temporairement vécue par les couples[803] et, de façon permanente ou « parfaite », par les fidèles vivant dans le célibat (*LG* 42c ; *PC* 12)[804]. Le conseil de « pauvreté » peut, lui aussi, être compris de façon multiple : il est question d'un « esprit » de pauvreté (*LG* 42d et e)[805], mais aussi d'une pauvreté effective (*PC* 13)[806]. Et il

---

802 « […] les termes de "pureté, chasteté parfaite ou chasteté consacrée" peuvent figurer aussi, écrit Philips, dans l'idéal proposé aux époux chrétiens » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican*…, t. II, p. 106). Tandis que Jean-Guy Pagé, traitant de l'« extension » des conseils évangéliques, et en particulier de celui qui a trait au célibat, rend compte de la position de certains auteurs élaborant une théologie du laïcat et du mariage dans la ligne de « l'esprit de virginité » ainsi que de la « chasteté conjugale » (Jean-Guy PAGÉ, « Chapitre II. Le laïcat dans l'Église »…, p. 201-202).

803 *Cf.* Yves M.-J. CONGAR, « Avertissement », dans Jean-Marie Roger TILLARD et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse*…, p. 16 ; Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 150-151, où l'auteur interprète le passage de *Mt* 19, 10-12 sur l'eunuchéisme en termes de continence volontaire du mari séparé de son épouse.

804 *Cf.* Jean-Marie Roger TILLARD, « La chasteté religieuse (Commentaire du numéro 12). I. L'histoire de ce numéro du Décret », dans Jean-Marie Roger TILLARD, et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse. Décret « Perfectae caritatis »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », n^o^ 62, 1968 [troisième éd.], p. 387-396 et, A.-M. PERREAULT, « La chasteté religieuse (Commentaire du numéro 12). II. La doctrine du Décret sur la chasteté », dans Jean-Marie Roger TILLARD, et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse. Décret « Perfectae caritatis »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », n^o^ 62, 1968 [troisième éd.], p. 396-406.

805 « Tous les fidèles du Christ sont donc invités et obligés à poursuivre la sainteté et la perfection de leur état. Qu'ils veillent tous à régler comme il faut leurs affections pour que l'usage des choses du monde et un attachement aux richesses contraire à l'esprit de pauvreté évangélique [*spiritum paupertatis evangelicae*] ne les détournent pas de poursuivre la perfection de la charité ; c'est l'avertissement de l'Apôtre : ceux qui usent de ce monde, qu'ils ne s'y arrêtent pas, car la figure de ce monde passe (*cf.* 1 *Co* 7, 31 grec) [note 16 : Sur la pratique effective des conseils qui n'est pas imposée à tous, *cf.* Jean Chrysostome, *In Mt.* Hom. 7, 7 ; PG 57, 81 s. Ambroise, *De Viduis*, 4, 23 : PL 16, 241 s] » (*LG* 42e – la

en est de même pour le conseil d'« obéissance », qui peut présenter un caractère indéfini (*LG* 42d)[807] ou recevoir une signification distincte (*PC* 14a)[808]. Il découle de ce second type de difficulté que, selon les cas considérés, un flou interprétatif est rattaché à chacun des « conseils ». Il n'est parfois ni clair ni manifeste ce qui est précisément entendu par ces termes. Conséquemment, il peut subsister une ambiguïté regardant la catégorie de fidèles qui est, au premier chef, concernée ou visée par les différents « conseils ».

Une dernière difficulté interprétative tient à la compréhension stricte ou large qui est faite, selon les commentateurs impliqués, soit de chacun des « conseils » pris individuellement soit des « conseils évangéliques » considérés comme triade unique. Les avis divergent sur ce plan et il serait trop long d'en rendre compte avec la minutie qui s'imposerait à une telle analyse. Il est possible, toutefois, d'avancer, avec prudence mais aussi clairvoyance, qu'une « tendance » se dessine dans l'enseignement conciliaire en faveur d'une compréhension plus large de la notion traditionnelle des « conseils évangéliques », de manière à inclure les laïques, appelés à pratiquer ou à assumer les conseils évangéliques en leur teneur théologique et valorielle (*LG* 39 et 42 ; *PO* 5c et 16a) [809]; les clercs, eux, sans être astreints

---

note 16, figurant dans le texte latin typique, est absente de la traduction Theobald ; nous l'avons tirée de la traduction Winling). La pauvreté est également abordée dans *LG* 42d et la note (15) qui l'accompagne mentionne : « Sur la pauvreté spirituelle [*spirituali paupertate*], *cf. Mt* 5, 3 et 19, 21 ; *Mc* 10, 21 ; *Lc* 18, 22 […] ».

806 *Cf.* Sœur JEANNE D'ARC, « La pauvreté (Commentaire du numéro 13) », dans Jean-Marie Roger TILLARD, et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse. Décret « Perfectae caritatis »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 62, 1968 [troisième éd.], p. 407-447.

807 *Cf.* Jean-Guy PAGÉ, « Chapitre II. Le laïcat dans l'Église »…, p. 202-203.

808 *Cf.* Jean-Marie Roger TILLARD, « L'obéissance religieuse (Commentaire du numéro 14) »…, p. 449-484.

809 Tel est le propos de Jean-Guy Pagé qui renvoie, à l'instar de Tillard (« Les grandes lois de la rénovation… », p. 97), à l'article de E. Ranwez (« Trois conseils évangéliques », *Concilium*, nº 9, 1965, p. 63-71) et, sur cette base, au Concile lui-même : « Le Concile pose même, pour les laïcs, la question de ce qu'on appelle, faute de terme meilleur, les "conseils évangéliques" (*cf. Lumen gentium* 42, 2 ; *Apost. Actuositatem*, 4, 5 […]). Il ne s'agit pas de retourner subrepticement à une spiritualité monacale ou religieuse pour les laïcs : il s'agit simplement de reconnaître que les supposés "conseils" ne sont pas une chasse gardée pour les religieux, mais que leur esprit doit imprégner toute vie chrétienne qui se veut sérieuse parce qu'ils rejoignent trois secteurs majeurs de la vie humaine, soit la vie économique, la sexualité et la liberté. […] Un petit article de E. Ranwez nous paraît résumer de façon claire et simple la notion de "conseils" ; il nous semble aussi bien refléter la pensée du Concile » (Jean-Guy PAGÉ, « Chapitre II. Le laïcat dans l'Église »…, p. 197-198). La position de Ranwez est ainsi rapportée par Pagé : « Tous doivent obéissance – et obéissance parfaite – aux représentants de l'Autorité divine ; mais tous, par exemple, ne doivent pas s'imposer ce qu'on dénomme "obéissance religieuse". Tous doivent être pauvres en esprit et même, dans une certaine mesure, pratiquer cette pauvreté effective qui fait abandonner le superflu ; mais tous, évidemment, ne doivent pas renoncer à la disposition de tout leur

à faire profession publique des « conseils évangéliques » sont néanmoins invités à en pratiquer les vertus (*PO* 15, 16 et 17)[810] ; tandis que les religieux ont pour spécificité de non

---

patrimoine. Tous doivent observer une chasteté relative, en rapport avec leur état de vie ; mais tous, non plus, ne doivent pas faire profession de chasteté "parfaite et perpétuelle". Et pourtant, répétons-le, ces différentes formes de vertu non universellement prescrites pouvant, le cas échéant, s'imposer à ceux qui s'y verraient, avec certitude, invités personnellement par le Seigneur » (E. Ranwez, « Trois conseils évangéliques »…, p. 68-69, cité dans Jean-Guy PAGÉ, « Chapitre II. Le laïcat dans l'Église »…, p. 200). Cette même position est reflétée dans le propos de Gérard Philips qui, situant côte à côte, la position restrictive et celle qui va dans le sens de l'élargissement de la compréhension des « conseils évangéliques » dit, à propos de cette seconde position, « qui compte bon nombre de partisans », que ce ne serait pas la pratique effective et totale des conseils qui serait universellement obligatoire, mais bien la conformité à leur "esprit". Cette solution peut présenter un sens acceptable, mais seulement à deux conditions. D'abord, il faut sauvegarder l'exigence d'une certaine dose de détachement effectif, sans quoi l'on ouvre la porte toute large aux illusions les plus dangereuses. En second lieu, l'expression "esprit des conseils évangéliques" ne peut devenir synonyme d'"esprit de vie religieuse". Ce serait faire injure aux laïcs que de vouloir en faire des "religieux de désir", au risque de les détourner de leur rôle propre dans le monde. Bien entendu l'engagement total dans le temporel ne les empêchera pas d'être de cœur dans la cité permanente dont parle l'Écriture » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican…,* t. II, p. 114). Rappelons, comme nous l'avons déjà rapporté plus haut, en nous référant à Philips (p. 115-116), que bien avant ces auteurs modernes, François de Sales et même Thomas d'Aquin avaient, chacun à leur manière, déjà avancé de telles idées et proposé de semblables distinctions. Sandra Mazzolini souligne, elle aussi, que les conseils évangéliques ne sont pas limités à un groupe spécifique (*gruppi specifici*) (p. 355), que leur pratique ou leur assomption, tel que traitée dans *LG* 39, peut également faire référence à ceux qui ne sont pas religieux (*coloro che non sono religiosi*) (p. 360) ; il en est de même pour *LG* 42, où les « conseils évangéliques », mis à part celui qui est relatif au célibat religieusement motivé, à titre « privé » ou « dans une condition ou un état sanctionné par l'Église » (*LG* 39 ; *cf. LG* 42c), ne sont pas destinés à certains seulement qui seraient appelés à vivre, pour ainsi dire, une existence de meilleure et de plus haute perfection (*un'esistenza di maggiore e più alta perfezione*) (p. 375), mais, en ce qui concerne les conseils de pauvreté et d'obéissance (*LG* 42d et e), ceux-ci s'adressent à tous les fidèles du Christ « invités et obligés à poursuivre la sainteté et la perfection de leur état [*ad sanctiatem et proprii status perfectionem invitantur et tenentur*] » (*LG* 42e) (p. 375) (Sandra MAZZOLINI, « Capitolo V. Vocazione universale alla santità nella Chiesa »…, p. 355-375). Enfin, Michel Labourdette, s'inscrivant dans la même ligne que ces derniers auteurs, écrit : « Après le martyre fut toujours particulièrement honorée la *virginité* consacrée au Seigneur, ou du moins le célibat gardé en vue du Royaume des Cieux. Il est essentiel à la vie religieuse, mais peut être voulu en dehors d'elle et c'est sous cet aspect qu'on en parle dans ce chapitre [*LG* 42]. […] Les autres conseils évangéliques enfin, qui, en leur substance spirituelle, sont inséparables de toute sainteté chrétienne, peuvent être vécus même en une réalisation matérielle intégrale en dehors de la vie religieuse » (Michel LABOURDETTE, « La sainteté, vocation de tous les membres de l'Église »…, p. 1116).

[810] Congar et Daniélou notaient, avec justesse, que contrairement à l'état religieux, la pratique des « conseils évangéliques » n'appartient pas à l'« essence » de l'état clérical, pas plus du reste qu'à celui de l'état laïque. Congar ajoute, à propos des clercs, que « lorsqu'il s'agit des prêtres diocésains, ou plus simplement des prêtres en tant qu'ils sont soumis aux obligations découlant de leur sacerdoce lui-même, le Concile a intentionnellement évité d'employer les mots conseils, pratique ou esprit des conseils, alors même qu'il montrait comment les prêtres doivent en vivre le contenu » (Yves M.-J. CONGAR, « Avertissement », dans Jean-Marie Roger TILLARD et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse…*, p. 17). Sur ce plan, Gérard Philips va dans la même ligne : « L'observation des conseils n'est […] pas réservée aux réguliers. Dieu merci, nombreux sont les séculiers à s'imposer ce joug sublime. N'importe qui peut, sous l'impulsion de l'Esprit, se vouer à leur pratique, même à titre privé et sans qu'il soit nécessaire d'appartenir à un Ordre approuvé dans l'Église (*status*) ou d'adopter un genre de vie spécial, par exemple dans le célibat du clergé (*conditio*). C'est pourquoi le texte latin emploie simultanément les termes de *condition* et d'*état* » (Gérard PHILIPS,

seulement pratiquer ou assumer l'ensemble des « conseils », mais également d'en faire profession canonique de manière publique et permanente (*LG* 43, 44, 45, 46, 47 ; *PC* 1, 2, 5, 6, 10). Dans ce dernier cas, les « conseils évangéliques » sont à interpréter de façon stricte : célibat (*LG* 43a, 44c, 46b ; *PC* 12), pauvreté (*LG* 43a, 46b, 44c ; *PC* 13) et obéissance (*LG* 43a ; *PC* 14).

Au-delà de la question de savoir si les « conseils évangéliques » s'adressent à tous ou à quelques-uns, un élément est certain et il est sous-jacent à tout le débat : les religieux n'ont plus le « monopole » de la sainteté[811], ni celui des voies et des moyens pour y parvenir. Dans la ligne de la vocation universelle à la sainteté, tous les fidèles sont tenus de poursuivre une fin commune, qui est celle-là même de la vie chrétienne, et il existe une diversité de voies et de moyens pour y parvenir (*LG* 39, 40b, 41a, 42). La doctrine des « conseils évangéliques », conçue de manière stricte ou large, constitue dès lors un héritage commun et concerne, de quelque manière, tous les fidèles dans l'Église. Comparativement à la mentalité catholique du passé, et aussi face à la critique formulée par les Réformateurs du XVI^e^ siècle, qui se glorifiaient « d'avoir rendu la sainteté accessible à tous », le Concile, écrit André-Marie Charue, « avec charité et prudence », corrige le tir en situant « l'authentique signification de la vie religieuse » dans l'axe de la vocation universelle à la sainteté[812]. C'est en ce sens qu'il est possible de voir dans l'enseignement de Vatican II un rééquilibrage théologique. À une forme certaine de démocratisation de la sainteté dans

---

L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican…, t. II, p. 69). Plus loin, à propos de la « sainteté des prêtres », il écrit encore : « Voulant rendre aux modestes desservants paroissiaux un hommage amplement mérité, le Concile évoque ici le cortège des grandes figures sacerdotales où nos yeux cherchent instinctivement la silhouette familière du saint curé d'Ars, J. M. Vianney. Or, le choix de pareille figure ne peut manquer d'attirer notre attention sur la nuance particulière d'une sainteté spécifiquement sacerdotale. Celle-ci est autre chose qu'une simple copie, à échelle réduite, de l'idéal monastique ; le texte conciliaire l'indique clairement par l'insistance qu'il met à situer la source de la fécondité spirituelle du prêtre dans son ministère, et non dans les conseils évangéliques » (p. 86). *Cf.* [André-Marie CHARUE], *Carnets conciliaires…*, p. 171.

811 Bertrand Rollin affirme que le Concile a enlevé aux religieux « le monopole des conseils » (Bertrand ROLLIN, « Le radicalisme des conseils évangéliques »…, p. 532). Gérard Philips, pour sa part, dit que leur est enlevé le « monopole » de la perfection évangélique (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican…,* t. II, p. 70 et 76). Tandis que Gilles Routhier écrit clairement que la sainteté ne peut plus être revendiquée par les seuls religieux et que personne n'en a le monopole (« La santità non può più essere rivendicata dai soli religiosi e nessuno ne ha il monopolio » (Gilles ROUTHIER, « Introduzione alla costituzione dogmatica *Lumen gentium* »…, p. 59).

812 André-Marie CHARUE, « La vocation à la sainteté dans l'Église [Intervention conciliaire] »…, p. 96. *Cf. Acta synodalia*…, II, III, p. 382-384.

l'Église correspond sans nul doute également une certaine forme de démocratisation des « conseils évangéliques ». Il est difficile d'en dire plus. Il appartiendra sûrement au Magistère postconciliaire, dans la foulée du Concile et nourri par l'expérience du Peuple de Dieu en marche, d'approfondir les questions relatives à la signification et à la portée exacte des « conseils évangéliques ».

e- L'abrogation d'une conception hiérarchisée des « voies » de la vie chrétienne

En dernier lieu, le déplacement ou rééquilibrage théologique opéré par Vatican II sur la base d'une lecture renouvelée – ou postulée telle – du donné scripturaire originel, éclairée par les avancées exégético-théologiques qui s'y rapportent, a une incidence directe sur la théorie des « deux voies » pour la vie chrétienne. Soyons clairs : le Concile n'abroge pas l'état religieux, mais, rejoignant en cela l'optique des Réformateurs[813], Vatican II détruit le « mur de séparation » que l'on « avait construit entre les privilégiés, à savoir les religieux appelés à la sainteté proprement dite et la masse de tous les autres chrétiens qui étaient abandonnés à une observation de moindre valeur des préceptes et auxquels n'était accessible qu'une morale élémentaire tout juste suffisante pour ne pas perdre le salut[814] ».

---

[813] *Cf.* Jean BOSC, « La constitution dogmatique "Lumen Gentium" », dans Jean BOSC *et al.*, *Vatican II. Points de vue de théologiens protestants. Études sur les décrets du Concile Vatican II,* Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 64, 1967, p. 36-39, partie intitulée : « Les voies de la perfection ».

[814] André-Marie CHARUE, « La vocation à la sainteté dans l'Église [Intervention conciliaire] »…, p. 96. *Cf. Acta synodalia*…, II, III, p. 382-384. Tout comme Charue, qui prend en compte l'« aspect œcuménique » afin d'insérer les « considérations sur la vie religieuse dans une vision plus large de la vocation universelle à la sainteté » (p. 96-97), d'autres auteurs sont attentifs à cette même perspective. Gérard Philips écrit : « Notons enfin que l'*optique œcuménique* sans se montrer rétive à l'endroit de la distinction entre les religieux et les autres, se rebiffe cependant contre la scission de deux idéals, l'un destiné aux "parfaits" qui prononcent des vœux et renoncent au monde, l'autre, de moindre valeur, applicable au reste des mortels qui n'ont pas d'aspirations si élevées. Si nous ambitionnons de convaincre la Réforme du caractère vraiment universaliste de la sainteté dans la conception des catholiques, évitons d'exalter l'état de vie des religieux aux dépens de la dignité des chrétiens ordinaires » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican…,* t. II, p. 119). Stefano De Fiores, pour sa part, évaluant les différents courants qui essaient de « penser en termes neufs cette question difficile des conseils évangéliques », identifie un « premier courant [qui] a le mérite d'insister sur les exigences radicales de la "suite du Christ" selon l'Évangile. Et cela est valable pour tout chrétien, même si les applications concrètes sont différentes. Voilà qui enlève tout fondement à la théorie qui distingue deux catégories de chrétiens, et qui réserve la perfection aux religieux en condamnant les laïcs à la médiocrité ou à un minimum. Pareille théorie s'oppose directement à la vocation universelle à la sainteté ; elle s'oppose aussi au commandement d'aimer Dieu de tout son cœur. De telles perspectives revêtent une particulière importance dans le domaine de l'œcuménisme, par ce qu'elles coïncident en partie avec la critique de Luther relative à l'interprétation facultative "du sermon sur la montagne", et à

Dans l'optique de la vocation universelle à la sainteté, clairement affirmée dans *LG* 40, maintes fois réaffirmée ensuite et devant désormais être tenue comme une « affirmation définitive du Concile[815] », aucune forme de « discrimination » ne peut être admise, sinon, affirme Philips, « c'est l'universalité même du christianisme qui se trouve atteinte en son principe »[816]. Ainsi, ce que Vatican II abroge, c'est une vision dualiste et antinomique de la vie chrétienne, basée sur la radicale distinction entre la voie des « conseils » et celle des « préceptes », vision qui a permis d'établir un ordre hiérarchique parmi les fidèles suivant la logique des états de perfection.

Ce déplacement, dont nous mesurons toute l'importance en regard de la longue histoire qui précède la tenue du Concile, n'enlève rien à la « grandeur[817] » ni à la spécificité de la vie religieuse, qui continue à faire l'objet d'une incontestable sollicitude de la part des membres du Concile (*cf. LG* 44, 46)[818]. Ces derniers continuent également à voir dans l'état

---

la distinction entre chrétiens qui obéissent aux préceptes et chrétiens qui suivent les conseils » (Jean-Marie Roger TILLARD et Stefano DE FIORES, « Conseils évangéliques »…, p. 172).

815 Cet axe fondamental de l'enseignement conciliaire sur la sainteté en général et sur celle des religieux en particulier, a néanmoins donné lieu, au moment même du Concile, à des spéculations théoriques cherchant, par des voies contournées, une solution mitoyenne entre la théorisation ancienne des « deux voies » et l'optique nouvelle qui sera finalement adoptée par le Concile. À « l'affirmation définitive du Concile que l'appel à la sainteté s'adresse à chacun, Philips rapporte [qu']un théologien a trouvé une échappatoire rétablissant les deux catégories de chrétiens. Chacun, écrit-il, est appelé à la perfection, *transeat* ; mais il y a tout d'abord les privilégiés la poursuivant de façon parfaite : ce sont ceux qui pratiquent les conseils. Viennent ensuite ceux qui s'en tiennent aux commandements, vu qu'ils ne sont pas obligés de tendre à la perfection *par tous les moyens parfaits*. Nous avouons notre perplexité devant cette perfection qui permet à ses adeptes de suivre le chemin des écoliers et de se contenter d'un empressement fort tiède. C'est prendre de bien grandes libertés avec l'idéal de la charité parfaite. En réalité, cette théorie ne mène nulle part » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican…,* t. II, p. 114).

816 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican*…, t. II, p. 98.

817 « Grandeur de la profession des conseils évangéliques » (*LG* 46, sous-titre français).

818 C'est en ces termes que Jean-Marie Aubert achève son article sur la « perfection chrétienne » : « En conclusion, comme le rappelle l'enseignement de Vatican II dans *Lumen gentium*, l'appel divin à la perfection est absolument universel. C'est un appel à la sainteté, perfection de la charité, dans l'imitation du Christ et avec la grâce du Saint-Esprit, perfection déterminée par l'état de chacun et la grâce qui lui est accordée. On ne dira donc plus qu'il y a un état de vie spécialisé dans la perfection, mais que l'état religieux conserve néanmoins sa grandeur, comme état de vie, dans une vie "consacrée" par une intervention spéciale de l'Église, afin de "manifester aux yeux de tous les croyants les biens célestes déjà présents en ce temps… et la puissance infinie de l'Esprit Saint qui agit dans l'Église de façon admirable" (*Lumen gentium*, n^o^ 44) » (Jean-Marie AUBERT, « Perfection chrétienne »…, col. 1252).

religieux une « voie[819] » privilégiée, mais non exclusive, de sanctification, caractérisée par la pratique des « conseils évangéliques », lesquels sont situés « dans l'ordre des moyens [et] constituent une forme de vocation particulière à la perfection[820] ». Un passage du texte conciliaire, dont il importe de noter le langage, introduit ces nuances et rend compte de l'« équilibre extrême[821] », suivant l'expression d'Ipparraguire, avec lequel le Concile tente de tenir en joue l'universalité de l'appel à la sainteté et la particularité des voies pour y parvenir. Ce passage se trouve dans *LG* 39. Après avoir souligné que la « sainteté de l'Église se manifeste en permanence et doit se manifester par les fruits de grâce que l'Esprit produit dans les fidèles » et que « sous toutes sortes de formes, elle s'exprime en chacun de ceux qui tendent à la charité parfaite, dans leur ligne propre de vie [*in suo vitae ordinae*] en édifiant les autres », il est ajouté qu'« elle apparaît d'une manière particulière [*proprio quodam modo*] dans la pratique des conseils qu'on a coutume d'appeler évangéliques ». Sur la première partie de ce passage (*in suo vitae ordinae*), Sandra Mazzolini affirme[822] que le texte introduit un élément nouveau, en notant que la sainteté individuelle s'exprime à travers des formes diverses, diversité qui ne s'oppose pas à ce qui est commun à tous, tous étant tendus vers une même fin : la perfection de la charité (*cf. LG* 42a)[823]. Unique est donc la fin, bien que les voies et les moyens soient multiples. Le Concile cherche ainsi à surmonter une vision de la sainteté chrétienne marquée par un individualisme étroit, manquant de perspective ecclésiologique, c'est-à-dire une vision qui omet de placer l'appel

---

819 « Voies et moyens de la sainteté » (*LG* 42, sous-titre français). *Cf.* [André-Marie CHARUE], *Carnets conciliaires…*, p. 173.

820 Jean-Marie AUBERT, « Perfection chrétienne »…, col. 1252.

821 Ignace IPARRAGUIRRE, « Nature de la sainteté et moyens pour l'obtenir »…, p. 1134.

822 « […] il testo introduce un nuovo elemento, rilevando che nei singoli la santità si esprime (*exprimitur*) con forme diverse, "perché ognuno tende alla perfezione della carità e edifica gli altri nel proprio genere di vita". Tale diversità non si oppone a ciò che è comune a tutti, perché ciascuno tende al medisimo fine : la perfezione della carità. Unico è dunque il fine, benché siano vari i modi e mezzi per conseguirlo. La menzione del "proprio genere di vita" (*in suo vitae ordinae*), inteso come spazio specifico di tensione verso la perfezione della carità, e dell'edificazione del prossimo sesngala inoltre la volontà di superare une visione della santità christiana constrassegnata, per un verso, della *fuga mundi* e, per un altro, dall'isolamento individualistico » (Sandra MAZZOLINI, « Capitolo V. Vocazione universale alla santità nella Chiesa »…, p. 360).

823 Sur ce point, en commentaire de *LG* 42a, Gérard Philips, écrit : « À la question qui surgit […] : "Comment devenir des saints ?" on répondra que nombre de chemins mènent à la sainteté ; mais à la réflexion, ils se fondent tous en *une route unique*, celle de la charité » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican…,* t. II, p. 101).

particulier des religieux à la perfection de la charité dans le cadre plus large de la vocation de l'Église à la sainteté (*LG* 39, 42b.c) et, dans cette foulée, de chacun de ses membres[824]. Sur la seconde partie de ce même passage (*proprio quodam modo*), Gérard Philips écrit :

> Il faut souligner la signification très nuancée de l'expression choisie à dessein par le Concile : la sainteté se manifeste *proprio quodam modo*, d'une certaine manière particulière dans la pratique des Conseils. Le sens n'est donc certainement pas que la sainteté « proprement dite » n'habite que les cloîtres et que partout ailleurs on ne trouve qu'une apparence, ou tout au plus un reflet de cette pure clarté. Celui qui observe les Conseils porte un témoignage particulièrement éloquent d'attachement à Dieu, mais il n'est assuré d'aucun monopole ; prétendre le contraire serait réintroduire la discrimination si résolument écartée par le Concile. Ce *proprio quodam modo* est souvent rendu par des traductions inexactes comme un *proprie*, formant alors un contresens flagrant avec l'affirmation centrale du chapitre [v de LG] […][825].

Dans ce dernier passage, auquel il conviendrait également d'ajouter *LG* 42c, affirmant que « [l]a sainteté de l'Église est entretenue spécialement [*speciali modo*] – ou d'une façon particulière (Winling) – par les conseils, sous des formes multiples, que le Seigneur, dans l'Évangile, a proposés à l'observation de ses disciples », les « conseils évangéliques » sont considérés au sens large ou générique et ils peuvent concerner les non religieux tout comme les religieux[826]. C'est l'arrière-scène à partir de laquelle il est possible, dans un second temps, de saisir la spécificité des religieux dont l'appel particulier à la perfection de la charité s'enracine dans la vocation universelle à la sainteté. C'est dans cette ligne que peuvent être lus tous les passages subséquents des textes conciliaires où il est traité de l'état religieux en lien avec la pratique professée des « conseils évangéliques » (*cf. LG* 43-47 ; *PC* 1-25).

---

824 L'importance du cadre ecclésiologique et des spécifications qui s'y rattachent est soulignée par Giovanni Moioli. Partant du fait que, dans l'histoire, la question des « états » a peu à peu été mise en rapport avec celle de la « perfection », et que celle-ci s'est progressivement élargie de manière à embrasser les religieux, les clercs, puis les laïques et les personnes mariées, il note que ce mouvement traduit la « conscience de plus en plus répandue de la vocation universelle à la perfection ». La spécificité du discours de Vatican II sur la question des « états », est d'en avoir saisi la « portée ecclésiologique », alors qu'on la considérait jusqu'alors « d'une façon peut-être plus sectorielle que globale » (Giovanni MOIOLI, « Théologie spirituelle »…, p. 1125).

825 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican*…, t. II, p. 70.

826 *Cf.* Sandra MAZZOLINI, « Capitolo V. Vocazione universale alla santità nella Chiesa »…, p. 374-375.

Par ailleurs, et presque sous forme de retournement, la perspective globale qui constitue l'arrière-plan de l'enseignement de Vatican II, fait également place et accorde de l'importance à la « vocation personnelle à chacun [*secundum cuiusquam personalem vocationem*] » (*LG* 46b), situant ainsi le discours dans une perspective plus centrée sur le chemin particulier de chacun des fidèles, en l'occurrence les religieux dont il est question dans cet extrait, au sein de la voie indivise de la vocation chrétienne à la sainteté. À ce niveau, deux éléments peuvent être notés.

Premièrement, selon les mots de Gilles Routhier, la vie religieuse représente, dans l'Église, une condition particulière qui trace un chemin permettant d'actualiser la vocation à la sainteté, adressée à tous, selon la condition propre de chacun[827]. L'image des « deux voies » superposées d'antan, où la voie de perfection évangélique, représentée par l'état religieux et, avec lui, également par l'état des clercs, surplombait l'état des fidèles laïques, parmi lesquels se trouve une majorité vivant l'état du mariage, cette image dualiste et antinomique fait désormais place à une autre forme de visualisation théorique. Celle-ci ne substitue pas à l'image ancienne une vision diamétralement opposée qui consisterait, au nom d'un égalitarisme étriqué, à aplanir les différences et à fondre – et conséquemment aussi à confondre – les « deux voies » de jadis en une seule voie indistincte, ce qui reviendrait, en somme, à reproduire, mais en sens inverse, l'erreur ou la fausse doctrine décriée par Gérard Huyghe au Concile[828]. L'image nouvelle, bien que non exprimée de la sorte dans les textes conciliaires, reprend la théorie des « deux voies » pour la vie chrétienne, mais en les situant côte à côte, comme deux tracés parallèles, vivant en union tout en cherchant à éviter la confusion, orientés vers une destination commune et conduisant, au terme de la route, à la

---

827 Gilles ROUTHIER, « Introduzione alla costituzione dogmatica *Lumen gentium* »… p. 59 : « La vocazione alla santità si indirizza a tutti, secondo la condizione propria di ciascuno ; la vita religiosa rappresenta, nella Chiesa, una condizione particolare che traccia un cammino che permette di attuarla ».

828 « Une certaine façon de parler traduit plus ou moins une doctrine fausse, à savoir : qu'aux simples chrétiens ne s'imposent que les préceptes, et que certaines exigences plus grandes sont réservées à ceux qui ont la vocation. Cela est faux et relève des nombreuses hérésies des gnostiques et du quiétisme. C'est, en effet, à TOUS les chrétiens que sont proposées, entre autres, la doctrine du Sermon sur la montagne, la nécessité de se renoncer pour suivre le Christ crucifié, etc. Il ne faut pas séparer préceptes et conseils, parce que ce qui est parfois imposé aux chrétiens sous forme de préceptes obligatoires leur est toujours proposé. Une doctrine évangélique parfaite et complète englobe donc à la fois les préceptes et les conseils qui appartiennent à la vocation de tous les fidèles à la sainteté dans l'Église » (Gérard HUYGHE, « III. Interventions dans l'aula […] Mgr Gérard Huyghe, évêque d'Arras »…, p. 583).

béatitude ou à la « vie éternelle » promise par Jésus au « jeune homme riche » (*Mt* 19, 16-22). Cette image correspond bien à ce qui est exprimé dans *LG* 32, où le Concile affirme qu'au sein de l'unique peuple de Dieu, « [c]ommune est la dignité des membres du fait de leur régénération dans le Christ ; […] commune la vocation à la perfection ; il n'y a qu'un salut, une espérance, une charité indivisible. Il n'y a donc, dans le Christ et dans l'Église, aucune inégalité [*Nulla igitur in Christo et in Ecclesia inaequalitas*] […] » (*LG* 32b). Par ailleurs, est-il affirmé dans ce même numéro, « [s]i donc, dans l'Église, tous ne marchent pas par le même chemin [*Si igitur in Ecclesia non omnes eadem via incedunt*], tous, cependant, sont appelés à la sainteté et ont reçu une foi qui les rends égaux [*coaequalem*] dans la justice du Christ (*cf.* 2 *P* 1, 1) » (*LG* 32c).

Deuxièmement, toujours dans l'optique de l'appel indivis à la sainteté et des manières particularisées pour y répondre, c'est précisément à ce niveau qu'il convient de situer l'atteinte de la finalité de la vie chrétienne. Aucun état n'est capable, en soi-même, d'assurer la sainteté. Tout dépend du fidèle concerné. « La sainteté, écrit Philips, ignore les castes, elle ne connaît que des réalisations individuelles, différant de personne à personne, quel que soit leur état canonique[829] ». La même perspective vaut également pour l'état religieux :

> *Tout chrétien,* écrit Tillard, *dans la forme de vie qui lui est propre, peut atteindre la perfection*. En cette perspective, une affirmation traditionnelle prend tout son sens (*cf.* Cassien, Jean Chrystostome, Thomas d'Aquin, Luther) : la vie religieuse n'est pas en soi une garantie pour parvenir à une perfection plus grande. Cela est vrai au plan de la fidélité personnelle au charisme reçu : chacun peut vivre l'appel du Seigneur avec une générosité plus ou moins grande. Mais cela est vrai aussi au niveau de l'équilibre des formes de vie. La vie religieuse met surtout l'accent sur le côté transcendant du mystère de l'Église. Il y a place ici pour des décisions radicales au nom même de la foi, décisions qui ne visent pas la mise en œuvre de l'immanence du chrétien dans le monde. De ce point de vue, il semble difficile d'affirmer sans nuance que la vie religieuse offre *en elle-même* le meilleur style de vie chrétienne, et que les moyens adoptés sont *en eux-mêmes* les plus aptes pour atteindre sûrement et

---

829 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 63.

> facilement la perfection. Selon l'exégèse des paroles de Paul aux Corinthiens, ce style de vie est le meilleur pour celui qui y est appelé par le Seigneur[830].

En enracinant l'appel particulier des religieux à la perfection de la charité dans la vocation universelle à la sainteté, le Concile cherche à instaurer un « équilibre des formes de vie », comme l'écrit Tillard, équilibre qui s'est, de façon assez généralisée, perdu au fil des siècles. Vatican II, par sa vision renouvelée de la sainteté chrétienne et, à l'intérieur de celle-ci, de l'état religieux, fait une percée historique et pose un jalon qui, en principe, n'admettra plus de recul. Il appartiendra aux générations successives de l'après-Concile d'y veiller[831], en prenant au sérieux l'impératif d'une lecture rigoureuse du donné scripturaire et d'une interprétation conforme à la vérité qui s'y trouve exprimée, le tout étant situé et vécu dans le mystère de communion qu'est l'Église, où n'est admis ni superposition des « voies » ni compétition entre les états qui les concrétisent.

B) La précellence du célibat comparativement au mariage

La seconde forme de déplacement ou de rééquilibrage théologique amorcé par le Concile regarde la précellence, l'excellence ou la supériorité du célibat religieusement motivé, et par ce biais de la préséance de l'état religieux, auquel nous pouvons également joindre celui des clercs, comparativement à l'état du mariage chrétien dans lequel sont établis la majorité des fidèles laïques. Qu'en dit le Concile ? La réponse à cette question requiert que nous adoptions trois angles d'analyse qui s'intéressent, tour à tour, à la manière dont les textes conciliaires parlent du célibat religieusement motivé (a), à la manière dont ils traitent du mariage chrétien (b), et enfin, à la manière dont le célibat « à cause du Royaume » est situé en regard de l'état conjugal (c).

---

830 Jean-Marie Roger TILLARD et Stefano DE FIORES, « Conseils évangéliques »…, p. 169-170.

831 *Cf.* Gilles ROUTHIER, « Le concile Vatican II livré aux interprétations de générations successives », *Science et Esprit*, vol. 61, nos 2-3, 2009, p. 237-255. Ce texte a également été reproduit, avec des variantes mineures dans : Gilles ROUTHIER, *Cinquante ans après Vatican II. Que reste-t-il à mettre en œuvre ?*, Paris, Cerf, coll. « Unam sanctam. Nouvelle série », no 5, 2014, p. 57-81.

a- Propos conciliaires sur le célibat religieusement motivé

Les propos conciliaires portant sur le célibat religieusement motivé – celui des fidèles en général qui, à titre privé, pratiquent les « conseils évangéliques », incluant le « conseil » relatif au célibat (*LG* 39 et 42c ; *PO* 5c et 16a) ; le célibat des religieux qui font profession des trois « conseils évangéliques » dans un état sanctionné par l'Église (*LG* 39, 42c, 43-47 ; *PC* 1, 6, 10, 12, 25) ; puis le célibat des clercs, surtout ceux de l'Église latine, qui, dans la condition qui est la leur, pratiquent les « conseils évangéliques » (*LG* 39, 42c) et observent la discipline du célibat ecclésiastique (*PO* 16 ; *OT* 10) – s'inscrivent, de manière globale, dans la ligne du discours fort ancien dans l'Église, où le célibat librement choisi à cause du Christ fut, très tôt, tenu en haute estime, sous le regard prévenant des pasteurs et pourvu d'un langage et d'une théologie spécifiques[832]. En ce sens, il n'est pas étonnant de voir le « conseil » relatif au célibat occuper la « première place [*eminet pretiosum*] – ou une place éminente (Winling) » (*LG* 42c) parmi l'ensemble des « conseils évangéliques » et ce, non seulement pour des motifs exégétiques, mais également en raison de « l'excellence – ou de la supériorité (Winling) – de la virginité consacrée [*preastantia sacrae virginitas*] » reconnue par les auteurs anciens, tels Tertullien, Cyprien, Athanase et Jean Chrystostome auxquels le Concile réfère (*LG* 42c, note 14). « La continence parfaite à cause du règne de Dieu, lit-on dans *LG* 42c, a toujours été l'objet de la part de l'Église d'un honneur spécial [*honore praecipuo*] » et le Concile, dans cette ligne, continue de reconnaître la « grandeur de la profession des conseils évangéliques » qui fait le propre de l'état religieux (*LG* 46, sous-titre français). À propos de la pratique des « conseils évangéliques » par « un grand nombre de chrétiens, soit à titre privé, soit dans une condition ou un état sanctionnés par l'Église », *LG* 39 parle d'un « lumineux [*praeclarum*] – ou éclatant (Winling) – témoignage et un exemple de sainteté » offert au monde, alors que dans *PO* 5c, cette pratique est attribuée « aux plus avancés [*profectiores*] » parmi les fidèles. Dans le Décret consacré aux religieux, il est encore question de « l'excellence [*praestans valor*] – ou de la valeur éminente (Winling) – de la vie consacrée par la profession des conseils évangéliques » (*PC* 1d) et, un peu plus loin, spécifiquement à propos du célibat des religieux, il est dit que « [l]a chasteté "pour le royaume des cieux" (*Mt* 19, 12), dont les religieux font profession,

832 *Cf.* Karl SUSO FRANK, « Vie consacrée […] I. Des premiers temps au 15e siècle »…, col. 655.

doit être regardée comme un don éminent [*donum aestimanda*] de la grâce » (*PC* 12a). Dans cette même ligne, mais à propos des clercs cette fois, le « célibat ecclésiastique » ou la « pratique de la continence parfaite et perpétuelle », en tant que « don de la grâce » et en raison des « multiples convenances » qu'elle possède au regard de la vie sacerdotale, est « tenue en haute estime [*semper permagni habita est*] » par l'Église, « elle est à la fois signe et stimulant de la charité pastorale, elle est une source particulière de fécondité dans le monde » (*PO* 16a et b). Et aux prêtres concernés, le Concile souhaite « qu'ils reconnaissent la grandeur du don [*praeclarum illud donum*] que le Père leur a fait et que le Seigneur exalte si ouvertement [*aperte extollitur*] [note 42 : *Cf. Mt* 19, 11], qu'ils contemplent les grands mystères [*magna mysteria*] signifiés et réalisés par leur célibat » (*PO* 16c). Le « célibat sacerdotal » est aussi vu comme une « tradition vénérable [*venerandam* (…) *traditionem*] » et un « don précieux de Dieu [*pretiosum donum Dei*] » (*OT* 10a). Ces propos illustrent l'estime portée par l'Église à l'endroit du célibat religieusement motivé et, par ce biais, à l'égard des états qui lui sont associés. Ceux-ci revêtent, de ce fait, une précellence ou une excellence particulière. Et devant l'opinion du monde actuel où plusieurs tiennent « la continence parfaite comme impossible ou nuisible à l'épanouissement humain », le Concile recommande de ne pas se laisser « émouvoir par [ces] fausses théories » (*PC* 12b ; *cf. PO* 16c).

b- Propos conciliaires sur le mariage chrétien

Qu'en est-il maintenant des propos portant sur l'état conjugal ? Il ne s'agit pas ici de rapporter ce que le Concile dit au sujet du mariage proprement dit, mais plutôt d'être attentif à la manière dont il en parle. Passant en revue les sacrements de la vie chrétienne dans la ligne de l'exercice du sacerdoce commun des fidèles, *LG* 11b aborde, en dernier lieu, le mariage. Nous y lisons : « Enfin, par la vertu du sacrement du mariage [*virtute matrimonii sacramenti*], qui leur donne de signifier en y participant le mystère de l'unité et de l'amour fécond entre le Christ et l'Église (*cf.* Ep 5, 32), les époux chrétiens [*coniuges christiani*], dans leur vie conjugale, dans l'accueil et l'éducation des enfants, s'aident réciproquement à parvenir à la sainteté [*se invicem* (…) *ad sanctitatem adiuvant*], et par là, dans leur état de vie et leur ordre [*in suo vitae statu et ordine*], ils ont dans le peuple de

Dieu leur don propre (*cf.* 1 *Co* 7, 7[833]) (Winling) ». Puis, de manière inclusive, ce numéro de la Constitution conclut par les mots suivants : « Pourvus de moyens salutaires d'une telle abondance et d'une telle grandeur [*Tot et tantis salutaribus mediis muniti*], tous ceux qui croient au Christ, quels que soient leur condition et leur état de vie [*cuiusvis conditionis ac status*], sont appelés par Dieu, chacun dans sa route [*sua quisque via*], à une sainteté dont la perfection est celle même du Père » (*LG* 11 c). Dans ce même sillage, outre *LG* 41, où nous retrouvons, parmi les « formes diverses de vie [*vitae generibus*] et les charges différentes » au sein desquelles s'exerce « une seule sainteté [*una sanctitas*] » le cas des « époux » et des « parents chrétiens » qui suivent « leur propre route [*propriam vitam sequentes*] », et outre *AA* 11, sur « l'apostolat des époux et des familles », où il est question de la « sainteté du lien matrimonial [*sanctitatem vinculi matrimonialis*] et du « témoignage très précieux [*pretiosissimum* (…) *testimonium*] » qu'ils offrent face au monde, c'est dans *GS* 47-52, numéros spécifiquement consacrés à la « Dignité du mariage et de la famille [*De dignitate matrimonii et familiae fovenda*] », que nous retrouvons la plus claire illustration de la tonalité adoptée par Vatican II à l'égard de la réalité conjugale et familiale. Il y est affirmé que les « époux et les parents » possèdent une « éminente mission [*praecellenti* (…) *munere*] – charge haute (Winling) – » (47, 1) ou encore une « mission sublime [*sublimi munere*] » (48, 2), que l'« état de mariage [*status matrimonialis*] » possède une « dignité originelle [*dignitatem nativam*] » et une « valeur privilégiée et sacrée [*eximium valorem sacrum*] » (47, 3), que ces éléments, situés dans la ligne de la « [s]ainteté du mariage et de la famille [*De sanctitate matrimonii et familiae*] » (48 – sous-titre), sont d'une « extrême importance [*maximi sunt momenti*] pour la continuité du genre humain, pour le progrès personnel [*profectu personali*] et le sort éternel [*sorte aeterna*] de chacun des membres de la famille » (48, 1), que « fortifiés et comme consacrés par un sacrement spécial », les époux chrétiens « parviennent de plus en plus à leur perfection personnelle et à leur sanctification mutuelle [*ad propriam suam perfectionem mutuamque sanctificationem*] » (48, 2), qu'ils sont ainsi « rendus capables par la grâce de mener une vie sainte [*gratia ad vitam sanctam roborati*] » (49, 2), que le « véritable amour conjugal sera tenu en plus haute

---

833 *LG* 11b, note 7 : « 1 Co 7, 7 : "Chacun reçoit de Dieu son don particulier (*idion charisma*), l'un celui-ci, l'autre celui-là." *Cf.* Saint Augustin, *De Dono Persev.* 14, 37 : PL 45, 1015s. : "Ce n'est pas la seule continence qui est don de Dieu, mais aussi la chasteté des époux" ».

estime [*altius aestimabitur*] » (49, 3), que les époux chrétiens « tendent, dans le Christ, à la perfection [*perfectionem*] » (50, 2), et enfin, il est souhaité « que les époux eux-mêmes créés à l'image d'un Dieu vivant et établis dans un ordre authentique de personnes [*in vero ordine personarum*], soient unis […] dans une mutuelle sainteté [*mutua sanctitate*] » (52, 7). Ces propos, où se croisent les thèmes de la sainteté, de la perfection, du salut, de la dignité, de la route, du témoignage et du signe, expriment « la conviction sans plus de réserves du rapport positif entre mariage et perfection chrétienne[834] ».

c- Situation du célibat « à cause du Royaume » en regard du mariage

Les états considérés, c'est-à-dire le célibat religieusement motivé, vécu au sein de l'état laïque, religieux ou clérical, puis le mariage sacramentel, vécu dans l'état laïque ou encore dans l'état clérical pour les diacres de l'Église latine (*LG* 29b) et pour une partie des membres du clergé oriental, à l'exception des évêques (*PO* 16a), tous ces états partagent une commune dignité, font l'objet d'une semblable estime de la part des autorités de l'Église et constituent, chacun à leur manière particulière, des voies distinctes de sanctification pourvues de moyens différents (*cf*. *LG* 42).

Par ce discours, insistant sur la vocation universelle à la sainteté, le Concile se trouve-t-il à rompre avec une partie du discours ecclésial passé, lequel a longuement et fortement insisté sur la supériorité, la précellence ou l'excellence de la vie religieuse ou encore de la vie cléricale, et notamment du célibat qui leur est associé, comparativement à l'état du mariage ? Plutôt que de parler de rupture, il vaut mieux parler de la restauration d'un équilibre qui s'est perdu au fil des siècles. D'un côté, Vatican II renoue avec une conviction ancienne dans l'Église qui consiste à se garder de « mépriser la voie commune, celle des chrétiens mariés et restés dans le monde[835] » et à reconnaître, comme l'exprimait aussi Pie XII, qu'il est possible de vivre saintement dans le mariage (*SV* 40 et 43)[836]. Les propos

---

834 Giovanni MOIOLI, « Théologie spirituelle… », p. 1125.

835 Jean-Marie AUBERT, « Perfection chrétienne »…, col. 1249.

836 En 1952, Gabriel Jacquemet anticipait, à plusieurs points de vue, l'enseignement conciliaire sur la vocation universelle à la sainteté et la vocation particulière des couples mariés dans cette perspective : « Ceux qui se marient, qui gardent leur patrimoine, qui n'ont pas de supérieurs religieux, ne se trouvent pas, du fait même, voués à la médiocrité spirituelle, condamnés à rester des chrétiens inférieurs. Pour

conciliaires rapportés plus haut ne disent pas autre chose. D'un autre côté, parce que tributaire d'un héritage lourd d'une conception hiérarchisée des états, où le célibat chrétien fut progressivement perçu « comme un état privilégié dont on a peu à peu explicité la suréminence[837] », le Concile ne parvient pas entièrement à se soustraire ou à s'affranchir totalement d'une mentalité stratificatrice lorsque vient le moment de comparer l'état du célibat versus celui du mariage. De ce point de vue, il est possible de noter, en filigrane du texte conciliaire, la perdurance d'une tension au cœur d'une recherche d'équilibre, entre, d'une part, une vision nouvelle du rapport entre le célibat voué à Dieu et le mariage chrétien dans la ligne d'une « complémentarité[838] » entre « deux modes de vie différents mais non hiérarchisables[839] » et, d'autre part, une vision plus ancienne qui continue à voir dans le célibat religieusement motivé une forme d'excellence – « faveur d'en haut s'il en fut[840] », écrit Philips –, et parfois même de supériorité, en regard de l'état du mariage[841]. Il

---

être un saint, il n'est pas requis de renoncer à l'amour, à l'argent, à l'indépendance. La perfection est offerte à tous, dans la vie normale. De nos jours, plus que jamais peut-être, l'Église éprouve le besoin de mettre ce point en une totale lumière. Il peut y avoir des saints, et il y en a, dans toutes les conditions humaines : un professeur d'université comme Contardo Ferrini, un vagabond comme Benoît-Joseph Labre, une mère de sept enfants comme Anne-Marie Taïgi sont maintenant sur les autels. Le temps n'est peut-être pas loin où l'on y verra quelque humble ouvrier d'usine en cote bleue ; et aussi – pourquoi pas ? – un homme et une femme, les deux mains unies comme au matin de leurs noces sous la bénédiction liturgique, en qui sera magnifiée la sainteté du mariage chrétien » (Gabriel JACQUEMET, « Conseils évangéliques », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, Paris, Letouzey et Ané, t. III, 1952, col. 79).

837 Gerric COUILLEAU, « Perfection chrétienne […]. II. Pères et premiers moines »…, col. 1104.

838 Jean-Marie Roger TILLARD, « Nécessité du prêtre et du religieux dans l'Église »…, p. 84. *Cf. BJ,* 1 *Co* 7, titre « Mariage et virginité », note j : « Paul suggère […] la complémentarité de ces deux états [virginité et mariage] qui ne peuvent se comprendre l'un sans l'autre ».

839 Pierre-Philippe DRUET, « Virginité, chasteté et états de vie », *Nouvelle revue théologique*, t. 106, nº 3, 1984, p. 401. L'auteur ajoute : « La position de Vatican II est très claire sur ce point » (p. 401, note 2).

840 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 107.

841 Pour prendre la mesure des déplacements opérés par le Concile, mais également pour saisir la nature des tensions inhérentes à ses propos, nous considérerons, par exemple, la préhistoire et l'histoire du texte de *Gaudium et spes* concernant le mariage. Philippe Delhaye, relatant le projet de la Commission théologique préconciliaire (septembre 1961), note, en reprenant les termes du patriarche de l'Église grecque Melkite, Maximos IV Saigh, que ce projet correspond à des « perspectives de célibataires » : on y expose la doctrine catholique sur la supériorité du célibat et, situant en regard le mariage et la virginité sacrée (*matrimonium et sacra virginitas*), « après avoir parlé de l'origine, de la nature et de la dignité du mariage, le texte insistera sur l'infériorité objective de cet état de vie par rapport au célibat (*Melior et beatior est habendus*), qu'il soit ou non sanctionné par par des vœux de religion. Il semble que le même désir d'exalter l'état du célibat ait commandé la phrase si restrictive : "Licet autem matrimonium christianum in se consideratum non constituat statum perfectionis, tamen status proprii perfectionem exigit" » (Philippe DELHAYE, « Dignité du mariage et de la famille (2^e partie, chapitre I) », dans Yves M.-J. CONGAR et Michel PEUCHMAURD (dir.), *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps.*

importe de nous y arrêter un bref instant, pour montrer, ensuite, comment les théologiens et les commentateurs du Concile tentent de nuancer et de contre-balancer certains propos conciliaires qui pourraient donner lieu à des interprétations contradictoires.

Une lecture attentive des textes conciliaires, qui met en retrait ou qui sait prendre la mesure d'un certain vocabulaire emphatique caractéristique du langage ecclésiastique de l'époque[842], fait apparaître, en deux lieux au moins, la tension identifiée plus haut. Le premier passage se trouve dans *PO* 16a, au sujet du célibat ecclésiastique du clergé latin versus le clergé marié au sein des Églises orientales :

> Celles-ci, peut-on lire dans le Décret, ont des prêtres qui choisissent, par don de la grâce, de garder le célibat – ce que font les évêques –, mais on y trouve aussi des prêtres mariés [*Presbyteri coniugati*] dont le mérite est très grand [*optime meriti*] ; tout en recommandant le célibat ecclésiastique [*ecclesiasticum coelibatum commendat*], ce saint Concile n'entend aucunement modifier la discipline différente qui est légitimement en vigueur dans les Églises orientales ; avec toute son affection, il exhorte les hommes mariés qui ont été ordonnés prêtres à persévérer dans leur sainte vocation et dans le don total et généreux de leur vie au troupeau qui leur est confié.

Tandis que le second passage, plus évocateur encore que le précédent, se trouve dans *OT* 10b, sur la formation des futurs clercs :

> Les séminaristes doivent avoir une connaissance exacte des devoirs et de la dignité du mariage chrétien [*christiani matrimonii*], qui représente l'amour du Christ et de l'Église (*cf.* Ep 5, 32c). Ils doivent percevoir aussi la supériorité de la virginité consacrée au Christ [*perspiciant autem virginitatis Christo*

Constitution pastorale « Gaudium et spes », Paris, Cerf*,* coll. « Unam Sanctam », nº 65b, 1967, p. 389). Le commentateur rapporte, par ailleurs, les propos percutants, sinon cinglants, de Maximos IV précédemment évoqués. Au milieu des débats entourant les fins du mariage (octobre 1964), ce dernier demandait : « Et puis, ne sommes-nous pas en droit de nous demander si certaines thèses officielles ne sont pas tributaires de conceptions dépassées et, peut-être aussi, d'une psychose de célibataires étrangers à ce secteur de la vie ? » (Philippe DELHAYE, « Dignité du mariage et de la famille… », p. 401).

842 L'emphase avec laquelle il est parfois traité du célibat religieux ou clérical dans les textes conciliaires (éminent, excellent, supérieur, honneur, grandeur, lumineux, haute estime, etc.), peut sans doute trahir, comme le note Philips, « un dernier écho de triomphalisme » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican*…, t. II, p. 17). En même temps, il faut noter qu'un langage similaire est également employé par le Concile pour parler du mariage (précieux, sainteté, dignité, éminent, sublime, privilégié sacré, extrême importance, haute estime, etc.). Il faut donc relativiser et pondérer le ton adopté par le Concile pour parler de chacun des deux états, les termes n'exprimant pas nécessairement un rapport comparatif hiérarchique entre ces derniers.

consecratae praecellentiam][843] de manière à se livrer au Seigneur en un don total du corps et de l'âme, par un choix magnanime et mûrement délibéré.

La notion de « supériorité [*praecellentiam*] » employée dans ce passage[844], et que nous retrouvons également dans la note infrapaginale (14) rattachée à *LG* 42c, parlant de la « supériorité [*praestantia*] de la virginité consacrée »[845], laisse entrevoir que, malgré l'orientation fondamentale de l'enseignement conciliaire prônant la proscription de tout rapport comparatif et stratificateur entre les états[846], il subsiste néanmoins une tension, marquée par un désir d'équilibre, dans la manière de traiter de ces deux réalités. Cette observation trouve un appui supplémentaire dans la référence faite, dans la note infrapaginale (23) rattachée à *OT* 10b, à l'encyclique *Sacra Virginitas*, de Pie XII, document dans lequel le Pape, nous l'avons vu, non seulement renvoie au canon 10 de la vingt-quatrième session du concile de Trente, mais il en confirme également la teneur (*SV* 31), tout en soulignant les mérites du mariage. Vatican II, en accord avec l'enseignement magistériel qui le précède, n'instaure pas un déséquilibre inversement proportionné qui irait dans la ligne de l'antique thèse jovinienne clamant la supériorité du mariage sur le célibat ou, du moins, que celui-ci ne devrait pas être préféré, à certains égards, au mariage. Avec Pie XII, le Concile n'entend nullement exalter le mariage au détriment de la « chasteté consacrée à Dieu et [du] célibat ecclésiastique » (*SV* 8). Comparativement à la manière dont il fut traité du célibat et du mariage avant le Concile,

---

843 *OT* 10b, note 23 : « *Cf.* Pie XII, encycl. *Sacra Virginitas*, 1. c., pp. 170-174 ».

844 Les traductions françaises consultées emploient, soit le terme « supériorité » (Theobald, Winling, Alberigo), soit celui de « prééminence » (Martin).

845 Les traductions françaises consultées emploient, soit le terme « supériorité » (Winling, Alberigo), soit le terme « excellence » (Theobald, Martin).

846 Sandra Mazzolini note, en ce sens, que le Concile n'a pas fait sienne la requête de plusieurs Pères conciliaires qui se référaient, entre autres, au contenu du canon 10 de la XXIV[e] session du concile de Trente, pour affirmer la doctrine de la supériorité de la vie religieuse sur la vie conjugale. « Il concilio non recipisce la richiesta di molti padri conciliari, che si richiamano – tra l'altro – al contenuto del can. 10 della sessione XXIV del concilio di Trento, di affermare la dottrina della superiorità della vita religiosa su quella matrimoniale. Emblematica è quella del gruppo di 679 padri : *cf. AS*, III, IV, 355. *Cf.* L. PIANO, « Questioni particolari circa la vita consacrata negli interventi dei Padri conciliari sullo schema *De Ecclesia* al Concilio Vaticano II », in *Seminarium* 38 (1998), 684-688) » (Sandra MAZZOLINI « Capitolo VI. I religiosi »…, p. 387, note 28). Cette note historique, en commentaire de *LG* 44 sur la « Nature et l'importance de l'état religieux dans l'Église », montre bien, en soubassement des textes, les tensions qui se sont manifestées autour de la question de la précellence de l'état religieux et, avec lui, du célibat voué à Dieu.

Vatican II, dans le ton et dans la teneur globale de ses propos, affiche plutôt une volonté d'équilibre où la spécificité des uns n'entache pas la particularité des autres. Cette volonté se manifeste notamment chez les théologiens et les commentateurs du Concile qui cherchent, par divers moyens, à offrir une interprétation juste des propos conciliaires. Ces moyens sont de quatre ordres.

Le premier moyen est d'ordre langagier. Un auteur, comme Noëlle Hausman, cherche à adoucir le vocabulaire tridentin en y insérant des nuances théologiques, telles la « supériorité (eschatologique) de l'état de virginité sur le mariage[847] » ou encore en interprétant cette « supériorité eschatologique », dans la foulée du concile de Trente, en termes de « supériorité relative (et objective) de l'état religieux par rapport au sacrement du mariage »[848]. D'autres encore, miseront sur l'emploi des termes analogues à celui de « supériorité », soit les mots précellence, excellence, prééminence, etc., afin de sauvegarder le caractère unique du célibat voué à Dieu sans pour autant porter atteinte à la dignité du mariage[849].

Le second moyen fait appel au registre des signes de la foi. Le mariage « sacramentel », tel qu'affirmé dans *LG* 11b, « signifie en y participant le mystère de l'unité et de l'amour fécond entre le Christ et l'Église (*cf. Ep* 5, 32) »[850]. Le célibat des religieux, ou encore celui des clercs, en tant que réalité « sacramentale », relève également du monde des signes de la foi. Nous retrouvons, sur ce plan, trois des quatre grands facteurs[851] que nous avons identifiés plus haut, sur la base des textes du Concile, comme contributifs au

---

847 Noëlle HAUSMAN, « La vie religieuse apostolique… », p. 658.

848 Noëlle HAUSMAN, *Où va la vie consacrée ?*..., p. 147, note 16. L'auteur, traitant de la position du concile Vatican II (p. 99) relative à la virginité, au célibat ou à la continence (p. 96), soutient, fort de ces nuances, dans la ligne de l'eschatologie chrétienne et du rappel de la forme de vie qu'a adoptée le Christ et la Vierge sa Mère, que l'« excellence objective [de la vie consacrée] par rapport à l'état de mariage, qu'il faut tenir depuis le concile de Trente, lui vient de cette proximité avec l'origine et avec la fin » (p. 100-101).

849 *Cf.* Laurent BOISVERT, *Personnes consacrées dans une association de fidèles*, Montréal, Médiaspaul, 2007, p. 39. Les différents termes employés dans les traductions des textes conciliaires vont présumément dans cette même ligne.

850 *Cf. supra*, 8.1.1.1 […] B. Sur le caractère et la fonction de « signe du mariage », nous verrons Raphaël SCHULTE, « La vie religieuse comme signe »…, p. 1150-1151.

851 Le quatrième facteur étant la présentation du célibat comme un moyen de liberté spirituelle et de disponibilité apostolique.

développement d'une vision précellente du célibat religieusement motivé : le rappel, sous forme de « mémorial », de la forme de vie que Jésus a adoptée, à l'instar de sa mère Marie, et qu'il a recommandée à certains de ses disciples[852] ; la valeur eschatologique du célibat anticipant la condition céleste annoncée par Jésus ; et enfin, son caractère de signe dans la ligne d'une confession existentielle de la primauté absolue de Dieu et des valeurs du Royaume justifiant, parmi d'autres renoncements, le sacrifice du mariage et de la progéniture. Dans le registre des signes de la foi, le célibat voué à Dieu, autant que le mariage sacramentel, ont pleine valeur mais possèdent aussi une unicité irréductible l'une à l'autre. S'il y a une spécificité au célibat « à cause du Royaume », qui le distingue du mariage et lui donne une certaine forme d'excellence objective, c'est du côté de la « mise en relief de l'option de foi[853] », comme l'écrit Tillard, et du pouvoir évocateur que cela comporte, qu'il faut situer la question de la « supériorité » – le terme prête irrémédiablement flanc à une interprétation hiérarchisante – ou de la précellence du célibat par rapport à l'état du mariage. Nous nous trouvons, en fait, « face à des vocations ou à des équilibres différents », le second signifiant, par contre, plus clairement la relation transcendante à Dieu :

> Si la foi diminue chez [le chrétien laïc et marié], le tissu de vie familiale et professionnelle demeure. Et cela donne encore un certain sens à la vie. […] Il en va autrement dans la vie religieuse. Avec elle, écrit Tillard, toute l'existence s'organise autour de ce que l'option de foi a de « spécifique » ; elle se fonde sur l'option de foi *en tant que telle*. Tout est construit avec l'intention de mettre en relief la radicalité et l'absolu du fait (de foi) qu'en Jésus-Christ Dieu s'est lui-même livré à l'homme, et que le Royaume a son origine et son dynamisme dans cette initiative de Dieu. La transcendance de cette initiative est telle qu'elle peut investir toute l'existence et tout le projet d'un homme. La vie religieuse se concentre sur cette relation à Dieu. Cette relation n'est certes pas l'unique lien, car les autres réalités s'enracinent en Dieu et ont une valeur propre ; mais elle est « l'unique nécessaire », capable de satisfaire l'aspiration de l'homme. Si la foi s'amoindrit chez le religieux, sa vie n'a plus de sens : elle devient absurde.

---

852 Le thème du « mémorial » qui, dans les textes conciliaires, rejoint celui de l'imitation du Christ (*imitatio Christi*) (*cf. LG* 42d. 44c ; *PC* 1b) constitue l'essentiel du propos et de la recherche d'équilibre spécificateur d'Elio Gambari. Ce dernier écrit : « La supériorité de la virginité sur le mariage a été solennellement déclarée par le Concile de Trente. Vatican II a évité de comparer, de placer un état au-dessus des autres ; il a cependant affirmé que l'état religieux supposait une ressemblance plus profonde avec le Christ (*cf. Lumen gentium*, 44) » (Elio GAMBARI, « Principes évangéliques et théologiques de la vie religieuse »…, p. 19).

853 Jean-Marie Roger TILLARD et Stefano DE FIORES, « Conseils évangéliques »…, p. 169.

> À ce niveau, conclut Tillard, la vie religieuse se révèle au sein du Peuple de Dieu comme la forme de vie chrétienne qui met en évidence de la manière la plus vive, et qui incarne de façon expressive, le caractère vital de la foi[854].

Le troisième moyen passe par une interprétation exégétique renouvelée des passages de l'Écriture portant spécifiquement sur le célibat voué à Dieu. Sur ce plan, lorsqu'il est affirmé dans *LG* 11b que les époux chrétiens ont « dans le peuple de Dieu leur don propre [*proprium* (…) *donum*] (Winling) » et qu'il est renvoyé à 1 *Co* 7, 7 – « Chacun reçoit de Dieu son don particulier, l'un celui-ci, l'autre celui-là » – ainsi qu'à un passage d'Augustin – « Ce n'est pas la seule continence qui est un don de Dieu, mais aussi la chasteté des époux » –, le Concile entend, d'une part, répondre à « l'accusation de mépris pour le mariage » qui lui fut fréquemment encourue dans le passé et, d'autre part, il entend mettre de l'avant la conviction centrale que « [q]uelle que soit la forme de vie assignée par Dieu, c'est par cette voie que chacun doit accéder à la sainteté »[855].

---

[854] Jean-Marie Roger TILLARD et Stefano DE FIORES, « Conseils évangéliques »…, p. 169. *Cf.* Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*..., p. 195 ; Yves CONGAR, « La vie religieuse vue dans l'Église selon Vatican II »…, p. 77, va dans le même sens et il insiste, en particulier, sur la notion de « signe » que nous retrouvons, en lien avec l'état religieux, dans les textes du Concile (p. 83-87).

[855] Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. I, p. 164-165. La lecture de 1 *Co* 7, faite par Tillard, va précisément dans le sens d'un « don (*charisma*) » unique et incomparable fait à chacun des fidèles en fonction de son propre bien : « Cette impossibilité de vivre dans la virginité est le signe que cet état n'est pas celui auquel la personne en cause est appelée, donc que tel n'est pas son charisme ». Par ailleurs, écrit-il, « Paul, lorsqu'il recommande ainsi la virginité comme "plus excellente", pense à la tension qui existe entre le mariage comme réalité pleinement intégrable à l'amour de Dieu (*cf. Ep* 5, 21-33) et le mariage comme réalité cherchant péniblement à réaliser concrètement cette intégration [note 27 : Voir K. RAHNER, « Théologie de la vie religieuse »…, p. 91]. Le célibat ne connaît pas cette tension, et c'est à ce plan qu'il assure plus sûrement le non-partage du cœur. Paul ne dit pas que *de soi* le mariage serait fondamentalement facteur de division, comme s'il ne surgissait pas lui aussi de l'amour de Dieu et ne pouvait pas lui être intégré. Il se borne à donner son point de vue : concrètement, il n'est pas aisé de réaliser cette intégration, et l'on peut facilement en arriver à aimer Dieu simplement "à côté" de tout le reste, ou parallèlement au reste, sans cette transparence totale au Royaume à venir exigée par l'Évangile et dont parlent les versets 29 à 31. On a par ailleurs finement fait remarquer que Paul donne à l'état de mariage comme à celui de célibat le nom de charisme (1 *Co* 7, 7) et qu'il conseille aux célibataires de se marier si Dieu ne leur a pas accordé le don de continence (7, 9). Ceci manifeste qu'à ses yeux l'état de mariage offre pour certains – ceux que Dieu n'appelle pas à l'autre état – une condition meilleure "pour mener cette vie céleste que tous sont appelés à vivre dès ici-bas. Ni l'état de virginité ni l'état de mariage ne constituent donc la perfection" [note 29 : S. Lyonnet, *op. cit.*, 32]. Certes, son expérience l'incite à affirmer que, tout bien pesé, le célibat implique moins de risque de division, du moins pour celui qui y est appelé. Mais il nous paraît exagéré d'en déduire que pour lui ce serait objectivement un état supérieur de perfection évangélique, dont la voie se trouverait tracée par un "conseil" du Seigneur proposé simplement à quelques-uns. Il n'existe qu'un appel à l'unique perfection évangélique, quels que soient les chemins que l'Esprit fait emprunter pour y parvenir » (Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*..., p. 146-147). Dans ce même ordre d'idées, nous verrons également les propos d'un autre Père du Concile, Karol Wojtyła, qui, plus

Le dernier moyen développé par les théologiens et les commentateurs du Concile pour offrir un point de vue équilibré sur les rapports entre le célibat et le mariage, consiste, comme dans le cas précédent, où chaque fidèle est pourvu du don qui lui convient, à passer d'une conception où les états sont considérés comme meilleurs « en soi » à une vision où ceux-ci sont considérés meilleurs « pour soi », c'est-à-dire pour les fidèles qui y sont appelés et qui choisissent d'y inscrire leur existence. Cet argument rejoint également celui avec lequel nous avons conclu l'item de l'abrogation d'une conception hiérarchisée entre « deux voies » pour la vie chrétienne. Dans le cas présent, la valeur du célibat, hormis son pouvoir évocateur dérivant de sa dimension sacramentale, ne se mesure pas dans l'absolu, mais doit prendre en compte les voies particularisées de sainteté convenant aux différents fidèles suivant la singularité de leur appel et de leur choix. C'est ce qu'exprime Gérard Philips en commentaire de *LG* 42c :

> Il est un autre problème théologique dont le document conciliaire ne fait pas mention. On pourrait se demander si pareil problème théorique mérite bien

---

tard, à titre de pape, présente un enseignement dans le droit fil de celui du Concile – auquel il réfère à de nombreuses occasions. Il écrit, par exemple : « Cette "supériorité" de la continence sur le mariage ne signifie jamais, dans la tradition authentique de l'Église, une dévaluation du mariage ou une diminution de sa valeur essentielle. Elle ne signifie pas non plus un glissement, même implicite, sur des positions manichéennes, ou un soutien à des modes d'évaluer ou de travailler qui se fonderaient sur la compréhension manichéenne du corps et du sexe, du mariage et de la procréation » (JEAN-PAUL II, « Continence et mariage [Audience générale du 7 avril] », *La Documentation catholique*, t. LXXIX, n° 1829 / n° 9, 2 mai 1982, p. 448-449). Et de même : « Les paroles du Christ rapportées dans Matthieu 19, 11-12 (et aussi les paroles de Paul dans la première Lettre aux Corinthiens, chapitre 7) ne fournissent pas d'argument pour soutenir "l'infériorité" du mariage ou la "supériorité" de la virginité ou du célibat par le fait que ceux-ci consistent dans l'abstention de l'"union" conjugale "dans le corps". Sur ce point, les paroles du Christ sont incontestablement claires. Il propose à ses disciples l'idéal de la continence et l'appel à cette continence n'est pas proposé en raison de l'infériorité ou au détriment de l'"union" conjugale "dans le corps" mais seulement "à cause du royaume des cieux". […] Mais, pour ce qui est de la juste compréhension du rapport entre le mariage et la continence dont parle le Christ, et de toute la compréhension de ce rapport tel que l'a compris toute la Tradition, cela vaut la peine d'ajouter que cette "supériorité" et cette "infériorité" sont contenues dans les limites de la complémentarité même du mariage et de la continence à cause du royaume de Dieu. Le mariage et la continence ne s'opposent pas l'un l'autre et ne divisent pas la communauté humaine (et chrétienne) en deux camps (disons : le camp des "parfaits" à cause de la continence et celui des "imparfaits" ou des moins parfaits à cause de la réalité de la vie conjugale). […] Il n'y a, au contraire, aucune base pour une opposition hypothétique selon laquelle les célibataires, en raison de la seule continence, constitueraient la classe des "parfaits" et, au contraire, les personnes mariées, la classe des "non parfaits" (ou des "moins parfaits") » (JEAN-PAUL II, « La complémentarité du mariage et de la continence [Audience générale du 14 avril] », *La Documentation catholique*, t. LXXIX, n° 1829 / n° 9, 2 mai 1982, p. 449). *Cf.* David S. CRAWFORD, *Marriage and the Sequela Christi. A Study of Marriage as a « State of Perfection » in the Light of Henri de Lubac's Theology of Nature and Grace*, Rome, Lateran University Press, 2004, p. 285-288 (« 4.3 The Objective Superiority of Consecration »).

> l'honneur de toutes les spéculations dont il a fait l'objet. Si j'établis qu'*en soi* le célibat pour motifs religieux est un état supérieur ou plus parfait que le mariage, je ne puis jamais en déduire lequel des deux états sera le meilleur pour tel fidèle déterminé. Dans le concret, ce n'est pas un critère abstrait, mais le « don particulier que chacun reçoit de Dieu » qui fixe la précellence. On comprend dès lors que le Concile s'abstienne en la matière, tout en rendant hommage à la grâce inestimable d'un don total et sans partage à l'Amour divin[856].

Karl Rahner, de son côté, traitant des états de vie concrets comme vocation à la sainteté, affirme que

> les circonstances concrètes de vie et de profession peuvent […] être, en tant que telles, un facteur de la vocation à la sainteté. L'on n'est pas appelé *dans* de telles circonstances *à* la sainteté, mais bien *à* tel état déterminé de vie afin qu'on le sanctifie lui-même, et soi-même en lui, parce que l'on est appelé à une sainteté, mais à une sainteté précisée sous cette forme individuelle. Il s'ensuit que le mariage, pour ceux qui y sont appelés, n'est pas seulement *permis* mais qu'il constitue vraiment une vocation, un facteur positivement voulu par Dieu pour eux, de la sainteté qui leur est offerte. De là on peut et l'on doit dire ultérieurement que le mariage (et avec lui en général un état de vie « dans le

---

856 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican*…, t. II, p. 106. Pierre Adnès, en ce sens, dans un ouvrage paru avant le concile Vatican II, considère la supériorité de l'état de virginité en regard du célibat en termes de « comparaison théorique », puis de « point de vue pratique et concret ». Plaidant pour une supériorité objective du célibat, tout en reconnaissant la « bonté intrinsèque de l'état de mariage », il n'en considère pas moins que si « on descend de la théorie à la pratique, si on compare non plus les états dans l'abstrait, mais *les personnes dans le concret*, l'on trouvera, certes, des vierges, des célibataires plus saints que des gens engagés dans le mariage, mais souvent aussi telle mère de famille plus élevée en charité que telle moniale, tel homme marié plus digne d'être imité que tel religieux. Car il ne faut pas se faire d'illusion : ce qui mesure en définitive la valeur spirituelle de chaque personne, ce n'est pas seulement la grâce qui lui est accordée, la vocation particuière à laquelle elle a été appelée, c'est également, et avant tout, la manière dont elle coopère à cette grâce, et répond à cette vocation » (Pierre ADNÈS, *Le mariage*, Tournai, Desclée, coll. « Le mystère chrétien. Théologie sacramentaire », n^o^ 5, 1963 [2^e^ éd.], p. 200-204). A la suite du Concile, Adnès publiera un long article dans lequel il aborde, à nouveau, la question du rapport entre le mariage et le célibat. Il est possible de saisir l'influence de Vatican II dans quelques-uns de ses propos, notamment dans sa présentation du « mariage comme voie de sanctification » à propos de laquelle il écrit : « Les époux chrétiens n'ont pas à sortir de leur état pour se sanctifier, comme le supposait une conception dualiste opposant la chair et l'esprit, souvent combattue par les Pères, mais qui a laissé des traces dans la spiritualité. Ils se sanctifient non seulement dans le mariage, mais par le mariage » (col. 379). Plus loin, comparant le mariage et la virginité, il affirme : « Sans entrer dans les détails et sans chercher à prouver la supériorité d'un état sur l'autre (problématique peut-être aujourd'hui dépassée) – mais à laquelle l'auteur souscrivait dans son ouvrage rapporté plus haut –, il faut reconnaître que la virginité révèle sans doute mieux que le mariage ce que sera notre condition dans la phase eschatologique » (col. 384). Ce qui ne l'empêche pas de conclure, au terme de ses explications, que « [m]ariage et virginité ne sont […] pas deux états qui s'opposent. Entre eux il y a complémentarité. Tous deux sont également nécessaires comme "signes" eschatologiques dans l'Église » (Pierre ADNÈS, « Mariage et vie chrétienne »…, col. 385).

> monde ») est pour le plus grand nombre de chrétiens le *meilleur* moyen que Dieu leur offre positivement pour atteindre la perfection qu'il attend d'eux[857].

Ce glissement du meilleur état « en soi » vers le meilleur état « pour soi », permet, en quelque sorte, de sortir de l'impasse. Ainsi, l'amour conjugal n'est nullement un obstacle à la charité. Au contraire, affirme Michel Labourdette,

> il peut être, à sa manière, une école de sortie de soi et par là de véritable amour, enseignant concrètement ce que c'est que de se donner à celui qu'on aime ; et, ajoute-t-il, s'il arrive qu'en tel ou tel cas le célibat devienne pour quelqu'un une école de sécheresse de cœur et d'égoïsme, cela n'est certes pas préférable au mariage. Mais s'il est vraiment gardé par amour, comme le choix non point d'un état que de quelqu'un, le choix de Jésus-Christ, il a cette supériorité sur le mariage que toutes les forces de l'affection vont d'abord et directement à la charité[858].

Le Concile, peut-on conclure, en réfléchissant sur le « sens de la "définition" tridentine affirmant la "plus grande perfection" de virginité ou de célibat par rapport à l'état conjugal[859] », pose indéniablement un jalon dans l'élaboration d'un discours plus équilibré sur la quête de la sainteté dans la diversité des états. Il appartiendra, là encore, aux générations successives de l'après-Concile d'approfondir et de prolonger le mouvement amorcé par Vatican II.

C) Le pessimisme mondain et la vision extramondaine du salut

La troisième forme de déplacement ou de rééquilibrage théologique affectant la manière dont les religieux sont situés et se situent en regard des autres états dans l'Église, concerne le rapport des chrétiens en général, et des religieux en particulier, au « monde ». Sur ce plan, la « vision pessimiste du monde », relatée plus haut, et face à laquelle le Concile exprime sa gêne[860], fait désormais place à la « redécouverte de l'optimisme chrétien, de la

---

857 Karl RAHNER, « Théologie de la vie religieuse »…, p. 63.

858 Michel LABOURDETTE, « La sainteté, vocation de tous les membres de l'Église »…, p. 1116.

859 Giovanni MOIOLI, « Théologie spirituelle… », p. 1125.

860 Cette gêne est notamment relatée par Tillard qui, en commentaire de *PC* 12, sur la chasteté religieuse, rapporte que le projet du Décret, en 1963, « s'arrêtait sur la nécessité de la fuite du monde » pour préserver la chasteté. « Le regard porté sur le monde, écrit-il, était surtout négatif et la solution la plus

bonté de la création, doctrine à la fois biblique et thomiste et d'une nécessaire *consecratio mundi*, en faisant régresser l'idée du lien entre perfection et fuite du monde, celle-ci pouvant se réaliser tant au milieu du monde qu'en dehors de lui[861] ».

Le renouveau conciliaire et le regard neuf porté sur le « monde de ce temps » (*GS*), affectent indéniablement la façon de concevoir la posture des religieux en regard du monde. « La vie et l'état religieux, écrit Aubert, apparaissent ainsi moins comme une fuite hors d'un monde pervers que comme une forme spécifique de l'activité missionnaire de l'Église, pour transformer le monde et infuser l'esprit de l'Évangile. On insiste alors sur la spécificité de l'état religieux, forme de présence prophétique, témoignage des vraies valeurs chrétiennes à prédominer dans une perspective eschatologique[862] ». Dans un rapport

---

sûre au problème de la fidélité à la chasteté se situait, au plan naturel, avant tout dans la préservation de toute influence nocive venant du dehors. L'esprit du texte définitif est fort différent. On ne mentionne plus la nécessité de la coupure radicale avec les réalités du monde. On n'insiste plus de façon aussi étendue sur les dangers du monde actuel. […] Attitude positive et nullement négative. Sauf peut-être la phrase sur les fausses doctrines contemporaines […], aucun regard pessimiste n'est porté sur le monde. […] D'une attitude de fuite et de retrait, on est passé à une attitude d'entrée adulte et franche dans le réalisme de l'existence. Le religieux n'est pas une mauviette qui ne trouverait de sécurité que dans un contexte artificiellement fabriqué sur mesure, à l'abri de toute bourrasque. Il n'est pas plus frêle que son frère laïc obligé de vivre lui aussi l'Évangile dans l'agressivité d'un quotidien où les forces du mal sont partout à l'œuvre. D'ailleurs, se demande Tillard, est-il plus facile à un époux de demeurer aujourd'hui intégralement fidèle à son amour conjugal qu'à un religieux de demeurer intégralement fidèle à sa chasteté ? ». Et Tillard de conclure : « Que le paragraphe sur la nécessité de la fuite du monde soit supprimé dans le nouveau texte, on le comprend, et par le désir de brièveté ayant présidé à la rédaction du Décret, et par l'intention explicite […] de donner un document valable pour toute forme de vie consacrée à Dieu, donc aussi pour les Instituts séculiers. Mais il nous semble que dans cette décision il y a beaucoup plus. Après les longues discussions sur l'Église et le monde, et l'ouverture nouvelle qu'elles ont donné à la pensée du Concile, on se sent dorénavant gêné par l'expression "fuite du monde" parce que l'on craint qu'elle ne soit comprise dans le sens d'un certain "mépris du monde". On pense également que l'affirmation d'une "coupure d'avec le monde" doit être interprétée avec beaucoup de précaution et de nuances, en tenant compte de toute la complexité du mystère des relations Église-monde » (Jean-Marie Roger TILLARD, « La chasteté religieuse (Commentaire du numéro 12)… », p. 394-395). *Cf.* Michel OLPHE-GALLIARD, *Chrétiens consacrés. Thèmes et documents*…, p. 211-216.

[861] Jean-Marie AUBERT, « Perfection chrétienne »…, col. 1251. À propos du thomisme, Aubert précise que « [l]e problème de la perfection au Moyen Âge est à mettre en relation avec deux données de fait. D'un côté, une vision pessimiste du monde a généralisé une conception de la perfection liée à la fuite du monde et à la vie monacale. D'un autre côté, l'apparition de nouveaux ordres religieux, les mendiants, a provoqué une réflexion systématique sur la nature de cette séparation du monde, en particulier dans les controverses avec le clergé séculier. Saint Thomas, s'il est bien représentatif de ce nouvel esprit, a su néanmoins conserver un équilibre judicieux entre des positions extrémistes. […] Caractéristique typique de son esprit, saint Thomas a une vision optimiste du monde qui fait de lui, au sein d'un pessimisme assez général, un novateur, mais qui n'a réellement été suivi que plusieurs siècles après sa mort » (Jean-Marie AUBERT, « Perfection chrétienne »…, col. 1245).

[862] Jean-Marie AUBERT, « Perfection chrétienne »…, col. 1251. *Cf.* Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*..., p. 399-445, sur l'« être-au-monde » de la vie religieuse.

inversement proportionné à la vision prédominante d'avant-Concile, la vision plus positive du monde préconisée par Vatican II, implique, d'une part, qu'il n'est pas nécessaire de « quitter » le monde, au sens quasi-littéral du terme, pour se sanctifier et pour ainsi entrer dans la voie du salut[863] ; d'autre part, l'état religieux, vu sous cet angle, ne représente plus une voie nécessairement meilleure – en soi – de sanctification et de salut. Située dans la perspective de la vocation chrétienne commune à tous les fidèles, la voie religieuse constitue dès lors « une manière précise » de vivre cette vocation et, en particulier, une « certaine manière de vivre la relation Église-monde », relation où se croisent les deux axes de l'expérience chrétienne : celui de la transcendance de Dieu et de sa présence immanente dans le monde[864]. Si l'on compare l'état religieux à celui de l'état laïque, plutôt que d'y voir deux voies asymétriques de sainteté, il serait plus juste de dire que l'on se trouve, encore une fois, « face à des vocations ou à des équilibres différents » : « [l]existence chrétienne peut donc tantôt s'orienter davantage vers la transcendance (c'est le cas de la vie religieuse), elle peut aussi vivre l'immanence » – ce que réalise plus spécifiquement le chrétien « engagé dans l'immanence du monde (et jusque dans sa chair, par le mariage et la responsabilité procréatrice) », précise Tillard. « Mais, poursuit-il, par rapport à la totalité de la vie ecclésiale, ni l'un ni l'autre cas ne présente un plus grand degré de perfection »[865]. Dans cette même optique, Gérard Philips, en commentaire de *LG* 46b, sur la présence des religieux au monde, parle d'un « renoncement sans mépris pour les valeurs temporelles » et précise que « [l]e laïc dans le monde a une mission différente de celle du moine. Leurs

---

863 « Dans la conscience de l'Église l'essentiel auquel s'accroche l'identité de la vocation religieuse ne réside pas, en effet, dans quelque regard négatif porté sur la création et plus particulièrement sur le monde. Si par le passé cet essentiel s'est trouvé lié de façon parfois étroite à ce que l'on a appelé la *fuga mundi*, dans une justification théologique souvent durcie [note 24 : Voir notre étude dans notre livre *Religieux aujourd'hui*, Bruxelles-Paris 1969, 74-104], on ne saurait en conclure que vie religieuse et mépris du monde vont nécessairement de pair. La substance de la première peut demeurer sauve sans que l'on professe le second. Lorsque la pente de l'Église allait en ce sens, la vie religieuse pouvait se montrer encline à s'affirmer par un refus assez global – bien qu'il n'ait jamais été radical – du monde glissant entre les mailles du filet des institutions ecclésiales. Elle peut aujourd'hui, au moment où l'Église définit différemment sa relation au monde, s'affirmer autrement » (Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde…*, p. 73).

864 Jean-Marie Roger TILLARD et Stefano DE FIORES, « Conseils évangéliques »…, p. 169.

865 Jean-Marie Roger TILLARD et Stefano DE FIORES, « Conseils évangéliques »…, p. 169-170.

efforts pourtant sont complémentaires, chacun travaillant selon sa vocation propre, pour atteindre l'évolution la plus harmonieuse possible »[866].

L'équilibre et la complémentarité caractérisant les nouveaux rapports entre les religieux et les laïques sur la base de leurs rapports différenciés au monde, ne sauraient cependant annihiler les tensions qui continuent à subsister, soit dans leurs rapports respectifs au monde, soit dans les rapports entretenus entre ces deux états. Dans les sections de notre étude consacrées au thème du rapport au monde chez les laïques et chez les religieux, nous avons spécifiquement fait cas de ces tensions. D'une part, le rapport global au monde, dans les deux cas, est marqué, à des degrés divers, par une attestation des réalités terrestres et, en même temps, il porte l'empreinte d'une vocation transcendante et eschatologique conduisant à se distancier du monde, non parce que ce monde serait mauvais en soi, mais plutôt parce qu'il est marqué, théologiquement, par le péché. Cela fait aussi partie de l'enseignement conciliaire qui ne peut omettre de

> mettre en garde ses moines et tous les chrétiens contre la tentation de s'y laisser embourber. Prendre le péché au sérieux est à son tour une manière de reconnaître la valeur des biens terrestres. C'est la leçon que proclame de toute son ampleur la Constitution *Gaudium et spes*. Il est exact que, comparé au siècle dernier, le ton a brusquement changé, mais l'essence de l'enseignement demeure identique. Les valeurs temporelles ne peuvent être la fin dernière de l'homme et celui-ci, laissé à ses propres forces qui en réalité sont ses faiblesses, n'est pas capable d'atteindre sa perfection[867].

D'autre part, lorsque nous comparons entre eux les états laïque et religieux en regard des *impedimenta mundi*, il subsiste, au creux des textes conciliaires, l'idée que l'une des deux voies, nommément celle empruntée par les « plus avancés » (*PO* 5c) qui suivent la voie des « conseils évangéliques », libère de certains soucis ou entraves du monde et permet d'atteindre « plus facilement » (*LG* 42c) la finalité de la vie chrétienne.

D'une façon ou d'une autre, « l'institution religieuse », située dans l'axe du présent déplacement ou du rééquilibrage théologique amorcé par le Concile, ne peut être rejetée, écrit Tillard, « à la périphérie de l'engagement de l'Église dans la totalité infrangible du

---

866 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 150 et 152.

867 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 151.

dessein du Père », c'est-à-dire dans le monde. « Ce problème théologique, conclut-il, est dorénavant posé d'une manière qui nous paraît fort réaliste. Il faudra le résoudre et redéfinir de façon à la fois précise et nuancée le sens de la "séparation du monde", liée dès les origines à l'institution religieuse »[868].

D) Une vision ascétique et pénitentielle de la vie chrétienne et religieuse

Le quatrième et dernier facteur qui fit l'objet d'un déplacement ou d'un rééquilibrage théologique, avec pour effet d'éroder les côtés tranchants de la dichotomie étagée distinguant les religieux des autres fidèles, a trait à la vision ascétique et pénitentielle de la vie chrétienne et, à l'intérieur de celle-ci, de la vie religieuse en vue de l'obtention du salut.

Un passage précis et capital de la Constitution sur l'Église aborde ce sujet. Dans *LG* 40a, avant d'affirmer que « l'appel à la plénitude de la vie chrétienne et à la perfection de la charité s'adresse à tous ceux qui croient au Christ, quel que soit leur état [*status*] ou leur forme de vie [*ordo*] » (40b), le Concile statue sur l'antique question du salut obtenu par les œuvres, par la grâce divine, ou par une combinaison de ces deux éléments. On peut y entendre, comme en écho, la voix de Luther et y reconnaître la pomme de discorde qu'a représentée, au XVI^e^ siècle, la question du salut et de la justification par les œuvres, ainsi que la critique, par ce même Luther, de l'un des piliers de l'état religieux, lui donnant sa raison d'être et lui accordant une préséance sur les autres formes de vie chrétienne : la quête de perfection, en vue de l'obtention du salut, au moyen d'une vie ascétique et pénitentielle, autrement dit, grâce aux œuvres. Ce passage précise, en plus, ce qu'est la sainteté chrétienne : son origine, sa nature et les implications conséquentes pour les fidèles marchant à la suite du Maître. Le texte conciliaire se lit comme suit :

> Maître divin et modèle de toute perfection, le Seigneur Jésus a prêché à tous et chacun de ses disciples, quelle que soit leur condition [*conditionis*], cette sainteté de vie dont il est à la fois l'initiateur et le consommateur : « Vous donc, soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (*Mt* 5, 48) [869]. En effet à

---

868 Jean-Marie Roger TILLARD, « La chasteté religieuse (Commentaire du numéro 12)… », p. 395-396.

869 *LG* 40a, note 2 : « *Cf.* Origène, *Comm. Rom.* 7, 7 : PG 14, 1122 B. – Ps.-Macarius, *De Oratione*, 11 : PG 34, 861, AB. – Saint Thomas, *Somme théologique* II^a^ II^ae^, q. 184, a. 3 ». Ce dernier article de la

> tous il a envoyé son Esprit pour les mouvoir de l'intérieur [*qui eos intus moveat*] à aimer Dieu de tout leur cœur, de toute leur âme, de toute leur intelligence et de toutes leurs forces (*cf. Mc* 12, 30), et aussi à s'aimer mutuellement comme le Christ les a aimés (*cf. Jn* 13, 34 ; 15, 12). Appelés par Dieu, non au titre de leurs œuvres [*non secundum opera sua*] mais au titre de son dessein gracieux [*secundum propositum et gratiam Eius*], justifiés en Jésus notre Seigneur [*in Iesu Domino iustificati*], les disciples du Christ sont véritablement devenus par le baptême de la foi, fils de Dieu, participants de la nature divine et, par là même, réellement saints [*sancti effecti sunt*]. Cette sanctification qu'ils ont reçue [*sanctificationem quam acceperunt*], il leur faut donc, avec la grâce de Dieu [*Deo dante*], la conserver et l'achever par leur vie [*vivendo tenere atque perficere*]. C'est l'apôtre qui les avertit de vivre « comme il convient à des saints » (Ep 5,3), de revêtir « comme des élus de Dieu saints et bien-aimés, des sentiments de miséricorde, de bonté, d'humilité, de douceur, de longanimité » (*Col* 3, 12), portant les fruits de l'Esprit pour leur sanctification (*cf. Ga* 5, 22 ; *Rm* 6, 22). Cependant comme nous nous rendons tous fautifs en bien des points (*cf. Jc* 3, 2), nous avons constamment besoin de la miséricorde de Dieu et nous devons tous les jours dire dans notre prière : « Pardonne-nous nos offenses » (*Mt* 6, 12).

Dans cet extrait, où le Concile adopte une position théologique équilibrée – située entre deux extrêmes, celui, pourrait-on dire, de Pélage et celui de Luther –, dans la ligne de la pensée thomiste, il s'opère un déplacement, explique Sandra Mazzolini, d'une vision à dominante morale ou éthique de la sainteté à une vision où les notions de sainteté et de perfection reçoivent une acception proprement théologique, suivant une approche prioritairement ontologique de la sainteté[870]. C'est, en substance, ce qu'explique Gérard Philips dans son commentaire entourant le chapitre V de *Lumen gentium* :

> Ce n'est pas nous qui nous élevons vers la sainteté grâce à nos propres forces et pour satisfaire nos aspirations morales : c'est elle qui descend vers nous pour élever l'humanité jusqu'au supra-humain. Dans cette optique, la dimension ontologique de la sainteté regagne sa place légitime au premier plan, et l'orientation générale de notre vie, tout autant que les détails de notre *Code* moral, ne sont plus que les applications d'un dynamisme infus et inhérent en nous. […] [N]ul disciple ne peut se flatter d'atteindre ces hauteurs vertigineuses par ses propres forces. Au risque de se répéter, le Concile déclare que, d'après

---

Somme a pour sujet : « La perfection de cette vie consiste-t-elle principalement dans les préceptes, ou dans les conseils ? ».

870 Sandra MAZZOLINI, « Capitolo V. Vocazione universale alla santità nella Chiesa »…, p. 357. 362-364. Ces éléments se retrouvent également dans le commentaire du chapitre V de *Lumen gentium* offert par Ignace IPARRAGUIRRE, « Nature de la sainteté et moyens pour l'obtenir »…, p. 1120-1132.

> le plan du salut, c'est là le fruit de la vocation, de la grâce et de la justification. On voit avec quelle énergie les Pères se défendent d'une conception purement morale de la sainteté et mettent l'accent sur son *aspect ontologique* : celui-ci contient en germe toutes les valeurs morales, grâce au baptême et à la foi, grâce à la filiation et à la participation à la nature de Dieu. Peut-on décemment reprocher une « justification par les œuvres » à ce catholicisme qui enseigne, Bible en main, que nous « sommes » saints et que par conséquent, et précisément en vertu de cela, nous devons « agir » en saints ? La sainteté est un don de Dieu, mais négliger de conserver et de parachever ce don précieux serait offenser le Donateur[871].

Ce changement de perspective, qui fut progressif au Concile[872], affecte non seulement la vie chrétienne en général, mais il touche, d'une manière toute particulière, précise Mazzolini, la façon dont a été conçue jusqu'alors, suivant les principes directeurs de la théologie préconciliaire, la nature de la vie religieuse, à savoir une vie axée, à des degrés divers, sur le renoncement et l'ascèse mortificatrice[873]. En ce sens, Thaddée Matura note que les « pratiques ascétiques et pénitentielles telles que la vie religieuse les a connues pendant longtemps et les connaît encore aujourd'hui en certains milieux » ne peuvent plus avoir la place ni être conçues comme par le passé : « [p]arler aujourd'hui de l'ascèse comme note caractéristique, voire comme la vocation propre de la vie religieuse, serait, pour le moins, une exagération sinon une mystification »[874].

Cela signifie-t-il pour autant que l'ascèse, au sens propre et fondamental du terme, c'est-à-dire « celui de la maîtrise de soi, du contrôle, de l'entraînement, que l'homme pratique pour être vraiment homme, et, s'il est chrétien, pour être plus disponible à l'appel

---

871 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 64 et 74 – cf. p. 159.

872 Le cas des religieux, puis celui de l'ensemble des fidèles, se touchent. Dans la progression de la pensée conciliaire sur la question de la sainteté, le premier des deux cas a même précédé et influencé le second : « On n'oserait soutenir, écrit Philips, que la vue claire et distincte de ce qui précède [la dimension ontologique de la sainteteté regagnant sa place légitime au premier plan] se soit imposée aux Pères dès le début des discussions. Il semble plutôt que la réflexion sur la vie religieuse les ait amenés progressivement à reconsidérer l'ensemble du problème : ainsi fut reconnu la nécessité d'un préambule fixant le rapport sainteté-salut, tant pour chaque chrétien que pour tout le peuple, avant d'entamer la description de l'avant-garde du grand pèlerinage : les religieux » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 64). *Cf.* [André-Marie CHARUE], *Carnets conciliaires*..., p. 146.

873 Sandra MAZZOLINI « Capitolo VI. I religiosi »…, p. 380.

874 Thaddée MATURA, *La vie religieuse au tournant*…, p. 63-64.

évangélique[875] », soit devenue obsolète ? Et, plus encore, que le recadrage conciliaire impliquerait, pour la vie religieuse, que cette forme de vie, traditionnellement conçue comme voie privilégiée de conversion (*conversio morum*) et de sanctification, grâce, notamment, à la pratique des « conseils évangéliques », se voit dépouillée de tout crédit et de tout attribut en ces matières ? Ce serait, sans aucun doute, trop dire. Même un Réformé, indique Philips, « ne peut se désintéresser totalement d'une règle de vie juste, et donc de toute "œuvre de sainteté"[876] ». L'ascèse concerne la vie chrétienne elle-même, tout entière, et ne constitue pas une prérogative exclusive à ceux qui sont établis dans l'« état de perfection » monastique ou religieux[877], comme on l'a longtemps conçu :

> S'il s'agit de l'ascèse au premier sens, écrit Matura, il est évident que sans elle, il ne peut y avoir ni vie humaine ni vie chrétienne authentique. Se tenir en main, vivre en profondeur, maintenir en soi le silence et la paix, cela est tout autant indispensable à un religieux qu'à un chrétien, voire à tout homme digne de ce nom. Et si l'on veut aller encore plus profond, et parler de la nécessité de mourir chaque jour à soi, comme le Christ, pour ressusciter avec lui, il ne fait pas de doute que nous avons là une exigence chrétienne fondamentale pour tous[878].

La dimension ascétique perce des textes conciliaires et, en leur teneur, rejoint les différentes catégories de fidèles. Il y est affirmé, par exemple, dans *LG* 42a, que « chaque fidèle [*unusquisque fidelis*] doit […] s'appliquer avec persévérance à la prière [*seseque orationi*], à l'abnégation de soi-même [*sui ipsius abnegationi*] […] et à l'exercice de toutes les vertus ». Ailleurs, regardant spécifiquement la pratique des « conseils évangéliques »

---

875 Thaddée MATURA, *La vie religieuse au tournant*…, p. 63.

876 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 68. Tillard, traitant de la perspective réformée, note que l'obligation de tendre à la perfection de l'Évangile pèse sur tout disciple. « La "perfection" [note 7 : Qui n'est donc pas une valeur simplement éthique] est la vie chrétienne elle-même, telle que Matthieu la présente. Dans cette ligne, et se plaçant dans l'optique de la réaction de Luther face au monachisme, Dietrich Bonhoeffer parle avec raison de "la grâce qui coûte" [Note 9 : D. Bonhoeffer, *Le prix de la grâce, sermon sur la montagne*, 11-51] et écrit "Suivre la voie de l'obéissance à Jésus n'est pas la prouesse isolée de quelques-uns, mais un commandement divin adressé à tous les chrétiens" [Note 10 : *Ibid*., 15]. Car, en son essence même, la vie nouvelle se présente comme l'alliance de deux démarches en constante réactuation : la démarche première de la grâce de Dieu, ne cessant de porter la pauvreté de l'homme mystérieusement appelé à devenir dans l'Esprit "fils adoptif", la démarche de l'homme cherchant, dans le courage mais aussi l'adoration et l'intercession, à répondre à l'invitation que le Père lui adresse en Jésus » (Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*..., p. 138).

877 *Cf.* Gerric COUILLEAU, « Perfection chrétienne […]. II. Pères et premiers moines »…, col. 1119-1121.

878 Thaddée MATURA, *La vie religieuse au tournant*…, p. 64.

dans l'état religieux, nous lisons, dans *PC* 12a, au sujet de la chasteté, qu'il est recommandé aux religieux, soucieux de la fidélité à leur profession, de croire aux paroles du Seigneur et de demeurer confiants dans le secours de Dieu, mais, en même temps, ils sont invités à ne pas présumer de leurs forces et de pratiquer « la mortification et la maîtrise des sens [*mortificationem sensuumque custodiam adhibeant*] ». Au sujet de la pauvreté, il est affirmé, dans *PC* 13, qu'elle doit être « pratiquée soigneusement [*diligener excolatur*] » (13a), que les religieux doivent être « pauvres effectivement [*re* (…) *pauperes*] » (13b), que chacun d'eux, dans sa tâche, doit se sentir « astreint [*obnoxios*] à la loi commune du travail » (13c). Concernant l'obéissance, il est dit, dans *PC* 14a, que par la « profession d'obéissance, les religieux font l'offrande totale de leur propre volonté, comme un sacrifice d'eux-mêmes à Dieu [*plenam propriae voluntatis dedicationem veluti sacrificium sui Deo offerunt*] ». Enfin, en ce qui regarde la fonction pastorale des clercs, ceux-ci sont invités à pratiquer « l'ascèse [*ascesim*] propre au pasteur d'âme » (*PO* 13d) et, au sujet de l'observance de la discipline du célibat ecclésiastique, le Concile prescrit aux clercs, dans une volonté de fidélité, d'employer « les moyens naturels et surnaturels qui sont à la disposition de tous », et il est ajouté : « Les règles éprouvées par l'expérience de l'Église, surtout celles de l'ascèse [*asceticas*], ne sont pas moins nécessaires dans le monde d'aujourd'hui : que les prêtres sachent les observer » (*PO* 16c). Tandis que dans *OT* 10c, toujours sur le même thème, le Concile avertit les séminaristes « des dangers que rencontre leur chasteté, particulièrement dans la société actuelle », et il les invite « avec l'aide des secours humains et divins appropriés », à « si bien intégrer leur renoncement au mariage que leur célibat non seulement ne soit source d'aucun dommage pour leur vie et leur activité mais leur permette, au contraire, d'acquérir une meilleure maîtrise de l'âme et du corps [*animi corporisque dominium*] ainsi qu'une maturité plus complète, et de recevoir plus parfaitement la joie de l'Évangile ».

Ce qui est exprimé dans ces passages, ainsi que dans d'autres avec eux (*LG* 42d, 44a), et qui donne une pleine et authentique signification à leur contenu, c'est le fait que l'ascèse chrétienne est mise au service de la liberté. Dans le cas qui nous occupe, l'état religieux, il n'en est pas autrement. Commentant les grands principes qui, dans *Perfectae caritatis*, déterminent la vie religieuse, Tillard cerne bien la problématique abordée et y apporte une

résolution équilibrée dans laquelle nous sommes invités à reconnaître celle-là même du Concile :

> La vie religieuse, écrit-il, vise à libérer l'homme pour qu'il puisse plus facilement suivre le Christ ; elle vise aussi à lui permettre d'imiter plus fidèlement le Christ. […] La vie religieuse veut libérer le chrétien. Elle ne se confond donc pas avec un fardeau que l'on s'imposerait uniquement pour accumuler une somme plus grande de mérites. L'aspect pénitentiel et ascétique n'a de sens en elle que dans la mesure où il tend vers l'épanouissement des valeurs pascales. […] Il est bon que notre Décret, qui énumérera ensuite les exigences, commence par cette insistance sur la dimension libératrice de la vie religieuse[879].

Ce dernier propos, comme ceux qui précèdent, du reste, illustrent précisément ce que nous entendions montrer. En regard de certains déséquilibres théologiques du passé, ceux-là mêmes qui permirent d'établir l'état religieux dans une position de supériorité par rapport aux états non religieux, le Concile rétablit un équilibre qui s'était, assez généralement, perdu au fil du temps. L'ascèse, comme réponse à l'appel du Christ à parvenir à la plénitude de la vie chrétienne et à la perfection de la charité, est du ressort de tous. Les moyens employés par les religieux, spécialement la pratique des « conseils évangéliques », ne leur sont pas exclusifs, pas plus qu'il ne leur offre une meilleure garantie de salut que la pratique des vertus chrétiennes vécues dans les autres états. Par ailleurs, on ne peut nier, en adoptant une vue plus sociologique que théologique, que l'état religieux attire et regroupe une catégorie à part de fidèles, ceux que nous avons identifiés à titre de « virtuoses du religieux ». De par la radicalité de son propos, en raison de la concentration évangélique qui constitue cette forme de vie chrétienne, et enfin, en vertu des moyens de sanctification qu'il met en œuvre, l'état religieux demeure un lieu de prédilection où l'Église se permet de canaliser les fidèles en quête d'une authenticité évangélique plus marquée et explicitement affichée. S'il est permis de parler de précellence, d'excellence ou de supériorité dans le cas

---

[879] Jean-Marie Roger TILLARD, « Les grandes lois de la rénovation… », p. 98. Cette note libératrice se rencontre, notamment, dans *PC* 12a, où la chasteté « libère [*liberat*] singulièrement le cœur de l'homme » ; dans *PC* 13c, où les religieux, au regard de la pauvreté évangélique, sont invités à rejeter « tout souci excessif [*omnem indebitam sollicitudem proiiciant*] et à se confier « à la providence du Père des cieux » ; l'obéissance religieuse, quant à elle, conduit la personne humaine à la maturité « en faisant grandir la liberté des enfants de Dieu [*libertate filiorum Dei*] » (*PC* 14b).

des religieux, c'est sur le plan du phénomène socio-religieux qu'il faut situer le discours, plus que de celui de l'état comme tel et des principes théologiques qui lui sont sous-jacents.

*
**

L'affirmation, toute simple et qui semble désormais évidente, que la vocation universelle à la sainteté précède et encadre l'appel particulier des religieux à la perfection de la charité, a plutôt derrière elle un passé grevé de lourds contentieux, fait de fragiles équilibres et caractérisé par une incessante tendance à user d'une approche comparative et stratificatrice pour parler de l'idéal de la perfection chrétienne, ou de la sainteté, et des voies ainsi que des moyens pour y parvenir. Vu l'importance de l'item de la sainteté pour les religieux – il s'agissait, mentionnions-nous en préambule à cet item (*cf.* 8.1.1), d'une étape charnière de notre parcours et d'une pièce maîtresse dans l'immense casse-tête de la problématique étudiée –, et vu l'effet que le discours les entourant a sur les autres états, nous avons jugé nécessaire, contrairement à l'approche adoptée dans l'étude des autres états, basée sur les seuls écrits conciliaires, d'élargir notre cadre d'analyse en y intégrant des données primordiales et significatives – les *monumenta* – issues de la tradition. Cette approche nous a permis de montrer l'originalité de l'enseignement de Vatican II en matière de sainteté, d'illustrer les déplacements que le Concile opère en ce domaine et, enfin, de mesurer ce que ces éléments impliquent tant pour les religieux que pour les fidèles laïques et clercs, mariés ou célibataires. Vue sous ces angles, la relative nouveauté de l'enseignement conciliaire « ne saurait échapper à personne. On peut même prédire sans crainte, argue Philips, que l'insistance du Concile à proclamer l'universalité de la vocation à la sainteté étonnera davantage, à mesure que les années passeront[880] ». L'histoire postconciliaire dira, en effet, si cette prédiction s'avère juste et à quel point l'enseignement de Vatican II imprégnera profondément et durablement la conscience d'un christianisme si longtemps pétri d'une conception hiérarchisée des états.

---

[880] Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 98.

8.2 L'ÉTAT RELIGIEUX CONSTITUE UNE VOIE ET UN MOYEN PRIVILÉGIÉS DE SAINTETÉ ET UNE TENSION SUBSISTE À CET ÉGARD

En tant que tel, tout est dit. La vocation de tous à la sainteté, remise en valeur par Vatican II, sonne définitivement « le glas de la distinction millénaire entre deux classes de chrétiens : ceux qui sont appelés à la perfection (les clercs et les religieux) et les autres […]. Cet enseignement du concile revêt une extrême importance, et l'on n'aura jamais fini d'en dégager toutes les implications[881] ». Cette affirmation de l'ecclésiologue Jean Rigal, péremptoire s'il en est, ne saurait être contestée. En même temps, tout au long du Concile, de même que dans l'interprétation subséquente qui sera faite de son enseignement, il subsiste une indéniable tension entre l'universalité qui caractérise l'appel de tous les fidèles à la sainteté et la particularité des religieux sur ce plan. L'état religieux constitue une voie et un moyen privilégiés de sainteté et une tension subsiste à cet égard. C'est le second des deux traits qui caractérisent le rapport des religieux à la sainteté.

En effet, aux notions centrales d'égalité, de communion, d'équilibre et de complémentarité qui caractérisent désormais les rapports entre les états, correspondent également les notions de tension et parfois de confusion. Certains se demanderont si, par son enseignement, Vatican II, et toute l'Église à sa suite, n'ont pas succombé à la tentation de sacrifier la vie religieuse sur l'autel de l'égalitarisme ; il s'agirait là de l'une des principales causes de la désaffection et de la perte d'attrait pour cette forme de vie[882]. Cette vue, à l'évidence trop

---

881 Jean RIGAL, *Découvrir les ministères*…, p. 111.

882 C'est le type d'analyse et d'argument que l'on retrouve, par exemple dans les propos suivants : « If we want to revitalize religious life, we need to rethink our methodology. We need to stop telling people to look within their hearts for an innate desire for religious life. They have no such desire. Instead of asking people whether they desire religious life, we should ask them whether they desire salvation – whether they desire to become saints. If sanctity is the goal, then religious life and all its harrowing renunciations begin to make sense. Although religious life is the hardest, most fearsome way to live, it is also the most spiritually secure, most fruitful, and most meritorious. Saint Bernard of Clairvaux tells us that because they renounce property, family, and their own wills, religious "live more purely, they fall more rarely, they rise more speedily, they are aided more powerfully, they live more peacefully, they die more securely, and they are rewarded more abundantly". […] Religious life is daunting, it is tough, and it requires us to give up many good things. But, according to the Church and her great saints, it is the surest road to holiness. And that is why we choose it. The only way to increase vocations is to tell young Catholics the truth about religious life. Religious life is the most effective means to sanctity – more effective than marriage, and more effective than any other calling. Vocations directors, however, are unwilling to talk about religious life as the most effective means to sanctity. One reason for this

courte, confond entre *post concilium* et *propter concilium*, « laissant entendre, comme le note Routhier, que tout ce qui vient après le concile apparaît à cause du concile[883] ». Mais il n'en demeure pas moins que, pour des raisons qui ne sont pas seulement objectives, c'est-à-dire d'ordre intellectuel ou raisonné, mais également en raison de la charge affective qui marque les débats et des enjeux de pouvoirs qui sont aussi impliqués, la théologie de la vie religieuse, avant et durant le Concile, « s'est trouvée parasitée – et elle le demeure implicitement, quoi qu'on en dise – par cette question du "plus ou moins"[884] ».

Ce rapport gradué entre les états se note, dans les textes du Concile, dans certaines formulations et expressions telles qu'employées, par exemple, dans *LG* 13c, où il est affirmé que « l'état religieux […] fait poursuivre la sainteté par une voie plus étroite [*arctiore via ad sanctitatem tendentes*] » ; dans *LG* 42d, où il est dit que les fidèles suivant la voie des « conseils évangéliques » veulent « suivre de plus près et manifester plus clairement [*pressius sequuntur et clarius*] l'anéantissement du Sauveur […] afin de se

---

unwillingness is their fear of contradicting the Second Vatican Council's universal call to holiness. According to *Lumen Gentium :* "All Christians in any state of life are called to the fullness of Christian life and to the perfection of love". This message is both true and good. But many Catholics take the message a step farther than it was intended to go. They infer that because all people are called to become saints all vocations must be equally effective means to sanctity. This is a great error. The view that marriage and religious life are equal paths to holiness is contrary to the writings of saints like Bernard […], but it is also condemned by the Council of Trent […]. Session XXIV of the Council of Trent declared: anyone who denies that it is "better and more blessed to remain in virginity, or in celibacy, than to be united in matrimony; let him be anathema". […] Today's ubiquitous assumption that marriage and religious life are equal paths to holiness is not merely bad doctrine. It is also a deathblow for religious life. […] If we want to revive religious vocations, then we have only one option. We must tell the uncomfortable truth. Religious life is the most effective, reliable means to sanctity and salvation – more effective than marriage, and more effective than any other calling. This is a tough, unpopular message. But if we refuse to speak this message, religious life will continue its inevitable decline. If we refuse to speak this message, then we have chosen to sacrifice religious life on the altar of egalitarism » (Justin HANNEGAN, « Sacrificing Religious Life on the Altar of Egalitarism », *Crisis Magazine*, December 31, 2013 : http://www.crisismagazine.com/2013/sacrificing-religious-life-on-the-altar-of-egalitarianism [consulté le 3 janvier 2019).

883 Gilles ROUTHIER, « Le devenir de la vie religieuse au Québec dans la lumière de Vatican II. Partie B »…, p. 205.

884 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 65. Tillard écrit encore : « Alors que – il faut s'en réjouir – notre siècle a donné le coup de grâce à la mentalité tenace qui pensait en termes d'échelles de perfection, plusieurs n'en ont pas pour autant modifié leur façon d'aborder la vie religieuse. Parlant de vocation et n'osant plus tenir que la vocation "religieuse" se justifierait par l'appel du "plus parfait", on en est alors réduit à partir à la quête de l'élément magique qui, sans en faire quelque chose de "meilleur", la rendrait pourtant "plus aimable" à certains tempéraments » (p. 62). Sur ce « plus » qui continue d'affecter la condition des religieux en regard des autres baptisés, on verra les judicieuses remarques faites par la COMMISSION THÉOLOGIQUE DE LA CORREF, *L'identité de la vie religieuse*..., p. 28.

conformer plus pleinement [*plenius conforment*] au Christ obéissant » ; dans *LG* 44a et c, où la profession religieuse permet de recueillir « en plus grande abondance [*uberiorem*] le fruit de la grâce baptismale », de se « consacrer plus intimement [*intimius*] au service divin » et « d'imiter de plus près [*pressius imitatur*] » la forme de vie adoptée par Jésus (*cf*. *LG* 46b) ; tandis que dans *PC* 1b, il est question de « suivre plus librement le Christ et [de] l'imiter plus fidèlement [*maiore cum libertate sequi pressiusque imitari*] » et dans *PC* 5b, la vie religieuse est présentée comme une consécration particulière qui s'enracine dans celle du baptême « et l'exprime avec plus [*plenius exprimit*] de plénitude ». Ces passages, auxquels on ajoutera ceux qui parlent, avec un certain vocabulaire emphatique, de l'excellence de la vie religieuse, dénotent la subsistance d'une tension inhérente aux propos portant sur l'état religieux.

Une tension similaire se note du côté des commentateurs du Concile. Gérard Philips, qu'on ne saurait suspecter de vouloir rétablir l'ordre hiérarchique ancien, ne parvient pourtant pas à s'en affranchir ou à s'en distancier complètement. Dans son commentaire du chapitre V de *Lumen gentium*, il parle de la « Constitution qui se devait de commenter la pratique des conseils évangéliques et la recherche d'une plus haute sainteté[885] », du fait que la distinction entre les religieux et les autres fidèles procède du

> choix opéré parmi les moyens de sanctification que l'Église propose à ses membres, ou, si l'on veut, du trajet plus ou moins rapide que les chrétiens accomplissent dans leur pèlerinage vers l'union définitive au Christ et à Dieu. Plusieurs circuits, écrit-il, les uns plus directs que les autres, s'offrent au voyageur, tout comme le grimpeur a le choix parmi plusieurs montées plus ou moins raides ; le religieux adopte, une fois pour toutes, la "traversée en direct" en brûlant tous les postes intermédiaires[886].

Ceux-ci, affirme-t-il encore, forment « l'avant-garde du grand pèlerinage[887] ». Il ajoute qu'« il doit être affirmé que tous, absolument tous les disciples sont convoqués à la sainteté, mais sans méconnaître en quoi que ce soit l'impulsion généreuse poussant des hommes et

---

885 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 63.

886 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 63-64.

887 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 64.

des femmes sans nombre à la pratique héroïquement surérogatoire des conseils[888] ». Enfin, dans cette même veine, il affirme que pour parvenir à la sainteté « il existe une route plus directe, quoique plus escarpée que le chemin ordinaire, route qu'empruntent avec joie ceux qui reçurent la grâce des entraîneurs, au plus grand bénéfice de toute la communauté[889] ». Même chez cet interprète reconnu de la pensée conciliaire, nous voyons la persistance d'une tension entre ce qui caractérise la vocation de tous et ce « plus » qui ne cesse jamais tout à fait de distinguer la voie religieuse de la voie commune ou du « chemin ordinaire » emprunté par les « simples » fidèles[890].

Les précautions sont nombreuses, et les nuances aussi, afin d'« assurer aux deux statuts [celui de tous les fidèles et celui des religieux] une harmonieuse coexistence[891] ». N'en déplaise aux plus férus des avancées du Concile, l'analyse minutieuse des textes conciliaires, de même que la lecture attentive de certains des commentaires les plus chevronnés à leur propos, révèlent un fait que l'on ne saurait passer sous silence : l'état religieux constitue une voie et un moyen de sainteté, peut-être parmi d'autres, mais justement, parmi ceux-ci, auquel on continue d'accorder une valeur particulière ou spéciale, pour ne pas dire privilégiée. En somme, et c'est la grande conclusion que nous pouvons tirer de tout notre développement sur le rapport des religieux à la sainteté, deux thèses continuent à se jouxter, même si l'une prévaut clairement sur l'autre. Faut-il s'en étonner ? On ne transforme pas un ordre et on ne convertit pas une mentalité qui ont prévalu durant près de deux millénaires en un tour de main. Vatican II, tout en posant plusieurs jalons primordiaux qui orientent et devront continuer à guider l'Église, n'est pas parvenu à trancher complètement. Comme l'indique Giovanni Moioli, « il ne ressort pas immédiatement du texte conciliaire une vision systématique alternative, ni aucune solution péremptoire, mais plutôt un ensemble de critères ecclésiologiques permettant de repenser

---

888 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 109.

889 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 116.

890 La qualification, quelque peu péjorative – sinon dans l'intention, du moins dans le choix des termes –, de « simple » se retrouve chez plusieurs auteurs qui situent la voie des laïques en regard de celle des religieux. Adolphe TANQUEREY, *Précis de théologie ascétique et mystique*…, p. 234, parle de « simples fidèles ou chrétiens » ; Jean-Marie Roger TILLARD, « Les grandes lois de la rénovation… », p. 80, traite des « simples fidèles » ; tandis que Gérard HUYGHE, « III. Interventions dans l'aula… », p. 583, réfère aux « simples chrétiens ».

891 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 109.

différemment les problèmes[892] ». C'est sans doute dans cette perspective que les relations entre les états des fidèles devront être abordées et réfléchies**.**

9. MODE DE VIE OU FORME D'EXISTENCE

La vie religieuse, avons-nous vu, constitue essentiellement un type de vie chrétienne, menée sous une forme solitaire ou commune, s'articulant diversement suivant les caractères propres et les fonctions spécifiques qui lui sont rattachés. C'est une première manière de caractériser l'état religieux en tant que mode de vie ou forme d'existence. Mais il y a plus. L'ensemble des religieux adopte, au titre même de leur état, une forme d'existence comportant un engagement dans le célibat religieux. En cela, ils s'efforcent d'imiter de plus près la « forme de vie [*Formam* (…) *vitae*] que le Fils de Dieu a prise en venant au monde » (*LG* 44c), c'est-à-dire le « genre de vie virginale [*genus vitae virginalis*] […] que le Christ Seigneur a choisi pour lui » (*LG* 46b – Winling, Alberigo) et que les religieux adoptent à leur tour. Le célibat des religieux, que le Concile nomme également virginité, chasteté ou continence, fait intrinsèquement partie de l'état religieux. Certes, comme nous l'avons noté au sujet de certains ordres chevaleresques ou militaires du Moyen Âge, ou encore en référence aux discussions entourant les membres *stricto* ou *pleno iure* dans le cas des instituts séculiers, l'histoire montre qu'il y a eu, par moments, des remises en cause du célibat religieux au profit de l'intégration de couples mariés dans la vie religieuse. Cependant, comme le note Velasio De Paolis, dont les propos sont également corroborés par Laurent Boivert[893], il s'agit de cas d'exceptions, qui, au final, ne font pas poids devant

---

892 Giovanni MOIOLI, « Théologie spirituelle… », p. 1125-1126.

893 S'intéressant à la question des « nouvelles formes de vie consacrée », suivant la formule adoptée par le canon 605 du *CIC*/1983, De Paolis, affirme, d'une part, que parmi les conseils évangéliques, le célibat tient une place d'excellence et que l'inclusion de personnes mariées dans l'état religieux ou consacré va non seulement à l'encontre de l'actuelle législation de l'Église, mais s'oppose également à sa doctrine, comme il est affirmé dans *VC* 62. On notera que le *CIC*/1917, au canon 542, 1º, proscrivait explicitement l'entrée en vie religieuse des conjoints (*coniux*) tant que durait leur mariage (*durante matrimonio*). Pour l'auteur, être époux et être personne consacrée ou religieux par la profession des conseils évangéliques est une contradiction dans les termes (*contradictio in terminis*). « Dal punto di vista teologico non sono certamente inquadrabili tra gli istituti di vita consacrata quelle comunità che intendono includere tra i loro membri a parità di diritti e ritenerli come consacrati mediante la professione dei consigli evangelici anche le persone sposate che emettono il voto di castità matrimoniale. Di fatto tra gli elementi costitutivi della vita consacrata c'è la professione dei consigli evangelici assunti con un vincolo, e tra essi eccelle il consiglio evangelico di castità nel celibato per il

l'héritage historique, canonique et théologique de l'Église[894]. Conséquemment, ces cas ne sauraient être érigés en règle de droit. Quoi qu'il en soit de l'argumentaire théologique déployé pour statuer sur la place du célibat dans la définition de l'état religieux, une ligne se dégage de l'histoire :

> Si cette histoire a un sens, écrit Noëlle Hausman, c'est d'indiquer dans la vie religieuse […] une pratique inhérente à la vie de l'Église, distincte par nature du ministère sacerdotal et, à tous égards, de son *autre*, le mariage chrétien. Sa persistance remarquable, ses formes multiples, son étendue universelle, ses variations aussi rendent perpétuellement aléatoires les formulations trop étroites d'éléments essentiels qui cependant ne lui manquent pas. On l'a dit, termine Hausman, le célibat pour le Royaume forme son plus petit dénominateur[895].

---

regno di cieli. Ma il ritenere le persone unite nel matrimonio come consacrate nella professione dei consigli evangelici non è solo contro l'attuale legislazione della Chiesa; è contro la sua dottrina, come è stato autorevolmente sancito anche nella esortazione apostolica *Vita Consacrata*, n. 62. […] Essere sposati e essere persone consacrate nella professione dei consigli evangelici è una *contradictio in terminis* » (Velasio DE PAOLIS, « Le nuove forme di vita consacrata et le nuove forme di vita monastica », *Sequela Christi*, nº 2, 2005, p. 155). D'autre part, au sujet des cas d'exception, notamment celui des ordres chevaleresques, De Paolis affirme que ces cas ne contredisent pas la doctrine établie. La terminologie de l'époque, ainsi que le développement théologique relatif à la vie religieuse, n'étaient pas encore ceux que nous connaissons aujourd'hui. Religieux et non-religieux ont pu se côtoyer, mais le statut de religieux, ou de consacré, ne peut être conféré *stricto sensu* aux époux. « Non contraddice questa dottrina qualche raro esempio del passato, particolarmente, a quanto sembra presso gli ordini cavallereschi, dove si trovavano insieme a membri religiosi in senso stretto, ossia con i consigli evangelici, anche religiosi sposati. È evidente infatti che la terminologia allora non era accurata come oggi, né la teologia della vita consacrata era stata sufficientemente sviluppata. Del resto non è impossibile pensare una comunità che abbracci persone consacrate e no. Ma in questo caso non si tratterebbe propriamente di istituti di vita consacrata, e soprattutto la consacrazione non apparterrebbe alle persone sposate. In ogni caso le persone sposate non possono rientrare nella categoria di persone consacrate mediante la professione dei consigli evangeli » (Velasio DE PAOLIS, « Le nuove forme… », p. 160, note 7). Laurent Boisvert, de son côté, note que « [l]es époux ne sont pas considérés comme faisant partie de la vie consacrée, le célibat étant une exigence inhérente à ce type de vie chrétienne ». Puis après s'être reporté aux propos précités de De Paolis, il ajoute : « D'ailleurs, une vie consacrée sans l'engagement au célibat est aujourd'hui inimaginable. Et il n'est pas sûr que, dans le passé, les Ordres chevaleresques en particulier aient eu des religieux mariés » (Laurent BOISVERT, *Personnes consacrées dans une association de fidèles*…, p. 66).

894 Le poids de l'histoire est réel et sa force dans l'argumentaire théologique également. Néanmoins, avec Tillard, considérant le cas des ordres militaires du Moyen Âge, où étaient accueillis des époux, nous croyons devoir ajouter « qu'il ne faudrait pas, à cause des déviations que nous avons peine à pardonner, minimiser la signification qu'elles eurent à leur époque » (Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*..., p. 201). Peut-être les communautés nouvelles plurivocationnelles constitueront, dans le temps long, une « parenthèse » dans l'histoire de l'Église, comme il en fut pour les ordres médiévaux prénommés. En même temps, il y a lieu de se demander si la résurgence de ce mode exceptionnel de vie religieuse pour des couples ne gagnerait pas à revisiter en profondeur le dossier médiéval, de manière à dégager les axes primordiaux qui définissent la vie religieuse et, en sens contraire, ceux qui pourraient être relativisés.

895 Noëlle HAUSMAN, « Vie consacrée »…, p. 1491.

Ainsi, l'état religieux et l'état du célibat du même nom sont des réalités qui tuilent, l'un référant nécessairement à l'autre, sans pour autant les confondre conceptuellement, le premier constituant ce que nous dénommons un état ecclésial, le second, à proprement parler, un état de vie.

En ce qui concerne le Concile, contrairement aux débats entourant le célibat ecclésiastique, qui est de nature disciplinaire et basé sur de « multiples convenances avec le sacerdoce » (*PO* 16b), le célibat religieux n'a pas fait l'objet d'une remise en cause particulière[896]. Il fut plutôt admis comme un fait et valorisé en tant que tel (*cf. LG* 42c). À ce propos, le commentaire suivant de Raphaël Schulte nous paraît résumer, dans ses grandes lignes, la position du Concile à l'égard du célibat des religieux :

> Par rapport au mariage, l'état religieux est dans une situation qui lui est exclusivement propre, car les deux s'excluent absolument, et non seulement

---

[896] *Cf.* Jean-Marie Roger TILLARD, « La chasteté religieuse (Commentaire du numéro 12)… », p. 387-396, où l'auteur fait étalage des discussions entourant le numéro 12 du Décret sur les religieux consacré à l'item de la chasteté, une « histoire fort simple », écrit-il, qui témoigne essentiellement « de l'ouverture progressive du Concile à un regard positif sur les valeurs de la Création au cœur desquelles se trouve l'amour humain » (p. 387). Ailleurs, le même auteur, commentant *Perfectae caritatis*, note, au passage, l'existence, au temps du Concile, « de cas de vie religieuse aujourd'hui inclassables ». Il donne en exemple « l'existence d'une congrégation religieuse de diacres mariés, à laquelle certains commencent à songer », ou encore à certaines « communautés de foyers » qui « n'ont pas encore trouvé de statut officiel » (Jean-Marie Roger TILLARD, « Les grandes lois de la rénovation… », p. 97-98). Sans plaider pour une intégration pleine et entière de personnes mariées au sein de la vie religieuse canonique, Tillard souligne néanmoins la nécessité d'une distanciation critique vis-à-vis la « doctrine des conseils » (p. 97) telle qu'elle s'est développée, de manière restrictive, au cours de l'histoire. Sa réflexion s'inscrit, de façon plus large, dans la ligne du radicalisme évangélique : « N'aurait-il pas été préférable, écrit-il, […] de faire découler la vie religieuse d'un désir ardent de vivre en plénitude l'Évangile, exigeant l'adoption de *certains moyens privilégiés* qui permettent une plus grande disponibilité à l'action de l'Esprit ? Ce qui aurait ouvert l'horizon et incité les rédacteurs du futur *Code de droit canonique* à envisager la possibilité de cas de vie religieuse aujourd'hui inclassables » (p. 97). Plus loin, toujours dans la même ligne, insistant particulièrement sur la seule profession d'obéissance émise dans certains Ordres anciens, Tillard regrette le peu d'« ouverture de l'actuelle théologie des vœux » (p. 99) à prendre en compte la perspective des ordres prénommés. Le Concile y aurait trouvé un « solide appui » (p. 99) en faveur d'une ouverture théologique. Dans cette même ligne, il conviendrait aussi de tenir compte de l'expérience des « communautés de foyers » mentionnés plus haut par Tillard, groupements dont il traite également dans son volume *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 210 et 227. *Cf.* Gabriel JACQUEMET, « Foyers (Groupes de) », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 4, 1956, col. 1482-1489 ; L.D. [Anonyme], « Une communauté de foyers », *Courrier communautaire international*, vol. 1, nº 11, 14 juin 1966, p. 5-10 ; Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 366-367, à propos des « Communautés plurifamiliales ». Toujours dans *Devant Dieu et pour le monde*…, Tillard ajoute d'autres initiatives communautaires, ayant toutes cours avant, pendant ou après le Concile, et qui reprennent, dans certains cas, des formules anciennes que l'Église avait déjà vues surgir au cours de l'histoire. C'est le cas, notamment, des Ordres militaires constitués de membres mariés (p. 201-202).

> comme *états* […], mais sous toute forme. Il est impossible d'être religieux en étant « secondairement » engagé dans l'état matrimonial. L'inverse est tout aussi vrai, aucun des deux conjoints ne peut être religieux par surcroît. Ils ont sans doute beaucoup de possibilités d'observer les conseils évangéliques (au sens de [*LG*] V, nº 42, a. 3), mais ils ne peuvent d'aucune manière faire *profession* des trois. Or cette profession constitue le religieux […].

« L'élément premier » de l'état religieux, écrit Schulte, « *décisif et constitutif*, "la chasteté vouée à Dieu", donc la virginité », se dégage nettement des considérations conciliaires sur les différents états dans l'Église et, ici, sur l'état religieux. Il poursuit encore :

> De fait, elle est à considérer comme le fondement de l'état religieux. […] S'il est exact que seuls le mariage et l'état religieux s'excluent mutuellement sous *tous* les rapports, la raison dernière ne peut être que la profession du conseil de virginité pour l'amour de Jésus-Christ. En principe, termine Schulte, tous les autres modes d'existence chrétienne peuvent s'unir et tous les autres conseils peuvent en soi être observés par tous les chrétiens d'une manière ou d'une autre, mais la virginité au sens évangélique et le mariage ont été opposés l'un à l'autre par Jésus-Christ déjà comme une alternative absolue[897].

Cette conclusion, qui fait montre d'exclusivité et qui donne à croire que la porte est définitivement fermée à toute discussion, reflète, en grande partie, la position majoritairement adoptée dans l'Église au cours des siècles, y compris à Vatican II. La suite de l'histoire, qu'il s'agisse du cas des instituts séculiers[898] ou encore des communautés nouvelles plurivocationnelles[899], montrera que la question de l'intégration de personnes mariées dans une forme nouvelle de vie religieuse ou consacrée resurgira.

---

897 Raphaël SCHULTE, « La vie religieuse comme signe »…, p. 1163.

898 *Cf.* SACRÉE CONGRÉGATION DES RELIGIEUX ET INSTITUTS SÉCULIERS, « Les personnes mariées et les instituts séculiers… », p. 166-177 ; François MORLOT, « Personnes mariées et instituts séculiers »…, p. 240-249.

899 SYNODE DES ÉVÊQUES. IX^E ASSEMBLEÉ GÉNÉRALE ORDINAIRE, *La vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde. Lineamenta*, Cité du Vatican / Ottawa, Libreria Editrice Vaticana / Conférence des évêques catholiques du Canada, 1992, nº 24c ou p. 28 ; SYNODE DES ÉVÊQUES. IX^E ASSEMBLÉE GÉNÉRALE ORDINAIRE, « La vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde. Instrument de travail de la IX^e Assemblée générale du Synode des évêques [20 juin 1994] », dans *La Documentation catholique*, nº 2098, 17 juillet 1994, nº 38 a et d, p. 685 ; Rick VAN LIER, « L'engagement des couples mariés au sein des communautés nouvelles plurivocationnelles : enjeux théologiques du discernement ecclésial actuel », dans Roberto FUSCO, Giancarlo ROCCA et Stefano VITA (dir.), *La svolta dell'innovazione. Le nuove forme di vita consacrata,* Città del Vaticano / Roma, Urbaniana University Press, coll. « Grandi Opere », 2015, p. 127-145.

10. CONCOMITANCE DES ÉTATS

Les religieux, s'il est encore besoin de le montrer, à l'instar des clercs et des laïques, cumulent eux aussi plus d'un état. Sur le plan des états ecclésiaux, tout en constituant un état complet en soi, l'état religieux est caractérisé par le fait d'inclure des fidèles appartenant à l'état laïque ou à l'état clérical. Tandis que du point de vue du mode de vie ou de la forme d'existence, les religieux sont nécessairement engagés dans l'état du célibat religieux. Les religieux qui, suite à leur profession religieuse ou quelques fois avant, sont ordonnés au ministère diaconal ou presbytéral, voient leur engagement au célibat religieux se doubler d'un engagement au célibat ecclésiastique par déclaration publique avant l'ordination diaconale.

CHAPITRE 6

L'ÉTAT DU CÉLIBAT SANCTIONNÉ PAR L'ÉGLISE

Après avoir traité des trois états dénommés ecclésiaux, nous en venons maintenant à considérer les états que nous pouvons qualifier, à proprement parler, d'états de vie, à savoir l'état du célibat sanctionné par l'Église[1], dont nous traiterons dès à présent, et l'état du mariage sacramentel qui sera abordé dans le chapitre suivant. La présentation de chacun de ces deux états présentera une forme différente et un développement plus succinct que les présentations réservées aux états ecclésiaux. Trois raisons expliquent ce fait.

D'abord, contrairement à l'état des clercs, des laïques et de celui des religieux, auxquels le Concile réserve un traitement individuel, soit sous la forme d'un décret qui leur est spécifiquement consacré (*CD*, *PO*, *OT*, *PC*, *AA*), soit dans des chapitres ou des paragraphes insérés à même des documents traitant d'autres items (*LG*, *SC*, *GS*, *AG*), l'état du célibat sanctionné par l'Église et l'état du mariage ne se voient pas traités de la même manière. Il existe, certes, des passages clefs qui se rapportent à ces réalités, tel *PC* 12 sur le célibat des religieux, *PO* 16 sur celui des clercs et *GS* 47-52 sur la dignité du mariage et de la famille, cependant, ces réalités ne font pas l'objet d'un traitement en soi ou, à tout le moins, aussi

---

[1] L'expression « par l'Église » renvoie, plus précisément, à l'Église dans sa constituante hiérarchique et c'est en ce sens que nous l'employons. Il serait sans doute opportun d'user de l'expression « dans l'Église », comme le suggère Gérard Philips, évitant ainsi de réserver le terme « Église » à la hiérarchie prise séparément de la communauté entière (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution* Lumen Gentium, Paris, Desclée, t. II, 1968, p. 70 – au sujet de *LG* 39). Dans ce cas, il faudrait parler d'un état sanctionné par les autorités hiérarchiques de l'Église, mais nous conviendrons que cette formulation est lourde et quelque peu alambiquée. Par conséquent, nous userons de la formule raccourcie « par l'Église », ayant précisé le sens que nous lui donnons. Par ailleurs, il est à noter que les termes latins « *statu in Ecclesia sancitis* », employés dans *LG* 39 au sujet de la pratique des conseils évangéliques, reçoivent, dans les traductions consultées, l'une ou l'autre des formules françaises : « par l'Église », dans les éditions Theobald et Camelot, et « dans l'Église » dans les éditions Winling, Alberigo et Martin.

élaboré que dans les cas précédents. L'analyse descriptive que nous leur consacrons ne peut donc pas être équivalente à celle réservée aux états ecclésiaux.

Ensuite, dans le parcours suivi jusqu'à présent, nous avons déjà traité, sous divers angles, du célibat et du mariage. Sur cette base, nous n'avons donc pas à réitérer les présentations déjà faites. Dans un esprit de synthèse, nous nous reporterons à certains de ces développements et, au besoin, nous chercherons à les compléter. Conséquemment, l'ampleur des prochaines présentations s'en trouvera réduite.

Enfin, les dix catégories qui ont servi à l'analyse des textes conciliaires et qui ont, de plus, présidé à la répartition des informations recueillies, ne peuvent servir de manière équivalente à l'analyse et au traitement des données relatives à l'état du célibat sanctionné par l'Église et à celui du mariage. En effet, les catégories « Fonction dans l'activité missionnaire de l'Église », « Place dans la structure de l'Église » et « Rapport au monde » regardent, en premier lieu, les fidèles à titre de clercs, de laïques ou de religieux et concernent, de manière secondaire, l'état de vie dans lequel ils sont engagés. Si l'état de vie avait une incidence sur la façon d'envisager l'un ou l'autre état ecclésial, nous en avons alors déjà traité dans ce cadre. La catégorie « Rapport à la sainteté », quant à elle, touche à la fois aux états ecclésiaux et aux états de vie. Comme nous en avons déjà largement traité dans le chapitre réservé aux religieux, nous n'avons pas à y revenir de façon expresse. Enfin, les deux dernières catégories, « Mode de vie ou forme d'existence » puis « Concomitance des états », ont déjà donné lieu, dans la présentation des trois états ecclésiaux, à une présentation des états de vie en corrélation avec chacun des états ecclésiaux en cause. Nous estimons, là encore, que nous n'avons pas à y revenir. Ce sont les raisons pour lequelles, dans les deux chapitres qui vont suivre, nous ne retiendrons que les quatre premières catégories d'analyse : « Appellation nominale et catégorisation ecclésiale » (1), « Répartition des sexes » (2), « Origine » (3) et « Nature » (4).

1. APPELLATION NOMINALE ET CATÉGORISATION ECCLÉSIALE

Comme à l'accoutumée, deux sujets seront ici abordés. D'une part, celui de l'appellation nominale réservée à l'état étudié (1.1), d'autre part, nous aborderons le sujet de la catégorisation ecclésiale réservée au célibat sanctionné par l'Église (1.2).

1.1 APPELLATION NOMINALE

Il convient, dans un premier temps, de nous attarder à un fait que nous avons souligné à plus d'une reprise : la réalité que nous désignons par le terme « célibat » reçoit, dans les textes du Concile tout comme dans la tradition théologique et canonique de l'Église, des appellations multiples, parfois tenues pour équivalentes, quoique si l'on y regarde de près, le vocabulaire adopté et sa sémantique ne réfèrent pourtant pas à la même chose. Cinq termes sont récurremment employés et feront l'objet de notre attention : célibat (1.1.1), virginité (1.1.2), chasteté (1.1.3), continence (1.1.4) et, même s'il ne figure pas explicitement dans les textes conciliaires, la notion biblique d'eunuchéisme[2]. Anticipant l'évaluation critique de la compréhension et de l'usage de la notion d'« état » au Concile – ce qui fera l'objet de nos considérations au chapitre 8 de notre étude[3] –, il convient, au présent stade, de préciser le sens général des termes employés, tout en montrant l'existence de certaines confusions inhérentes à leur emploi au sein des textes de Vatican II, sans compter l'existence d'ambiguïtés semblables dans la littérature se rapportant au thème étudié.

---

[2] Nous retrouvons la notion d'eunuchéisme (latin : *eunuchus* et *eunuchismus*) dans *Mt* 19, 10-12 (grec : *eunoukhos* et *eunikhismós*). Cette péricope, qui a longtemps servi d'assise scripturaire en faveur d'une justification théologique du célibat ou de la continence volontaire des religieux ou encore des clercs, est néanmoins remise en question par nombre d'exégètes contemporains qui invitent plutôt à interpréter l'enseignement de Jésus en faveur de la continence volontaire du mari séparé de son épouse (*cf.* Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde. Le projet des religieux*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », nº 75, 1975, p. 150-151). Nous en avons fait cas dans la section de notre étude consacrée à l'état religieux (*cf.* Chapitre 5, section 8.1.3.3 […] i). Les textes conciliaires, pour leur part, ne recourent pas directement à cette notion, quoiqu'ils y renvoient, mais de manière indirecte, par le biais de références au passage biblique prémentionné (*cf. LG* 42c, *PC* 12a, *PO* 16a, note 33. 16b, note 37. 16c, note 42, *OT* 10a).

[3] *Cf.* Chapitre 8, section 1.2.4.4.

1.1.1 Célibat

Commençons par le terme « célibat ». Le terme français possède deux racines étymologiques. La première, qui est sa racine immédiate et principale, est constituée par le terme « *coelibatus* », pouvant aussi être graphié « *caelibatus* »[4]. C'est la forme lexicale la plus répandue dans les textes conciliaires[5]. Nous la retrouvons, par exemple, dans *LG* 42c, traitant des fidèles à qui il est donné « de se vouer à Dieu […] dans […] le célibat [*coelibatu*] ». L'autre racine latine, renvoyant elle aussi à la notion de célibat, est le terme « *innuptus* », qui signifie non mariée, en parlant d'une femme, ou encore célibataire dans le cas d'un homme. La forme substantive « *innupta* » s'entend également d'une vierge, tandis que le mot « *innubus* » désigne la personne qui n'a pas contracté mariage[6]. Le Concile recourt rarement au terme « *innuptus* ». On ne le rencontre, en fait, qu'à une seule reprise, dans *LG* 41e, parlant des « célibataires [*innuptis*] dont le concours peut être pour la sainteté et l'activité dans l'Église de grande valeur ».

De manière globale, le terme « célibat » désigne la condition d'une personne en âge d'être mariée et qui ne l'est pas[7], qui ne l'a jamais été[8] et qui vit dans cette condition par choix ou non. Lorsqu'il s'agit d'un choix, volontaire et libre, le célibat peut comporter des motifs divers. Ceux-ci peuvent être regroupés en trois principales catégories.

---

4 « *Caelibatus* », « *Coelibatus* », dans Eugène BENOIST et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français,* nouvelle éd. [11e éd.] entièrement refondue et revue, Paris, Librairie Garnier Frères, 1934 [?], p. 190 et 268 ; « *Caelibatus* », dans Henri BORNECQUE et Fernand CAUËT, *Le dictionnaire latin-français du baccalauréat,* Paris, Librairie classique Eugène Belin, 1963, p. 546.

5 Le terme « *caelibatus* / *coelibatus* » se rencontre à quatorze reprises dans les textes du Concile. *Cf.* Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II. Concordance, index, listes de fréquence, tables comparatives*, Louvain, Publications du CETEDOC - Université Catholique de Louvain, 1974, p. 77.

6 « *Innuptus* », « *Innupta* », « *Innubus* », dans Eugène BENOIST et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français*…, p. 741 ; « *Innupta* », dans Henri BORNECQUE et Fernand CAUËT, *Le dictionnaire latin-français du baccalauréat*…, p. 251.

7 « Célibat », dans Le nouveau Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de langue française, Paris, Dictionnaires Le Robert, 2009, p. 374.

8 Thaddée MATURA, « Celibato », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline, vol. II, 1975, col. 738. Sont d'ordinaire exclus de la catégorie des célibataires, les veufs (*cf. LG* 41e ; *AA* 4g ; *GS* 48, 4) et les divorcés (Guy DURAND, « Chapitre XII. Le célibat chrétien », dans Guy DURAND, *Sexualité et foi. Synthèse de théologie morale*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet », no 19, 1977, p. 352).

En premier lieu, le célibat de type philanthropique, c'est-à-dire choisi et motivé par l'amour des hommes, poussant certaines personnes à se consacrer entièrement à une cause contribuant, de près ou de loin, au mieux-être de l'humanité. Pour cela, elles se veulent libres des entraves liées aux obligations de la vie conjugale et familiale. Par conséquent, ces personnes sont plus disponibles pour les tâches qui les requièrent totalement. Cette forme d'humanisme peut avoir une connotation religieuse ou non (*cf*. *LG* 41e ; *AA* 4g et 22a).

En second lieu, il existe un type de célibat pouvant être choisi comme style vie, procurant aux personnes qui l'adoptent certains avantages personnels (liberté d'horaire, autonomie financière, indépendance de choix, etc.) que les contraintes de la vie conjugale et familiale empêcheraient d'avoir. D'autres n'ont tout simplement pas le désir de s'engager de manière durable et quotidienne envers une autre personne en qualité d'époux ou d'épouse. Tout en étant aptes au mariage, ces personnes estiment que ce style de vie est le plus adapté à ce qu'elles sont et souhaitent vivre.

En dernier lieu, il existe un célibat religieusement motivé et identifié comme tel. Nous le rencontrons dans plusieurs religions du monde, comme dans le bouddhisme, l'hindouisme, exceptionnellement dans l'islam[9], dans certains courants du judaïsme ancien et, bien évidemment, dans le christianisme. Dans ce dernier cas, ainsi que nous l'avons déjà précisé, nous pouvons distinguer entre un célibat religieusement motivé, ou « à cause du Royaume » (*Mt* 19, 12), de type *de facto*, c'est-à-dire dont le motif religieux est explicite, mais qui, au sein de l'Église, ne jouit d'aucune reconnaissance officielle (*cf*. *LG* 39 et 42c ; *PO* 5c et 16a), et un célibat de même nature qui, en plus, est reconnu et sanctionné par les autorités

---

9 *Cf*. Sandra M. SCHNEIDERS, « Religious Life as a Human Phenomenon among the World's Religions : Monastics, Virgins, Virtuosi », dans *Finding the Treasure. Relocating Catholic Religious Life in a New Ecclesial and Cultural Context*, New York / Mahwah, N.J., Paulist Press, coll. « Religious Life in a New Millenium », vol. I, 2000, p. 3-40 ; Jean LECLERC, « Monachesimo […] 3. Asia »…, col. 1737-1739 ; Robert CASPAR, « 2. Celibato come stato di vita. [...] b) Nel buddhismo », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline, vol. II, 1975, col. 738 ; David L. SNELLGROVE, Adolfo TAMBURELLO, Fabio SCIALPI et Joseph MASSON, « Buddhismo », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline, vol. I, 1974, col. 1620-1668 ; Robert CASPAR, « Celibato nell'Islam », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline, vol. II, 1975, col. 744 ; Armand VEILLEUX, « Monachisme et gnose. Deuxième partie : contacts littéraires et doctrinaux entre monachisme et gnose », *Laval théologique et philosophique*, vol. 41, nº 1, février 1985, p. 21-23 ; Pierre MASSEIN, « Le phénomène monastique dans les religions non chrétiennes », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, t. X, 1980, col. 1525-1536.

ecclésiastiques au titre d'un état de vie canonique, nommément le célibat religieux (*cf*. *LG* 31a, 39, 42c, 43a, 44a, 45a et c ; *PC* 1b, 5b, 6, 10, 12, 25)[10], qui est aussi nommé « célibat consacré à Dieu [*coelibatum Deo dicatum*] » (*PC* 12c), et le « célibat ecclésiastique [*ecclesiasticum coelibatum*] » (*PO* 16a), aussi appelé « célibat sacré [*sacrum coelibatum*] » (*PO* 16c) ou encore « célibat sacerdotal [*coelibatus sacerdotalis*] » (*PO* 16c; *OT* 10a), appellation valant, dans ce dernier cas, uniquement pour les évêques et pour les prêtres.

Aux côtés de ces diverses formes de célibat choisi, nous retrouvons également des formes de célibat qui n'ont pas fait l'objet d'un choix de la part des personnes concernées. Il s'agit, par exemple, du célibat d'attente de l'enfant, du jeune adulte ou encore d'une personne plus avancée en âge, qui se destinent au mariage et qui sont en attente de la réalisation de leur souhait. Ce célibat n'est pas choisi comme manière de vivre permanente et constitue normalement un état transitoire. Par ailleurs, il existe aussi divers types de célibat subi et donc radicalement non choisi. Ce célibat caractérise des personnes inaptes au mariage pour des raisons physiques, psychiques ou psychologiques. Cette catégorie regroupe également des personnes qui sont contraintes au célibat en raison de coercitions humaines ou de contraintes sociales qui les empêchent de contracter un mariage (prison, persécution, etc.). Le célibat subi concerne également les personnes qui n'ont pas trouvé de partenaires amoureux avec qui s'engager.

Nous voyons donc que derrière le terme générique de « célibat » il existe une grande diversité de réalités. Il faut en avoir conscience. Ajoutons qu'en régime chrétien, et de façon plus complète, certaines définitions données à la notion de « célibat » comportent également des aspects éthiques. La condition de célibataire ne consiste pas seulement à ne pas être marié, mais, de plus, elle se définit comme une situation de non-relation privilégiée avec quelqu'un de l'autre sexe ou encore la condition d'une personne qui n'a pas établi de

---

[10] Il est à noter que l'expression nominale « célibat religieux » n'est pas employée, en tant que telle, dans les textes du Concile. En revanche, dans les passages référés, le célibat ainsi visé est rattaché, de quelque manière, à l'état religieux. C'est la raison pour laquelle nous nous permettons d'adopter l'appellation « célibat religieux ». Cette appellation peut être employée *stricto sensu* pour les religieux, au sens canonique du terme, c'est-à-dire le célibat des religieux, et *lato sensu*, au sens d'un célibat religieusement motivé, incluant également le célibat des vierges, des ermites, des membres d'instituts séculiers et de sociétés de vie apostolique.

liens amoureux[11]. Cette dimension, qui fait appel au vécu des personnes célibataires, renvoie, à son tour, aux notions de chasteté et de continence que nous définirons dans un moment.

1.1.2 Virginité

« Pour désigner le célibat, écrit Guy Durand, on parle parfois de virginité[12] ». Que faut-il comprendre par ce terme ? Et, surtout, cette notion équivaut-elle à celle de célibat ? Le terme « virginité », du latin « *virginitas* », désigne, dans son acception commune, la condition d'une personne qui n'a jamais eu de rapports sexuels avec pénétration[13]. Une telle notion, note Durand, comporte cependant des limites : elle polarise l'attention sur l'intégrité physique de la personne, alors qu'importe davantage la « virginité du cœur ». De même, poursuit l'auteur, le terme « virginité » exclut les personnes veuves, de même que celles qui ont pu commettre une faute sexuelle accidentelle[14]. Nous saisissons d'emblée la difficulté devant laquelle nous nous trouvons : la virginité s'entend-t-elle au sens physique du terme ou faut-il plutôt comprendre cette notion au sens d'un idéal spirituel et moral ? Les deux significations se chevauchent dans le discours ecclésial sur ce thème. Plus encore, rapporte

---

11 Guy DURAND, « Chapitre XII. Le célibat chrétien »…, p. 352 – l'auteur tire ces définitions de Marc Oraison et de Jean Kammerer ; Thaddée MATURA, « Celibato »…, col. 738. Dans ce même ordre d'idées, au sujet du célibat sanctionné par l'Église, l'amitié entre hommes et femmes n'est certainement pas à exclure, encore moins à dénigrer – nous verrons sur cela les propos de Jean VANIER, *Homme et femme Dieu les fit*, Paris, Presses de la Renaissance, 2009, p. 143-168. Historiquement, nous connaissons l'existence de ce que M.-O. Métral nomme les « couples monastiques », comme Claire et François d'Assise ou encore Jeanne de Chantal et François de Sales, lesquels, tout en demeurant fidèles à leur engagement dans le célibat, ne partagent pas moins une amitié profonde mise au service de l'idéal religieux (M.-O. MÉTRAL, C. BACKÈS-CLÉMENT et É. AMADO LÉVY-VELENSI, « Mariage et couple », *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia Universalis France, vol. 10, 1971, p. 521). En même temps, la fidélité authenthique à l'engagement contracté requiert l'indivision du cœur et une cohérence intégrative de tous les aspects de la vie en fonction de cet engagement. En ce sens, la théorie d'une « troisième voie », située entre la voie de la continence totale et celle du mariage chrétien, et qui impliquerait un lien privilégié, avec ou sans sexualité génitale, avec une autre personne est moralement proscrite. Sur ce thème, nous verrons les explications de Giancarlo ROCCA, Richard SMITH, Gerard WILKENS et Roberto ZAVALLONI, « Terza via », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline*,* vol. IX, 1997, col. 1030-1036, de même que le commentaire de Edward SCHILLEBEECKX, *Le ministère dans l'Église. Service de présidence de la communauté de Jésus-Christ*, Paris, Cerf, 1981, p. 145-148.

12 Guy DURAND, « Chapitre XII. Le célibat chrétien »…, p. 353.

13 « Virginité », dans *Le nouveau Petit Robert*…, p. 2719.

14 Guy DURAND, « Chapitre XII. Le célibat chrétien »…, p. 353.

Noëlle Hausman, il s'agit d'une question disputée, déjà chez les Pères dans l'Antiquité chrétienne, « plus divergents dans leurs avis qu'on ne le pense habituellement[15] ». Il n'est pas de notre propos de trancher cette question. L'important est d'être au fait de la problématique[16]. Acceptant la définition première, et au fait des modulations qu'elle appelle, qu'en disent les textes du Concile ?

Les textes conciliaires recourent fréquemment à la notion de virginité[17] et en font un usage varié. Il y est notamment question de la virginité de la Mère du Christ, la « bienheureuse Vierge Marie [*Beata Maria Virgine*] », suivant l'intitulé du chapitre huitième de *Lumen gentium* expressément consacré à la figure de Marie dans le mystère du Christ et de l'Église (*cf*. *LG* 52-69). On traite également de l'Église qui « [e]lle aussi est vierge [*virgo*] » (*LG* 64), du « genre de vie virginale [*genus vitae virginalis*] […] que le Christ Seigneur a choisi pour lui et que la Vierge sa Mère a embrassé (Winling) » (*LG* 46b), puis, dans cette foulée, des formes de vie chrétienne – laïque, cléricale et religieuse – dans lesquelles les fidèles concernés conforment leur existence à celle du Christ et de sa Mère. Dans ces derniers cas, il est question d'une vie menée « dans la virginité ou/et le célibat [*virginitate vel coelibatu*][18] » (*LG* 42c), extrait dans lequel les notions conjointes de virginité et de célibat font l'objet du premier des « conseils évangéliques ». Ces notions, toujours dans ce passage précis, concernent les trois états ecclésiaux et elles peuvent être comprises soit de manière distincte (ou), soit de façon équivalente (et), suivant les traductions retenues. Dans *PO* 16b, au sujet des prêtres, nous retrouvons également unies ces deux notions, les clercs en question « gardant la virginité ou le célibat pour le Royaume des cieux [*virginitatem* (…)

---

15 Noëlle HAUSMAN, « Note sur l'intégrité physique des vierges consacrées. Une question disputée », *Nouvelle revue théologique*, t. 131, nº 3, juillet-septembre 2009, p. 614.

16 Sur ce plan, écrit Hausman, « [d]ans ses "Notes préliminaires", le *Rituel de la consécration des vierges* ou *Ordo consecrationis virginum* [*editio typica*, Libreria editrice vaticana, 1978, Note préliminaire, 5a] note sobrement, du côté des conditions d'admission, qu'il convient (*requiritur*) "n'avoir pas vécu publiquement ou notoirement dans un état contraire à la chasteté" » (Noëlle HAUSMAN, « Note sur l'intégrité physique des vierges consacrées… », p. 615).

17 Pour être exact, nous le rencontrons à cinquante-trois reprises, sous des formes grammaticales variées (*virginalis*, *virginaliter*, *virginitas* et *virgo*). *Cf.* Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II*..., p. 699-700.

18 Les éditions Theobald et Martin traduisent la conjonction latine « *vel* » par « ou », tandis que celles de Alberigo et de Winling rendent ce même terme par celui de « et ».

vel coelibatum propter Regnum coelorum][19] ». Dans *OT* 10b, dans un espace textuel où se côtoient les notions de célibat et de chasteté, nous retrouvons aussi celle de la « virginité consacrée au Christ [*virginitatis Christo consecratae*] ». Puis, dans le Décret consacré aux religieux, il est indiqué que ces derniers « se vouent d'une façon particulière au Seigneur, en suivant le Christ qui, vierge [*virgo*] et pauvre […], a racheté et sanctifié les hommes […] (Winling)[20] » (*PC* 1c ; *cf. LG* 46b). En conclusion du Décret, le Concile dit tenir « en grande estime leur genre de vie chaste [*virginalis*], pauvre et obéissant, dont le Christ Seigneur lui-même est le modèle […][21] » (*PC* 25). Enfin, en deux lieux il est usé de la notion virginale pour qualifier ces femmes qui, dès les premiers siècles de l'Église, sont dénommées « vierges » et qui constitueront au fil du temps l'*ordo virginum*. Il en est traité, sous forme d'évocation, dans *LG* 50a, parlant des membres de l'Église « qui avaient choisi d'imiter de plus près la virginité [*virginitatem*] et la pauvreté du Christ », puis, de manière plus explicite, dans *SC* 80a, où le Concile prescrit la révision du « rite de la consécration des vierges [*Ritus Consecrationis Virginum*] ». Bien que l'Antiquité chrétienne atteste de l'existence d'hommes, nommés ascètes ou continents, qui se consacrent à Dieu dans le célibat, à l'instar des vierges, cette dernière appellation – tout comme le rite de consécration d'ailleurs[22] – est d'ordinaire réservée exclusivement aux femmes, même si dans le

---

19 Dans ce cas-ci, même si cette note n'a qu'une valeur indicatrice, les éditions Theobald, Winling, Alberigo et Martin s'entendent toutes pour rendre la conjonction latine « *vel* » par le mot « ou ».

20 Contrairement à l'édition retenue de Winling, ainsi que dans celle de Alberigo, le texte français des éditions Theobald et Martin, rend le terme « *virgo* » par celui de « chaste ».

21 Dans le cas présent, les éditions Theobald, Winling, Alberigo et Martin traduisent toutes le terme « *virginalis* » par celui de « chaste ».

22 Sur ce plan, Marie-Aleth Trapet dit regretter qu'à la suite du Concile, et plus particulièrement de la réforme du *Code de droit canonique*, le législateur suprême n'ait pas été conduit à « promulguer, pour les hommes, un rituel de consécration, renouant ainsi avec la tradition des ascètes non prêtres dans l'Église ancienne » (Marie-Aleth TRAPET, « Chapitre IX. La consécration des vierges pour des femmes vivant en plein monde », dans COMITÉ CANONIQUE FRANÇAIS DES RELIGIEUX, *Vie religieuse, érémitisme, consécration des vierges, communautés nouvelles. Études canoniques,* Paris, Cerf, coll. « Droit canonique », 1993, p. 194-195). *Cf. CIC* can. 604. Une telle idée fut cependant lancée durant la phase préparatoire à la tenue de la IX^e^ Assemblée générale du Synode des évêques sur la vie consacrée. En regard de la virginité consacrée, « [c]ertains se demandent s'il ne faudrait pas encourager une consécration personnelle analogue pour les hommes » (SYNODE DES ÉVÊQUES. IX^E^ ASSEMBLÉE GÉNÉRALE ORDINAIRE, « La vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde. Instrument de travail de la IX^e^ Assemblée générale du Synode des évêques [20 juin 1994] », dans *La Documentation catholique*, n^o^ 2098, 17 juillet 1994, n^o^ 34g ou p. 684).

vocabulaire biblique le terme grec « *parthenon* » peut aussi, par extension, comprendre les célibataires de sexe masculin (*cf.* 1 *Co* 7, 25-38 ; *LG* 46b ; *PC* 1c)[23].

Nous constatons que la notion de « virginité » comporte, en soi, une certaine équivocité dépendant de la signification physico-sexuelle, spiritualo-morale ou canonique que l'on choisit de donner à ce terme. Les textes conciliaires jouent sur ce triple registre. Une difficulté supplémentaire apparaît, dans ces mêmes textes, lorsque sont adjoints les notions de « virginité » et de « célibat », unis par la conjonction grammaticale « *vel* » dont il est difficile de mesurer la portée exacte. Les traductions rapportées, pour leur part, ajoutent à la confusion en usant de termes qui ne sont pas l'équivalent exact des mots latins.

1.1.3 Chasteté

Qu'en est-il maintenant du terme « chasteté » ? Dérivant du latin « *castitas* », la notion de chasteté reçoit, dans le dictionnaire commun de la langue française, une définition ambiguë. Il n'est pas hors de propos d'en rapporter les termes, car cela démontre le caractère équivoque et souvent mal défini des concepts employés. Sous l'item « chasteté », nous lisons : « Vertu, comportement d'une personne chaste. […] Absence de relations sexuelles, d'érotisme → continence. Loc. Vœu de chasteté, qui impose la continence absolue, le célibat aux prêtres, aux religieux et religieuses[24] ». En revanche, les explicitations fournies par le *Catéchisme de l'Église catholique*, se montrent plus satisfaisantes et aptes à éclairer

---

[23] 1 *Co* 7, 25, note l (*BJ*) ; « Vierge », dans Xavier LÉON-DUFOUR, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris, Seuil, coll. « Livre de vie », nº 131, 1975 [Deuxième édition revue], p. 544-545 ; « Virginité », dans Xavier LÉON-DUFOUR (dir.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1971 [Deuxième édition révisée et augmentée], p. 1366-1370.

[24] « Chasteté », dans *Le nouveau Petit Robert*…, p. 404. Même dans l'ouvrage d'Elizabeth Abbott, spécifiquement consacré à ce sujet, les définitions offertes demeurent ambiguës. « J'ai ébauché, écrit-elle, […] une définition de la chasteté qui regroupe chasteté, célibat sexuel, continence et virginité, mots clés de mon essai. En dépit des nuances qu'en donnent les définitions du dictionnaire, ces termes sont pratiquement synonymes. Jadis, le concept de "chasteté" s'appliquait à la fois aux vierges et aux couples fidèles, mais cette notion appartient aujourd'hui à l'histoire. J'utilise les mots "continence" et "chasteté" de manière interchangeable, comme on le fait aujourd'hui. La continence, ou chasteté, consiste à s'abstenir de relations sexuelles, volontairement ou sous la contrainte, pour une période arrêtée ou indéterminée. Cette définition est à la fois simple et d'une large portée, descriptive plutôt qu'analytique. C'est aussi la formule la plus pratique et la plus souple pour explorer […] le mode de vie […] d'hommes et de femmes continents dans le monde entier » (Elizabeth ABBOTT, *Histoire universelle de la chasteté et du célibat*, Montréal, Fides, 2001 [nouvelle édition], p. 11).

notre propos. Sous le titre « La vocation à la chasteté » (nos 2337-2359), cette section du *Catéchisme*, se référant au « sixième commandement » (*cf*. *Ex* 20, 14 ; *Dt* 5, 18 ; *Mt* 5, 27-28), introduit le sujet dans les termes suivants : « La chasteté signifie l'intégration réussie de la sexualité dans la personne et par là l'unité intérieure de l'homme dans son être corporel et spirituel » (no 2337). Plus loin, nous lisons encore : « La chasteté signifie l'intégration de la sexualité dans la personne. Elle comporte l'apprentissage de la maîtrise personnelle » (no 2394; *cf*. no 2518). Parmi les multiples traits caractérisant la chasteté, nous pouvons retenir qu'il s'agit d'une vertu morale, « placée sous la mouvance de la vertu cardinale de tempérance, qui vise à imprégner de raison les passions et les appétits de la sensibilité humaine » (no 2341) – nous retrouvons ici l'idée d'une ascèse impliquée dans la mise en œuvre de l'idéal de la chasteté. La chasteté « est aussi un don de Dieu, une grâce, un fruit de l'œuvre spirituelle », le Saint-Esprit donnant « d'imiter la pureté du Christ à celui qu'a régénéré l'eau du Baptême » (no 2345; *cf*. no 1832). Enfin, il est affirmé que « [l]e Christ est le modèle de la chasteté » et, dans cette foulée, que « [t]out baptisé est appelé à mener une vie chaste, chacun selon son propre état de vie » (no 2394; *cf*. no 2348). Ce dernier aspect est particulièrement important. En effet, il existe divers régimes de chasteté : « "La chasteté, est-il rapporté, doit qualifier les personnes suivant leurs différents états de vie : les unes dans la virginité ou le célibat consacré, […] ; les autres, de la façon que détermine pour tous la loi morale et selon qu'elles sont mariées ou célibataires" (note 2 : CDF, décl. "Persona humana" 11). Les personnes mariées sont appelées à vivre la chasteté conjugale [*castitate coniugali*] ; les autres pratiquent la chasteté dans la continence [*castitatem* (…) *in continentia*] » (no 2349). Voilà qui pose les termes de la problématique dans une perspective clairement définie. La chasteté, contrairement à ce qui est communément affirmé, ne concerne pas seulement les célibataires qui s'y engagent par un lien sacré et public – le *Catéchisme* parle, à ce propos, très précisément de « l'obligation de pratiquer la chasteté dans le célibat pour le Royaume [*castitatem in caelibatu pro Regno*] » (no 915) –, mais regarde l'ensemble des fidèles dans l'Église. En somme, la vertu de chasteté est une manière intégrée de vivre la sexualité, selon la condition ou l'état de vie où se trouvent les fidèles concernés, en conformité avec les règles de la raison et les exigences de l'éthique chrétienne[25].

---

[25] Ce dernier aspect est tiré de la définition proposée par Thaddée Matura : « […] la castità è dominio e

Fort de ces distinctions, comment le Concile a-t-il recouru à la notion étudiée ? Le terme « *castitas* » est employé à onze reprises dans l'ensemble du corpus conciliaire[26].

Appliquée aux religieux, la notion de chasteté comporte trois grands traits. Premièrement, la chasteté constitue l'un des trois « conseils évangéliques », dénommé « chasteté "pour le Royaume des cieux" [*castitas "propter regnum caelorum"*] (*Mt* 19, 12) » (*PC* 12a ; *cf*. *PC* 1a), « chasteté vouée à Dieu [*castitatis Deo dicatae*] » (*LG* 43a) ou tout simplement « chasteté [*castitatem*] » (*PC* 1a). Deuxièmement, l'engagement des religieux comporte la « profession de la chasteté [*professionem castitatis*] » (*PC* 12b ; *cf*. *PC* 1a, 12a et c), par vœux ou d'autres engagements sacrés assimilés aux vœux par leur nature même (*LG* 44a). La chasteté constitue donc l'un des trois éléments composant la matière ou faisant l'objet du vœu ou de son équivalent. Troisièmement, la chasteté religieuse est vue comme une vertu à pratiquer – « *exercitium virtutum* […] *castitatis* » (*PC* 5c) –, en vue de laquelle les religieux doivent être adéquatement préparés, de manière à repousser « tout ce qui peut mettre la chasteté en péril [*omnia quae castitatem in periculum adducunt*] (Winling) » (*PC* 12b) ou à les prémunir « des dangers qui menacent la chasteté [*de periculis castitati occurrentibus moneantur*] (Winling) » (*PC* 12c).

Dans le cas des clercs engagés au célibat ou qui s'y préparent, le terme en cause n'est employé qu'à une seule reprise, dans *OT* 10c, au sujet des séminaristes, qui, lit-on, « seront avertis des dangers [*periculis*] que rencontre leur chasteté [*castitati*], particulièrement dans la société actuelle », motif pour lequel ces derniers sont enjoints à « acquérir une meilleure maîtrise de l'âme et du corps ainsi qu'une maturité plus complète ».

Enfin, le Concile recourt également à la notion de chasteté en traitant des fidèles engagés dans la vie conjugale ou qui s'y préparent. Les fiancés sont invités « à entretenir et à soutenir leurs fiançailles par un amour chaste [*casto amore*] (Winling) » (*GS* 49, 1). Tandis que pour les époux, leur « affection a sa manière particulière de s'exprimer et de

---

utilizzazione delle sessualità secondo le regole della ragione e le esigenze dell'etica christiana » (Thaddée MATURA, « Celibato »…, col. 738).

[26] Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II*…, p. 83. Il existe une douzième occurrence à prendre en compte. Il s'agit du mot « *castus-o* » que nous retrouvons dans *GS* 49, 1.

s'accomplir par l'œuvre propre du mariage. En conséquence, les actes qui réalisent l'union intime et chaste [*caste*] des époux sont honnêtes et dignes » (*GS* 49, 2). Par ailleurs, dans le domaine de l'amour conjugal et du respect de la vie humaine, les époux qui veulent vivre selon l'enseignement de l'Évangile et de l'Église ne le peuvent « si la vertu de chasteté conjugale [*virtus castitatis coniugalis*] n'est pas pratiquée d'un cœur loyal » (*GS* 51, 3)[27].

Dans ces passages, la compréhension de la notion de « chasteté » ne comporte pas d'irrégularité notable. Nous y retrouvons, au contraire, les principaux éléments qui constituent la définition large, inclusive et spécifique présentée plus haut.

1.1.4 Continence

Nous en venons maintenant au dernier terme employé dans le domaine qui nous occupe : celui de la « continence ». Du latin « *continens* » et de « *continere* », signifiant « contenir », la désignation courante du terme se rapporte à la condition d'une personne qui s'abstient de tout plaisir charnel[28] ou, pour le dire plus clairement, à l'absence de relations ou d'activités sexuelles génitales[29]. En régime chrétien, la chasteté vécue dans le célibat, qu'il soit *de facto* ou sanctionné par l'Église, implique l'observance de la continence sexuelle (*cf. CÉC* n° 2349). Dans le cas des religieux, par exemple, cas que nous pouvons comparer au célibat ecclésiastique bien que l'engagement ne soit pas de nature identique, le canon 599 du *Code de droit canonique* précise que « [l]e conseil évangélique de chasteté [*castitatis*], assumé à cause du Royaume des cieux, […] comporte l'obligation de la continence parfaite dans le célibat [*continentiae perfectae in caelibatu*] ». Outre les célibataires prémentionnés, la

---

[27] Dans cette perspective, la chasteté est classée au nombre des vertus de la vie conjugale (*cf. GS* 49, 2). À ce propos, Pierre Adnès précise que « [s]ans vouloir réduire toute la morale conjugale au problème de la sexualité, il faut faire une place importante à la vertu de chasteté. Pour être authentiquement chrétienne, la chasteté conjugale propose aux époux deux dimensions à respecter. Ils doivent d'une part vivre leur affectivité sexuelle dans une harmonie qui recherche le plaisir des sens comme une joie partagée de type oblatif, et qui reste ouverte à la finalité procréative de l'union. D'autre part, l'activité sexuelle doit être vécue comme une réalité humaine en voie de purification. Il y a place, surtout après un certain temps de mariage, pour une mortification en ce domaine, avant tout parce qu'elle favorise une communion plus fructueuse entre les époux et une adhésion plus intime au Seigneur. Cela doit se faire "d'un commun accord" (1 *Cor*. 7, 5), car le danger est de s'enliser dans les attraits de la chair et du monde, alors que les réalités essentielles sont ailleurs (7, 29-35) » (Pierre ADNÈS, « Mariage et vie chrétienne »…, col. 381).

[28] « Continence », dans *Le nouveau Petit Robert*…, p. 523.

[29] Guy DURAND, « Chapitre XII. Le célibat chrétien »…, p. 353.

continence sexuelle est également demandée aux fiancés[30], aux fidèles divorcés qui sont remariés civilement[31], ainsi qu'aux personnes homosexuelles[32]. Les couples mariés, pour leur part, appelés à vivre la chasteté propre à leur état, ne sont évidemment pas tenus à la continence sexuelle, si ce n'est de manière périodique et temporaire (*cf. GS* 51, 1)[33].

Les textes du Concile font un usage relativement restreint du terme « continence »[34]. *Lumen gentium*, dans une partie qui n'est pas réservée exclusivement aux religieux ou encore aux clercs célibataires, mais qui néanmoins les vise en priorité, traite du « conseil » par lequel certains fidèles se vouent à Dieu « dans la virginité ou/et [*vel*] le célibat. Cette continence parfaite à cause du règne de Dieu [*perfecta propter Regnum coelorum continentia*], ajoute le document, a toujours été l'objet de la part de l'Église d'un honneur spécial […] » (*LG* 42c). Dans *Perfectae caritatis*, au sujet de la chasteté des religieux, nous retrouvons également la notion de « continence parfaite [*continentiam perfectam* / *continentiae perfectae*] » (12b et c), appelée à être observée par ceux qui font « profession de chasteté [*professionem castitatis*] » (12c). Enfin, dans *Presbyterorum ordinis*, au sujet du célibat ecclésiastique, il est souligné que « [l]a pratique de la continence parfaite et perpétuelle pour le Royaume des cieux [*Perfecta et perpetua propter Regnum coaelorum continentia*] a été recommandée par le Christ Seigneur » (16a) et que les clercs concernés ne doivent pas prêter l'oreille aux « hommes qui déclarent impossible la continence parfaite [*perfecta*

---

30 « Les fiancés sont appelés à vivre la chasteté dans la continence. […] Ils réserveront au temps du mariage les manifestations de tendresse spécifiques de l'amour conjugal. Ils s'aideront mutuellement à grandir dans la chasteté » (*CÉC* nº 2350 ; *cf.* nº 1632).

31 « Si les divorcés sont remariés civilement, ils se trouvent dans une situation qui contrevient objectivement à la loi de Dieu. […] La réconciliation par le sacrement de Pénitence ne peut être accordée qu'à ceux qui se sont repentis d'avoir violé le signe de l'alliance et de la fidélité au Christ, et se sont engagés à vivre dans une continence complète » (*CÉC* nº 1650).

32 « Les personnes homosexuelles sont appelées à la chasteté. Par les vertus de maîtrise, éducatrices de la liberté intérieure, quelquefois par le soutien d'une amitié désintéressée, par la prière et la grâce sacramentelle, elles peuvent et doivent se rapprocher, graduellement et résolument, de la perfection chrétienne » (*CÉC* nº 2359).

33 « La continence périodique [*continentia periodica*], les méthodes de régulation des naissances fondées sur l'auto-observation et le recours aux périodes infécondes sont conformes aux critères objectifs de la moralité » (*CÉC* nº 2370). *Cf.* 1 *Co* 7, 1-8. Sur la pratique ancienne, mais décriée, du « mariage spirituel », où un homme et une femme vivaient ensemble comme frère et sœur dans un cadre de type matrimonial, nous verrons Enzo BIANCHI, « Célibat et virginité », dans Stefano DE FIORES et Tullo GOFFI (dir.), *Dictionnaire de la vie spirituelle,* Paris, Cerf, 1983, p. 109-110.

34 Le terme est employé cinq reprises. *Cf.* « *Continentia* », dans Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II*..., p. 146.

continentia] » (16c), le Concile les enjoignant à faire usage des « règles éprouvées par l'expérience de l'Église, surtout celles de l'ascèse [*asceticas*] » (16c).

Dans ces extraits, la notion de « continence » est employée spécifiquement pour parler des fidèles vivant dans un célibat *de facto* religieusement motivé et ceux qui sont établis dans l'une des deux principales formes de célibat sanctionné par l'Église. L'adjonction du terme « parfait » à celui de « continence » est à noter et ne laisse place à aucun doute sur l'intention sous-jacente à l'usage de ce qualificatif et qui rejoint la définition terminologique proposée plus haut. Il est à noter que la notion de « chasteté parfaite » qui se retrouve, entre autres, dans certains des écrits de Pie XII relatés en cours d'exposé (*PME*, *SV*), ne figure pas dans le corpus conciliaire.

*
**

L'étude des quatre termes précédents a permis de montrer que ceux-ci sont interreliés, ayant trait aux états de vie des fidèles dans l'Église et à la façon dont ces derniers sont appelés à vivre leur sexualité ainsi que les relations interpersonnelles qui s'en trouvent conséquemment affectées. La proximité des réalités visées par chacun de ces mots explique sans doute les corrélations, mais aussi les confusions entourant leur usage. De ce point de vue, les définitions qui se rattachent à chacun des termes étudiés permettent de sortir de l'ambiguïté. Le célibat est la condition de vie non maritale dans laquelle se trouve un fidèle : célibat *de facto* religieusement motivé ou non, d'un côté, puis célibat sanctionné par l'Église, de l'autre. La chasteté regarde la manière éthique dont est vécue la sexualité dans le célibat, de même que dans le mariage. Tandis que la continence spécifie la manière de vivre dans le célibat chaste ou, exceptionnellement, dans le mariage. Enfin, la virginité, qui peut viser l'intégrité physique et sexuelle, un idéal spirituel et moral, et qui peut aussi qualifier la condition célibataire d'une personne donnée, demeure le plus équivoque des quatre termes employés. En ce qui nous concerne, à l'instar d'Enzo Bianchi, nous avons

choisi de retenir le terme « célibat » pour désigner la condition sociologique et l'état de vie ecclésial dans lequel se trouvent les fidèles étudiés[35].

1.2 CATÉGORISATION ECCLÉSIALE

Considérons maintenant les qualifications ecclésiales que le Concile rattache au célibat sanctionné par l'Église. Nous écartons d'emblée le cas des différents types de célibat *de facto* qui ne reçoivent pas d'approbation ecclésiale particulière. De la sorte, ne peuvent être considérés que le célibat ecclésiastique et le célibat religieux *stricto* et *lato sensu*, bien que, dans ce dernier cas, nous ne nous attardions qu'au célibat des religieux au sens strictement défini par le droit. Voyons ce qui en est pour les catégories usuelles d'état, « *status* » (1.2.1), de condition, « *condicio* » (1.2.2) et enfin, d'ordre, « *ordo* » (1.2.3).

1.2.1 « *Status* »

Débutons par les clercs célibataires. En trois lieux, ces derniers sont rangés parmi les « états » reconnus dans l'Église. D'abord dans *PO* 16c : « Le saint Concile s'adresse encore aux prêtres [*Presbyteros*] […] qui ont librement et volontairement accueilli le célibat [*sacrum coelibatum*], selon l'exemple du Christ : […] qu'ils persévèrent fidèlement dans leur état [*statu*] ». Ensuite, dans *OT* 10a [/1], au sujet des séminaristes « qui, selon les lois saintes et fermes de leur rite propre, observent la tradition vénérable du célibat sacerdotal [*coelibatus sacerdotalis*], seront formés avec un soin diligent à cet état [*statum*] ». Et enfin, dans *OT* 10a [/2], toujours à propos du célibat auquel sont formés les séminaristes, il est écrit qu'« [i]ls ressentiront profondément avec quel esprit reconnaissant cet état [*status*] doit être assumé […] ».

---

[35] Dans un texte spécifiquement consacré aux items du célibat et de la virginité, l'auteur écrit : « Malheureusement, la terminologie courante concernant le célibat demeure encore mal fixée. On parle aussi de chasteté parfaite, de continence et de virginité (ce qui s'applique surtout aux femmes). Nous pensons que le terme le moins équivoque est celui de "célibat". La chasteté, en effet, est une loi qui concerne tous les chrétiens, même les gens mariés. Quant à la "virginité", c'est là un terme biologique ou sacralisé qui est trop chargé de signification ascético-religieuse. Nous utiliserons donc toujours ce terme de célibat qui, de soi, évoque un état de vie uniquement définissable de manière négative : est célibataire celui qui n'est pas marié » (Enzo BIANCHI, « Célibat et virginité »…, p. 103 ; *cf*. p. 112).

Le célibat religieux, pour sa part, n'est jamais directement qualifié d'état. Il reçoit toutefois cette qualification de manière indirecte. D'une part, par biais de la notion d'état religieux dont le célibat est une condition *sine qua non* et une composante intrinsèque. En ce sens, nous lisons dans *LG* 44c [/2] : « Le même état [*idem status*] [i.e. l'état religieux (*status religiosus*), dans la phrase précédente] imite de plus près et représente continuellement dans l'Église la forme de vie [*formam* (…) *vitae*] que le Fils de Dieu a prise en entrant dans le monde pour faire la volonté du Père, et qu'il a proposée aux disciples qui le suivaient (Winling) » (*cf. LG* 13c, 31a, 31b, 43b, 44c [/1], 45 [/1], 45 [/2] ; *SC* 98a et 101, § 2). D'autre part, la qualification d'état touche au célibat religieux par l'intermédiaire des « conseils évangéliques » dont les religieux font profession, ce qui implique, en particulier, la profession du conseil de chasteté dans le célibat. Quatre occurrences illustrent cela. D'abord, *PC* 24a, où il est question des « conseils évangéliques [*consiliis evangelicis*] et du choix de l'état religieux [*statu religioso*] ». Ensuite, *LG* 39, où il est traité de la « pratique des conseils [*consiliorum praxis*] » dans une « condition ou un état [*statu*] sanctionnés par l'Église [*in Ecclesia sancitis*] ». Puis, *LG* 44d, parlant de « [l]'état de [de vie] [*status*] constitué par la profession des conseils évangéliques [*professione consiliorum evangelicorum constituitur*] » . Et enfin, *PC* 10a, où la « vie religieuse laïque » est dite constituer « un état [*status*] complet par la profession des conseils évangéliques [*professionis consiliorum evangelicorum*] ».

Il convient, ici, d'apporter une précision et de faire une mise au point au regard de l'expression « état de vie ». En effet, à plusieurs occasions, les textes conciliaires cités, les commentaires qui s'y rapportent ou encore les textes traitant plus généralement des états des fidèles, usent de cette dernière notion. Trois éléments gagnent à être clarifiés.

Premièrement, il faut noter que la qualification d'« état de vie » n'est pas employée autant de fois que semblent l'indiquer les traductions françaises des textes conciliaires. En fait, l'édition typique des textes du Concile n'y recourt qu'à neuf reprises : quatre fois à propos du célibat ou du mariage, sans spécifications additionnelles relatives à l'un ou à l'autre de ces états (*GS* 26, 2 [*statum vitae*] ; 29, 2 [*vitae statum*] ; 52, 1 [*vitae statum*] ; *OT* 3a [*vitae statum*]) ; trois fois au sujet du mariage seul (*LG* 11b [*vitae statu*] et 35c [*status vitae*] ; *GS* 50, 2 [*status vitae*]) ; une fois pour parler du diaconat (*AG* 16f [*status vitae*]) ; une

dernière fois au sujet des catéchistes (*AG* 17c [*status vitae*]), dans quel cas l'expression ne désigne toutefois pas un statut ecclésial, mais plutôt la condition de vie matérielle dans laquelle vivent les catéchistes visés.

Deuxièmement, cette dernière vérification oblige à souligner que la fréquente introduction de l'incise « de vie » adjointe à la notion d'« état » dans les textes conciliaires en langue française – sans compter les autres versions vernaculaires où cela se vérifie également –, relève des versions traduites des textes du Concile, mais nullement de leur formule de départ, hormis les occurrences que nous venons de rapporter. Dans nombre de cas donc, comme dans *LG* 43b et 44d (Theobald), la notion d'« état de vie » constitue une interprétation des propos conciliaires dont l'origine est attribuable aux traducteurs. Il faut en avoir conscience.

Troisièmement, il convient de poser une distinction entre la notion d'« état ecclésial » et celle d'« état de vie ». La première des deux notions se rapporte au statut ecclésial que le droit accorde aux différents fidèles dans l'Église. Nous parlons, dans ce cas, de l'état des clercs, des laïques et de celui des religieux. Par ailleurs, les fidèles engagés dans l'un ou l'autre de ces états adoptent une forme, un style ou encore un mode de vie ou d'existence qui en vient à caractériser leur vie entière. Sur la base des passages conciliaires où la notion d'« état de vie » est explicitement employée, il est permis de conclure que le célibat sanctionné par l'Église, de même que le mariage sacramentel, représentent des états de vie au sens propre du terme.

Fort de ces précisions, nous pouvons ainsi résumer les choses : les fidèles établis dans l'état clérical ont pour état de vie soit le célibat ecclésiastique, soit le mariage sacramentel – le diaconat, présenté dans *AG* 16f comme « *status vitae* », constitue, à nos yeux, une attribution inexacte, s'agissant d'un état ecclésial auquel peut correspondre, dans le cas des diacres permanents, soit le célibat ecclésiastique et, le cas échéant, le célibat religieux, ou le mariage – ; les fidèles laïques sont, pour la majorité d'entre eux, établis dans l'état du mariage sacramentel, les autres sont célibataires *de facto*; les religieux, pour leur part, clercs et laïques ensemble, sont, par la nature même de leur état ecclésial, constitués dans l'état du célibat religieux. Dans ce dernier cas, et seulement dans ce dernier, il est loisible de parler simultanément d'état ecclésial et d'état de vie, les deux réalités étant

intrinsèquement liées et se référant mutuellement. Dans tous les autres cas, il y a lieu de voir dans l'amalgame entre la notion d'« état ecclésial » et celle d'« état de vie » une impropriété qui est aussi une source de confusion[36].

1.2.2 « *Condicio* »

La notion de « condition » n'est jamais directement employée au sujet du célibat ecclésiastique, mis à part *LG* 39, passage précédemment cité, traitant de la pratique des conseils évangéliques dans une « condition [*conditione*] ou un état sanctionnés par l'Église ». Gérard Philips, dont nous avons déjà rapporté les propos, opère une distinction interprétative de ce passage en parlant des religieux qui appartiennent « à un Ordre

---

[36] Benoît-Dominique de La Soujeole, usant de la terminologie de la « vie consacrée » subséquemment à la publication du *CIC*/1983, présente bien ces distinctions et s'appuie à cet effet sur les textes de Vatican II. Il écrit notamment : « L'état de consacré est un *état de vie*. L'état clérical, lui, n'implique pas un état de vie particulier. De soi, le sacerdoce peut être vécu dans le clergé diocésain comme dans la vie consacrée. C'est une fonction, exercer la causalité efficiente ministérielle, à savoir prêcher, sanctifier et régir : ce sont des actions. Elles requièrent bien un être préalable pour être posées, le caractère sacerdotal, mais celui-ci n'est pas lié *de soi* à un état de vie déterminé [note 129 : Nous aurions pu donner comme exemples de variété selon la forme de vie, l'existence d'un clergé célibataire comme marié]. Le consacré qui a reçu le sacrement de l'ordre est d'abord – au plan de l'état de vie – un consacré, et ensuite au plan de la fonction, un clerc » (Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLE, *Introduction au mystère de l'Église*, Paris, Parole et Silence, coll. « Bibliothèque de la Revue Thomiste », 2006, p. 274). Jean Rigal s'inscrit dans la même veine. Traitant des états de vie, il écrit : « Bien souvent, nous évoquons les différences dans l'Église sous la forme du binôme prêtres-laïcs. Or, cette relation duelle ignore la vie religieuse dans sa forme spécifique. Mais l'énumération empirique et pragmatique "prêtres, religieux et laïcs", bien qu'elle intègre la vie religieuse, n'est guère plus satisfaisante, dans la mesure où elle ne mentionne pas le ministère des évêques et des diacres et où l'on regroupe sous la même formule des réalités qui ne sont pas du même ordre : un ministère (le prêtre), un état de vie (la vie religieuse), un mode d'appartenance à l'Église (les laïcs). Ces remarques nous invitent à apporter de nouvelles précisions. La vocation baptismale et les charges ecclésiales ou ministères peuvent être vécus selon des états de vie différents : – le mariage religieux, qui représente la condition de vie la plus courante des chrétiens, auquel on doit associer le veuvage ; – le célibat seulement assumé ou volontairement choisi, et notamment le célibat consacré dans la vie religieuse, les instituts séculiers, la virginité. Il faut également citer le célibat des évêques et des prêtres, du moins pour l'Église latine, car en Orient existent des prêtres célibataires et des prêtres mariés » (Jean RIGAL, *Services et responsabilités dans l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Foi Vivante », n° 221, 1987. p. 47-48). Il en est de même pour Yves Congar qui écrit que « [l]a cléricature est donc par elle-même un office, une fonction, non un état de vie » et ailleurs que « clerc est un nom de fonction, moine un nom d'état ou forme de vie » (Yves M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », n° 23, [1954] 1964 [3e édition augmentée], p. 22-24). *Cf.* Giuseppe VERSALDI, « Le célibat sacerdotal du point de vue canonique et psychologique », dans René LATOURELLE (dir.), *Vatican II. Bilan et perspectives vingt-cinq ans après (1962-1987),* Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, coll. « Recherches - Nouvelle série », n° 17, t. 3, 1988, p. 152, en lien avec les propos de Hans URS VON BALTHASAR, *Christlicher Stand*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1977, p. 216 ou, en français, *L'état de vie chrétien*, Freiburg [i.e. Fribourg-en-Brisgau], Johannes Verlag / Paris, Association Saint-Jean, col. « Œuvres complètes », 2016, p. 249.

approuvé dans l'Église (*status*) » et des clercs qui adoptent « un genre de vie spécial, par exemple […] le célibat du clergé (*conditio*) »[37]. Cependant, à la lumière de notre lecture des textes étudiés, nous observons que cette distinction d'office n'est pas respectée dans le reste du corpus conciliaire, sans parler de l'obscure distinction entourant l'usage des termes « condition [*conditione*] » et « état [*statu*] » dans ces mêmes textes. Les mêmes remarques s'imposent au sujet du célibat religieux.

1.2.3 « *Ordo* »

Enfin, en ce qui a trait à la qualification ecclésiale d'« ordre », cette notion n'est jamais employée en lien avec le célibat sanctionné par l'Église.

2. RÉPARTITION DES SEXES

Comment se répartissent les sexes des fidèles établis dans l'état du célibat sanctionné par l'Église ? Dans le cas des clercs, le sacrement de l'Ordre n'étant conféré qu'à des hommes (*cf*. *OT* 2c, *LG* 10c, *CÉC* nº 1577), le célibat ecclésiastique ne peut concerner que les fidèles de sexe masculin. Dans le cas du célibat religieux, toutefois, ce mode de vie regarde les fidèles des deux sexes (*cf. LG* 42d. 46c).

3. ORIGINE

Nous abordons maintenant l'item de l'origine de l'état du célibat sanctionné par l'Église. Trois aspects feront l'objet de nos considérations. Nous rappellerons, d'abord, que le célibat religieusement motivé est une réalité ancienne dans l'Église (3.1). Ensuite, nous insisterons à nouveau sur le fait que le célibat « à cause du Royaume » est un élément constitutif et inaliénable de l'état religieux (3.2). Enfin, nous traiterons des multiples convenances qui unissent et justifient le lien entre le célibat ecclésiastique et l'état des clercs, particulièrement au sein de l'Église latine (3.3).

---

[37] Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 69.

3.1 UNE RÉALITÉ ANCIENNE

Le célibat, en régime chrétien, est un fait ancien. Il est attesté dans le Nouveau Testament (*cf*. *Mt* 19, 10-12 – suivant l'interprétation usuelle de cette péricope –, *Ac* 21, 8-9, 1 *Co* 7, etc.)[38] et, comme nous l'avons vu, dès les II^e^ et III^e^ siècles, les fidèles qui l'adoptent comme mode permanent d'existence acquièrent un statut privilégié au sein des communautés chrétiennes[39]. Influencé, sans nul doute, par des courants philosophiques (stoïciens, néopythagoriciens, cyniques, platoniciens, néoplatoniciens) et religieux (Esséniens, Thérapeutes, Nazirs, Vestales, culte de Mithra) gréco-romains exogènes au christianisme[40]

---

38 *Cf*. « Virginité », dans Xavier LÉON-DUFOUR (dir.), *Vocabulaire de théologie biblique*…, p. 1366-1370 ; Alfons AUER, « Virginité », dans Henrich FRIES (dir.), *Encyclopédie de la foi*, t. IV, Paris, Cerf, 1967, p. 412-419 ; Enzo BIANCHI, « Célibat et virginité »…, p. 103-108 ; Thaddée MATURA, *La vie religieuse au tournant*, Paris, Cerf, coll. « Problèmes de vie religieuse », n° 33, 1971, p. 83-85 ; Guy DURAND, « Chapitre XII. Le célibat chrétien »…, p. 359-363 ; Thaddée MATURA, « Le célibat dans le Nouveau Testament. D'après l'exégèse récente [Partie A] », *Nouvelle revue théologique*, vol. 97, n° 6, juin 1975, p. 481-500 et « Le célibat dans le Nouveau Testament. D'après l'exégèse récente [Partie B] », *Nouvelle revue théologique*, vol. 97, n° 7, juillet-août 1975, p. 593-604 ; Bruno PROIETTI, « Verginità […] II. Nella Biblia. […] 1. Nell'AT », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline, vol. IX, 1997, col. 1873-1876 ; Lucien LEGRAND et Bruno PROIETTI, « Verginità […] II. Nella Biblia. […] 1. Nel NT », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline, vol. IX, 1997, col. 1876-1882 ; Bruno PROIETTI, « La scelta celibataria alla luce della S. Scrittura », dans COLLECTIF, *Il celibato per il Regno*, Milano, Editrice Àncora Milano, Studi a cura dell'Istituto di Teologia della Vita Religiosa « Claretianum », vol. II, 1977, p. 7-75.

39 *Cf*. Karl SUSO FRANK, « Vie consacrée […] I. Des premiers temps au 15^e^ siècle », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, vol. XVI, 1994, col. 655.

40 *Cf*. Alfonso M. DI NOLA, « Verginità […] I. Nelle religioni », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline, vol. IX, 1997, col. 1869-1873 ; Thaddée MATURA, « Celibato »…, col. 738-739 ; Jean RIAUD, « Thérapeutes », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. XV, 1991, col. 568-569 ; André PAUL, *Qumrân et les Esséniens. L'éclatement d'un dogme,* Paris, Cerf, 2008, p. 155-156 ; Jean-Marie Roger TILLARD, *Il y a charisme et charisme. La vie religieuse*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1977, p. 67-103 ; Jean-Marie Roger TILLARD, « Une longue histoire », dans COLLECTIF, *Religieux et moines de notre temps*, Paris, Cerf, 1980, p. 13-15 ; François DAUMAS, « Introduction », dans PHILON D'ALEXANDRIE, *De vita contemplativa*, Introduction et notes de François Daumas – Traduction de P. Miquel, Paris, Cerf, coll. « Les œuvres de Philon d'Alexandrie », n° 29, 1963, p. 12-14. 58-66 ; Jacques BRIEND, « Le naziréat : état de vie ou état passager », *La vie spirituelle*, t. 152, n° 729, décembre 1988, p. 687-691 ; Christophe VUILLAUME, « La virginité comme état de vie dans l'Église primitive », *Vies consacrées*, n° 3, juillet-août-septembre 2013, p. 170-185 ; TERTULLIEN, *Traité de la prescription contre les hérétiques*, Introduction, texte critique et notes de R. F. Refoulé ; traduction de P. De Labriolle, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 46, 1957 [2006], p. 144-145 ; Vincent DESPREZ, *Le monachisme primitif. Des origines jusqu'au concile d'Éphèse*, Bégrolles-en-Mauges (France), Abbaye de Bellefontaine, coll. « Spiritualité orientale », n° 72, série Monachisme primitif, 1998, p. 24-52 (« Les antécédents du monachisme chrétien : Ancien Testament et religions antiques ») et p. 53-79 (« Groupements ascétiques juifs aux environs de l'ère chrétienne : les Esséniens – Qumrân – les Thérapeutes ») ; Antoine GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une*

– Tillard parlait, rappelons-nous, d'osmoses entre culture et christianisme, ainsi que d'influences réciproques[41] –, le célibat « à cause du Royaume » (*Mt* 19, 12) possède pourtant une singularité : celle d'une référence primordiale à Jésus, source d'inspiration et modèle de vie suscitant un mode particulier de suivance (*sequela*) et même d'imitation (*imitatio*) du Christ.

3.2 UN ÉLÉMENT CONSTITUTIF ET INALIÉNABLE DE L'ÉTAT RELIGIEUX

C'est dans ce contexte primitif, à compter du IV^e^ siècle, que surgira l'une des premières formes de vie religieuse, le monachisme, dont l'appellation même renvoie à un type d'existence marqué par le célibat[42]. Par la suite, l'histoire de la vie religieuse et de sa théologie atteste du caractère essentiel et discriminant du célibat pour définir la vie religieuse dans la multiplicité des formes qu'elle prendra[43]. L'origine du célibat religieux est donc concomitante à la naissance et au développement de la vie religieuse elle-même. Les textes du Concile réfèrent, à de nombreuses reprises, au caractère ancien du célibat consacré à Dieu (*cf. PC* 1 et 12 ; *LG* 42c et d, 43, 44c, 46b) et son caractère central dans la constitution de l'état religieux n'a pas fait l'objet d'une remise en cause particulière[44]. Sur le plan théologique, dans la mesure où l'état religieux peut être greffé *lato sensu* sur un

---

phénoménologie du monachisme, Bégrolles-en-Mauges (France), Abbaye de Bellefontaine, coll. « Spiritualité orientale », n^o^ 30, 1979, p. 11-66 (« Antécédents du monachisme chrétien »).

41 Jean-Marie Roger TILLARD, « Une longue histoire »…, p. 13-14. *Cf. AG* 18b.

42 *Cf.* Adalbert DE VOGÜÉ, « Monachisme. A. Histoire ancienne », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 900 ; COMMISSION THÉOLOGIQUE DE LA CORREF, *L'identité de la vie religieuse. Proposition théologique*, Paris, Conférence des Religieux et Religieuses en France (CORREF), 2011, p. 12 ; Antoine GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme chrétien…*, p. 218 ; Antoine GUILLAUMONT, *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, Bégrolles-en-Mauges (France), Abbaye de Bellefontaine, coll. « Spiritualité orientale », n^o^ 66, série Monachisme primitif, 1996, p. 161-162.

43 Sur le développement historique du célibat chrétien, nous verrons Enzo BIANCHI, « Célibat et virginité »…, p. 109-112, ainsi que la suite de l'article « Verginità », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline, vol. IX, 1997, col. 1882-1922, par Giancarlo ROCCA, Pier Franco BEATRICE, Alice ROUSSELLE, John BUGGE et Egidio FERASIN.

44 *Cf.* Jean-Marie Roger TILLARD, « La chasteté religieuse (Commentaire du numéro 12). I. L'histoire de ce numéro du Décret », dans Jean-Marie Roger TILLARD, et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse. Décret « Perfectae caritatis »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », n^o^ 62, 1968 [troisième éd.], p. 387-396.

vouloir divin[45], le célibat qui lui est rattaché peut être considéré relever du même ordre. Les textes du Concile, cependant, ne l'affirment pas explicitement[46]. Il s'agit plutôt d'une déduction découlant de la prémisse précédente[47].

---

45 *Cf. PC* 1b ; Hubert MÜLLER, « La conférence épiscopale et l'évêque diocésain », dans Hervé LEGRAND, Julio MANZANARES et Antonio GARCÍA Y GARCÍA, *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir*, Actes du Colloque international de Salamanque (3-8 janvier 1988), Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », nº 149, 1988, p. 155-177 et, dans ce même volume, Hervé LEGRAND, « La conférence épiscopale et l'évêque diocésain. Réponse par Hervé Legrand… », p. 179-183, à propos de *LG* 23d.

46 Le célibat sanctionné par l'Église, celui des religieux autant que celui des clercs, procède-t-il d'un appel divin ? Constitue-t-il une vocation ? Sous réserve d'une analyse détaillée du corpus conciliaire, basée sur l'inventaire exhaustif des 116 occurrences du terme « vocation [*vocatio*] » et des 113 occurrences du terme « appeler [*voco*] » (Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II*..., p. 711-713), notre lecture serrée des textes du Concile ne nous a pas conduit à repérer de jonctions explicites entre les deux dernières notions et celles relatives au célibat religieux et ecclésiastique (célibat, virginité, chasteté, continence). En ce domaine, l'approche préconisée dans les textes conciliaires se révèle plutôt globale, inclusive ou implicite. En ce qui concerne le célibat des religieux, celui-ci se voit inclus au nombre des « conseils évangéliques » qui, eux, font l'objet d'une désignation spécifique à titre de vocation ou d'appel. Dans *LG* 46b, par exemple, il est dit que les « conseils [*Consilia*], volontairement embrassés selon la vocation personnelle [*personalem vocationem*] de chacun, […] sont capables […] de conformer davantage l'homme chrétien au genre de vie virginale [*genus vitae virginalis*] et pauvre, que le Christ Seigneur a choisi pour lui et que la Vierge sa Mère a embrassé [Winling] ». Il en est de même dans *PC* 1c, où nous lisons : « […] tous ceux que Dieu appelle [*vocantur*] à la pratique des conseils évangéliques [*consiliorum evangelicorum*] et qui en font profession, se vouent au Seigneur de façon spéciale en suivant le Christ chaste [*virgo*] et pauvre […] ». À ces deux exemples, nous pourrions encore ajouter les passages où le Concile parle de la vie religieuse en termes de vocation (*PC* 24) ou d'appel (*LG* 43b), ce qui inclut nécessairement une vie menée dans le célibat. Le célibat ecclésiastique, de son côté, fait l'objet d'une approche similaire. Le Concile parle sans ambages de vocation et d'appel au ministère ordonné. Nous en avons déjà traité dans le chapitre consacré aux clercs. Dans cette perspective, il cible, par moments, plus précisément le style de vie auquel les ministres sont appelés ou encore les dispositions intérieures qu'ils sont invités à cultiver en vertu même de leur appel (*PO* 11b, 15a, 18b ; *OT* 3a, 8b, 10, 12, 14b). Ayant en tête le modèle de vie que le Concile préconise pour le clergé latin, même si le célibat n'est pas explicitement mentionné, il est permis de croire que les textes pointent aussi dans cette direction. En même temps, une stricte interprétation des textes conciliaires ne permet pas de l'affirmer (*cf.* James T. BRETZKE, « Reading, Exegesis, Interpretation and Application of Magisterial Documents », Boston College School of Theology & Ministry, s.d., 6 p., https://www2.bc.edu/james-bretzke/MagisterialExegesis.pdf [consulté le 3 janvier 2019], p. 1-2). Plus encore, une fusion des horizons entre la vocation au ministère ordonné et à l'état du célibat ecclésiastique ne répond pas pleinement à l'enseignement du Concile qui, dans *PO* 16a, en particulier, tient compte du clergé oriental possédant des « hommes mariés qui ont été ordonnés prêtres » et qui sont encouragés à « persévérer dans leur sainte vocation ». En revanche, le célibat des clercs, tout comme celui des religieux (*PC* 12a), est vu comme un don ou un charisme. Nous y reviendrons plus bas. À ce titre, puisque le célibat est un « don [*donum*] précieux de Dieu » (*OT* 10a ; *cf. PO* 16a.c), et que celui-ci a Dieu lui-même pour origine, le célibat sanctionné par l'Église, à défaut d'être qualifié de vocation, trouve, par ce biais, un point d'ancrage dans un certain vouloir divin (*cf. OT* 2c). Nous voyons donc, au vu des seuls textes du Concile, que l'adéquation entre vocation, appel et célibat sanctionné requiert d'adopter une position prudente et réservée, qui impose, en plus, de poser distinctement la question relative au célibat des religieux et celle qui incombe aux clercs. Ce qui ne veut pas dire que ces concepts n'aient pas de liens. Ces liens sont développés ailleurs, notamment chez certains auteurs, comme Enzo Bianchi, traitant du « célibat comme vocation » (Enzo BIANCHI, « Célibat

3.3 LES MULTIPLES CONVENANCES DU CÉLIBAT ECCLÉSIASTIQUE

Le célibat des clercs, quant à lui, suit une trajectoire historique et théologique différente de celle des religieux, même si, par moments, les deux réalités se croisent. Il faut d'abord souligner, comme le fait Hervé Legrand, que « [l]e lien obligatoire, établi dans l'Église latine, entre célibat et ordination au presbytérat et à l'épiscopat ne se fonde pas dans l'Écriture. Les prescriptions des Épîtres pastorales, les seules du Nouveau Testament concernant le choix des diacres, presbytres et épiscopes supposent manifestement que les futurs ordonnés sont des hommes mariés, de qui l'on exige une vie familiale irréprochable (1 *Tm* 3 et *Tt* 1, 5-9)[48] ». Parallèlement à cette pratique, le Nouveau Testament atteste

---

et virginité »…, p. 113-114), ou encore, après le Concile, par Paul VI, dans l'encyclique *Sacerdotalis caelibatus*, qui, tout en soulevant la question du rapport entre la vocation sacerdotale et celle du célibat (nº 7, col. 1252), en vient, pour l'Église latine, à présenter ces deux aspects dans une relation étroite, où, au jugement de l'Église (nº 15, col. 1253-1254), parmi les « signes de la vocation ecclésiastique » doit se trouver le « charisme du célibat sacré » (nº 62, col. 1268). *Cf.* PAUL VI, « Encyclique *Sacerdotalis caelibatus* [24 juin 1967] », dans *La Documentation catholique*, t. LXIV, nº 1498, 16 juillet 1967, col. 1249-1280. L'absence de références directes aux notions de « vocation » et d'« appel » dans les textes de Vatican II relatifs au célibat sanctionné des deux types, explique que nous ayons choisi d'en traiter de façon sommaire en note infrapaginale plutôt que dans le texte même de notre exposé, contrairement à ce que nous avons fait dans l'étude de l'état des clercs, des laïques et des religieux où ces items faisaient l'objet d'un traitement explicite et appuyé sur les textes du Concile.

47 *A contrario*, pourrions-nous ajouter, si l'on refuse de voir dans le célibat religieux un *ius divinum*, pour n'y voir qu'un *ius ecclesiasticum*, c'est-à-dire une convention établie par les autorités de l'Église faisant coïncider l'état religieux à celui du célibat, il y aurait lieu de questionner cette jonction et éventuellement de plaider pour une ouverture de l'état religieux aux personnes mariées. Cette question, nous l'avons vu, a été posée dans le passé comme elle l'est aujourd'hui encore au regard de l'engagement des couples mariés au sein des communautés nouvelles plurivocationnelles. La réponse, elle, tend toujours à être négative (*cf. VC* 12c, 14b, 18, 32c, 62c et d).

48 Hervé LEGRAND, « II. La réalisation de l'Église en un lieu », dans Bernard LAURET et François REFOULÉ, *Initiation à la pratique de la théologie,* t. III : Dogmatique 2, Paris, Cerf, 1983, p. 254. Dans 1 *Tm* 3, nous lisons : « Elle est sûre cette parole : celui qui aspire à la charge d'épiscope désire une belle œuvre. Aussi faut-il que l'épiscope soit irréprochable, mari d'une seule femme, […] sachant bien gouverner sa propre maison et tenir ses enfants dans la soumission d'une manière parfaitement digne. Car celui qui ne sait pas gouverner sa propre maison, comment pourrait-il prendre soin de l'Église de Dieu ? » (v. 1-5) ; alors que plus loin il est aussi affirmé : « Les diacres doivent être maris d'une seule femme, savoir bien gouverner leurs enfants et leur propre maison » (v. 12). Tandis que dans *Tt* 1, 5-9, il est question de l'établissement « dans chaque ville des presbytres » (v. 5), puis, au sujet de ces derniers, il est précisé que « [c]haque candidat doit être irréprochable, mari d'une seule femme, avoir des enfants croyants, qui ne puissent être accusés d'inconduite et ne soient pas insoumis » (v. 6) – sur le glissement entre l'attribut presbytéral et épiscopal, que nous rencontrons au verset 7, nous verrons le commentaire de la *Bible de Jérusalem* (*Tt* 1, 5, note c). À propos de l'interprétation de ces passages dans la tradition patristique, Jean Comby note qu'on y vit l'interdiction de conférer l'ordination à un homme qui a été marié deux fois et l'interdiction à un prêtre veuf de se remarier. Quelques-uns, écrit-il, pensaient également qu'il était fait obligation à l'épiscope de se marier (Jean COMBY, *Pour lire l'histoire de l'Église. Des origines au XX^e siècle*, Paris, Cerf, 2003 [nouvelle édition revue et augmentée], p. 145 ; *cf.* Gustave BARDY,

également de l'existence d'un célibat religieusement motivé, à l'exemple de Jésus ou encore de l'apôtre Paul (*cf*. *Mt* 19, 12, *Lc* 18, 28-30, 1 *Co* 7, 32-34, etc.)[49]. Il en découle que le célibat ecclésiastique peut, à bon droit, s'inscrire dans la ligne d'une recommandation générale en faveur du célibat évangélique (*cf*. *PO* 16a et c)[50], mais il ne peut, en revanche, prétendre au statut d'une institution de droit divin[51]. Son origine, souligne Philipe Lécrivain, est une loi ecclésiastique[52].

« Célibat des religieux et des clercs. I. Historique », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 2, 1949, col. 757). Rapportant, à son tour, les deux premières interprétations, Philippe Lécrivain ajoute à leur propos que ces interdits, parmi les plus anciens, sont les seuls à pouvoir se réclamer d'un fondement scripturaire (Philippe LÉCRIVAIN, « Deux manières d'être prêtre dans l'Église catholique », *Études*, nº 4165, mai 2012, p. 646). Plus largement, au sujet du « mariage, veuvage ou célibat du ministre », Maurice Carrez écrit : « Un seul texte parle du célibat (*Mt* 19, 12), sans rapport avec le ministère. Seul Luc mentionne le renoncement à la femme pour suivre Jésus (*Lc* 14, 26 ; 18, 29). L'appel de Jésus comporte un renoncement à la maison (*Lc* 18, 19), au métier et aux biens : "laissant tout" (*Lc* 5, 11.28 ; 18, 22). Lors de cet appel, rien n'est dit d'une séparation possible des disciples d'avec leurs conjoints. Pierre est marié (*Mc* 1, 30 : sa belle-mère), et aussi sans doute les autres disciples. D'après 1 *Co* 9, 5, les premiers apôtres emmènent tous, sauf Paul, "une femme sœur (c.-à-d. croyante) avec soi". Barnabas, lévite devait ou a dû être marié. Paul arrive à Corinthe sans femme et fait de sa situation "hors mariage" un charisme de Dieu (1 *Co* 7, 7ss). Il ne se range pas parmi les célibataires, "vierges", hommes ou femmes (1 *Co* 7, 25), mais parmi les hors mariage, *agamoi* (1 *Co* 7, 8.11.32.34), ayant été mariés, mais ne l'étant plus. Veuf ? Le fait qu'il cite son exemple à côté de celui des veuves inclinerait à le penser. Si sa femme l'avait abandonné, à la suite de sa conversion au Christ, le "privilège paulin" (1 *Co* 7, 12ss) serait l'application aux autres de son cas personnel. Paul, sans femme, est plus disponible et peut vivre de peu. Si Barnabas est veuf lui aussi, les deux apôtres sont dans la même situation » (Maurice CARREZ, « Ministère […] A. Théologie biblique », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 882-883).

49 À ce propos, Juan Fornés écrit que « le célibat ecclésiastique […], bien que n'appartenant pas à la structure constitutionnelle du sacerdoce, se fonde cependant sur des données de la Sainte Écriture » (Juan FORNÉS, commentaire du canon 1087, dans *Code de droit canonique. Bilingue et annoté [Codex Juris Canonici (1983). Français & latin]*, Montréal, Wilson & Lafleur, coll. « Collection Gratianus Series », Ernest CAPARROS et Hélène AUBÉ (dir.), 3e édition révisée, corrigée et mise à jour de la 6e édition en langue espagnole, enrichie de concordances avec le *Code des canons des Églises orientales*, deuxième tirage révisé (2009), troisième tirage mars 2011, p. 945). Il se réfère, en cela, aux passages cités plus haut.

50 Alfons AUER, « Virginité »…, p. 414.

51 « L'Église catholique latine, écrit Jacques Pohier, en arrivera à déduire de la nature du sacerdoce la nécessité de fait de l'obligation du célibat, que son évolution l'avait plutôt amenée à induire de son expérience ; elle n'ira toutefois jamais jusqu'à en faire ce qu'elle appelle une loi divine, ce qui lui permettra de concéder que d'autres Églises puissent en décider autrement » (Jacques POHIER, « Célibat religieux », *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia Universalis France, vol. 4, 1969, p. 14).

52 Philippe LÉCRIVAIN, « Deux manières d'être prêtre dans l'Église catholique », *Études*, nº 4165, mai 2012, p. 649. Toujours au sujet de l'origine du célibat ecclésiastique et des discussions entourant cette question, Lécrivain dit « respecter les positions différentes de l'Église selon les époques et renvoyer dos à dos ceux qui affirment que le célibat ecclésiastique remonte aux apôtres, et ceux pour qui il a été imposé au XIIe siècle. En réalité, écrit-il, la discipline actuelle du célibat résulte d'un enchaînement

L'histoire du célibat ecclésiastique est longue et complexe[53]. Outre les indications scripturaires précédentes, les spécialistes rapportent que les premières législations formelles en matière de continence et éventuellement de célibat pour les clercs remontent au moins au IV^e siècle[54], avec des pratiques tantôt communes tantôt distinctes suivant les lois en vigueur dans l'Église d'Occident et celles adoptées par les Églises orientales[55]. Les motifs de la

---

d'interdits s'articulant les uns aux autres » (Philippe LÉCRIVAIN, « Deux manières d'être prêtre… », p. 649). Sur la thèse faisant remonter l'origine du célibat ecclésiastique aux temps apostoliques, nous renvoyons à l'ouvrage de Christian COCHINI, *Les origines apostoliques du célibat sacerdotal*, Genève, Ad Solem, 2006 [nouvelle édition augmentée], 487 p., tandis que sur son origine et son développement durant les premiers siècles de l'Église, nous verrons l'ouvrage de Roger GRYSON, *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle*, Gembloux, éd. J. Duculot, coll. « Recherches et synthèses de sciences religieuses. Section d'histoire », 1970, 228 p. et l'article, du même auteur, « Dix ans de recherches sur les origines du célibat ecclésiastique. Réflexion sur les publications des années 1970-1979 », *Revue théologique de Louvain*, vol. 11, n° 2, 1980, p. 157-185.

53 Sur l'histoire du célibat ecclésiastique, nous nous reportons aux auteurs suivants : Philippe LÉCRIVAIN, « Deux manières d'être prêtre… », p. 642-650 ; Jacques POHIER, « Célibat religieux »…, p. 12-15 ; Jean COMBY, *Pour lire l'histoire de l'Église. Des origines au XX^e siècle*..., p. 145-146 – ce dernier se base sur l'étude de Michel DORTEL-CLAUDOT, *État de vie et rôle du prêtre*, Paris, Centurion, coll. « Révisions », 1971, 150 p. ; Thaddée MATURA, « Celibato »…, col. 738-744 ; Hervé LEGRAND, « II. La réalisation de l'Église en un lieu »…, p. 254-260 ; Gustave BARDY, Émile JOMBART, Irénée-Henri DALMAIS, Yves CONGAR, et Gabriel JACQUEMET, « Célibat des religieux et des clercs », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 2, 1949, col. 756-770 ; Émile JOMBART et Émile HERMAN, « Célibat des clercs », dans Raoul NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique,* Paris, Letouzey et Ané, t. II, 1942, col. 132-156.

54 Hervé LEGRAND, « II. La réalisation de l'Église en un lieu »…, p. 254. *Cf.* Thaddée MATURA, « Celibato »…, col. 740 ; Jacques POHIER, « Célibat religieux »…, p. 13 ; Juan FORNÉS, commentaire du canon 1087, dans *Code de droit canonique. Bilingue et annoté*..., p. 945. Paul VI, dans l'encyclique *Sacerdotalis caelibatus* écrit : « À partir du début du IV^e siècle, l'Église d'Occident, par suite des interventions de plusieurs Conciles provinciaux et des Souverains Pontifes, renforça, développa et sanctionna cette pratique du célibat [note 21 : La première fois au Concile d'Elvire en Espagne (c. a 300) c. 33. Mansi II, 11) » (PAUL VI, « Encyclique *Sacerdotalis caelibatus* »…, n° 36, col. 1260). À ce propos, Claeys Bouuaert écrit : « Vers l'an 300, le concile d'Elvire, en Espagne, interdit aux clercs dans les ordres sacrés tout usage du mariage. Peu à peu tout l'Occident se trouva lié par des dispositions analogues, exprimées parfois sous la forme de conseil, parfois sous la forme impérative. Vers 440, le pape saint Léon généralisa cette défense et l'étendit aux sous-diacres […] » (Fernand CLAEYS BOUUAERT, « IV. Le célibat des clercs majeurs », dans Raoul NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique,* Paris, Letouzey et Ané, Tome premier, Livres I et II, 1954 [deuxième édition revue], p. 301).

55 En effet, écrit Legrand, « [à] moins qu'on n'appelle ainsi l'interdiction des secondes noces, tolérées seulement pour les laïcs, l'Église du premier millénaire, qui ordonne nombre de célibataires, ne connaît […] pas de loi universelle du célibat, sauf pour les évêques d'Orient à qui la législation civile (nomocanonique) l'impose » (Hervé LEGRAND, « II. La réalisation de l'Église en un lieu »…, p. 256). À ce propos, en Orient, l'Église fixe définitivement sa discipline concernant les clercs et le mariage au concile in Trullo, c'est-à-dire « sous la Coupole » du palais impérial de Justinien, encore appelé Quinisexte, en 692. Il s'agit du dernier mot, souligne Cochini, de la discipline des Églises orientales en matière de célibat des clercs, c'est encore celle qui prévaut aujourd'hui, d'affirmer Comby (*cf. CCÉO* can. 373-375 ; 758, § 3 ; 762, § 1 ; 769, § 1 ; 804). La discipline du VII^e siècle consistait en deux points. Premièrement, l'évêque était astreint à la continence absolue : s'il était marié, il devait, à partir de son ordination, envoyer sa femme dans un monastère éloigné, mais subvenir à ses besoins. Conséquemment, les évêques furent de plus en plus choisis parmi les moines. Deuxièmement, les

régulation sexuelle des clercs et des lois préconisant leur célibat sont d'ordres divers, ils s'entrecroisent, allant de la pureté rituelle ou du motif cultuel consistant à s'abstenir de toutes relations sexuelles la veille d'une célébration liturgique, en particulier de l'eucharistie, ou plusieurs jours avant[56], jusqu'à des considérations plus pratiques d'ordre économique et politique, notamment comme mesure préventive contre la spoliation des

---

prêtres, diacres et sous-diacres, s'ils étaient mariés au moment de leur ordination, pouvaient vivre normalement avec leur épouse – la pratique contraire fut même condamnée, quoiqu'il leur est demandé de s'abstenir de relations sexuelles avant la célébration de l'Eucharistie ; en revanche, ces clercs ne pouvaient ni se marier, ni se remarier, après leur ordination. En résumé, écrit Dick, « [l]es Évêques seuls sont astreints au célibat ecclésiastique. On peut ordonner diacres et prêtres des hommes mariés, mais on ne peut marier un prêtre ou un diacre, qu'ils soient célibataires ou veufs » (Ignace DICK, « Discipline des sacrements (nos 12-18) »…, p. 410). Les Églises orthodoxes, note Dalmais, suivent, en principe, la législation définie par le concile de 692 (Irénée-Henri DALMAIS, « Célibat des religieux et des clercs. [...] III. Discipline de l'Orient »…, col. 761-762). *Cf.* Gustave BARDY, « Célibat des religieux et des clercs. I. Historique »…, col. 758-759 ; Jean COMBY, *Pour lire l'histoire de l'Église. Des origines au XXe siècle*..., p. 146 ; Philippe LÉCRIVAIN, « Deux manières d'être prêtre… », p. 646 ; Jacques POHIER, « Célibat religieux »…, p. 13 ; « "Les origines apostoliques du célibat ecclésiastique", par le P. Cochini, s.j., à l'occasion d'une présentation à Rome », Rome, site internet « Zenit.org », entrevue du 4 décembre 2006, https://fr.zenit.org/articles/les-origines-apostoliques-du-celibat-ecclesiastique-par-le-p-cochini-sj/ [consulté le 3 janvier 2019] ; Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au IIe concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution* Lumen Gentium, Paris, Desclée, t. I, 1967, p. 387-388 ; PAUL VI, « Encyclique *Sacerdotalis caelibatus* »…, nos 38, 40 et 91, col. 1261-1262 et 1275. Notons, pour terminer, que les Églises orientales ne connaissent, en général, que le célibat de type monastique ou religieux – contrairement au célibat du clergé séculier du côté latin. Ainsi, écrit Matura, les célibataires présentés à l'ordination sacerdotale doivent être canoniquement incorporés à un monastère et sont considérés comme moines. Aux yeux des orientaux, souligne-t-il, le clergé occidental, célibataire, est considéré comme monastique, ou leur équivalent dirions-nous (Thaddée MATURA, « Celibato »…, col. 740 : « Le Chiese orientali non conoscono che il celibato monastico : così i celibatari che si presentano per l'ordinazione sacerdotale debbono essere canonicamente incorporati in un monastero e sono considerati come monaci. Agli occhi degli Orientali il clero occidentale, celibatario, è considerato come monastico » ; *cf. CCÉO* can. 410-572, section intitulée « Les moines et tous les autres religieux et les membres des autres instituts de vie consacrée », catégorisation canonique qui comprend les moines et les autres religieux [410-553], mais également les sociétés de vie commune à l'instar des religieux [554-562], les instituts séculiers [563-569] et les autres formes de vie consacrée et les sociétés de vie apostolique [570-572]). Nous soulignons que l'affirmation de Matura à l'égard du célibat des clercs orientaux n'est pas entièrement vraie. Dans certaines Églises, comme l'Église grecque-melkite catholique, il existe un clergé célibataire non religieux, nommés « prêtres éparchiaux » (site internet de l'Église grecque-melkite catholique – Métropole d'Alep : http://www.melkitepat.org/fre/melkite_greek_catholic_church/Metropole-of-Aleppo [consulté le 3 janvier 2019]).

56 *Cf.* Hervé LEGRAND, « II. La réalisation de l'Église en un lieu »…, p. 254-256 ; Jean COMBY, *Pour lire l'histoire de l'Église. Des origines au XXe siècle*..., p. 146. Ce motif s'appuie, plus largement, sur une vision anthropologique qui elle-même comporte une certaine compréhension de la sexualité et de sa place dans l'activité humaine. Des courants gnostiques, souvent dualistes, de même que des tendances encratistes, aspects que nous avons déjà évoqués dans la partie de notre étude consacrée à l'état religieux, comptent sans nul doute au nombre des facteurs qui, de près ou de loin, ont influencé les considérations relatives au célibat des clercs. Hervé Legrand, en tout cas, note que de multiples paramètres sont rattachés à la question étudiée, et que celle-ci ne relève pas uniquement de la théologie de l'ordination. La question, écrit-il au sujet de l'ordination d'hommes mariés, « est manifestement liée aux attitudes catholiques en matière de sexualité » (Hervé LEGRAND, « II. La réalisation de l'Église en un lieu »…, p. 260).

biens d'Église au profit des familles des clercs[57], sans oublier, bien sûr, les motifs proprement spirituels et apostoliques. À ce propos, écrit Pohier, « l'idéal monastique et religieux a exercé une attraction considérable ; très vite devenu le modèle de la perfection chrétienne, il apparaîtra, surtout en ce qui concerne le célibat, comme convenant particulièrement aux hommes élevés à la dignité du sacerdoce[58] ». Au sein de l'Église latine, l'imposition de la continence sexuelle et du célibat s'étendra progressivement à l'ensemble du clergé et se consolidera définitivement au XII^e^ siècle, lors du second concile du Latran, en 1139, frappant de nullité ou déclarant invalide le mariage des clercs à partir du diaconat inclus[59]. Par la suite, l'histoire est tramée de réussites et d'échecs, de transgressions et de réformes, de contestations périodiques puis de réaffirmations claires en faveur du maintien du célibat ecclésiastique. Dans le contexte polémique du concile de Trente, au XVI^e^ siècle, l'obligation du célibat fut solennellement sanctionnée[60]. Le Concile

---

57 *Cf.* Hervé LEGRAND, « II. La réalisation de l'Église en un lieu »…, p. 256 ; Jacques POHIER, « Célibat religieux »…, p. 13-14.

58 Jacques POHIER, « Célibat religieux »…, p. 14. *Cf.* Jean COMBY, *Pour lire l'histoire de l'Église. Des origines au XX^e^ siècle*..., p. 145 ; Gustave BARDY, « Célibat des religieux et des clercs. I. Historique »…, col. 558. Sur les motifs qui sont traditionnellement rattachés au célibat ecclésiastique, nous verrons le texte de Gabriel JACQUEMET, « V. Les motifs du célibat sacerdotal », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 2, 1949, col. 763-769.

59 Hervé LEGRAND, « II. La réalisation de l'Église en un lieu »…, p. 254. *Cf.* Jean COMBY, *Pour lire l'histoire de l'Église. Des origines au XX^e^ siècle*..., p. 146 ; Jacques POHIER, « Célibat religieux »…, p. 13 ; Alfons AUER, « Virginité »…, p. 414. Contrairement aux auteurs référés, Lécrivain précise que « [l]e concile de Latran II (1139) décrète que les prêtres qui prennent femme seront privés de leur office et de leur bénéfice mais sans dire que ce mariage est nul » (Philippe LÉCRIVAIN, « Deux manières d'être prêtre… », p. 646). Pourtant, au canon 7 concerné, il est bien écrit « qu'une telle union, dont il est évident qu'elle a été contractée à l'encontre de la règle de l'Église, n'est pas un mariage [*matrimonium non esse censemus*] ». Les deux canons, 6 et 7, concernant le célibat ecclésiastique, se lisent comme suit : « 6. Nous décrétons que ceux qui, étant dans le diaconat et dans les ordres supérieurs, auraient pris femme ou auraient une concubine, seront privés de leur office et de leur bénéfice ecclésiastique. En effet, puisqu'ils doivent être et être dits temples de Dieu, vases du Seigneur, sanctuaires du Saint-Esprit, il est indigne qu'ils soient esclaves des chambres à coucher et de débauches [note 2 : *Cf. Rm* 13, 13]. 7. De plus, marchant sur les pas des pontifes romains nos prédécesseurs Grégoire VII, Urbain et Pascal, nous ordonnons que personne n'entende la messe de ceux dont il est notoire qu'ils ont une épouse ou une concubine. Afin que la loi de la continence [*lex continentiae*] et la pureté qui plaît à Dieu [*Deo placens munditia*] s'étende parmi les personnes ecclésiastiques et ceux qui ont reçu les ordres sacrés, nous statuons que les évêques, les prêtres, les diacres, les sous-diacres, les chanoines réguliers, les moines et les convers ayant fait profession qui auraient osé, transgressant leur saint propos, s'unir à une épouse soient séparés de celle-ci. En effet, nous décrétons qu'une telle union, dont il est évident qu'elle a été contractée à l'encontre de la règle de l'Église, n'est pas un mariage. Que ceux qui se sont séparés l'un de l'autre fassent une pénitence en rapport avec de si grands excès » (« Concile du Latran II – 1139 », dans Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Les conciles œcuméniques. Les décrets. Nicée à Latran V*, t. II-1, Paris, Cerf, 1994, p. 435).

60 PAUL VI, « Encyclique *Sacerdotalis caelibatus* »…, n^o^ 36c, col. 1260.

déclara anathèmes ceux qui oseraient prétendre que les clercs constitués dans les ordres sacrés ou les religieux à vœux solennels pouvaient légitimement contracter mariage[61]. Finalement, « il faut attendre le *Code de droit canonique* de 1917, écrit Comby, pour qu'il soit dit que le mariage constitue un empêchement aux ordres et donc que soit imposée explicitement la loi du célibat ecclésiastique[62] ».

---

61 Gustave BARDY, « Célibat des religieux et des clercs. I. Historique »…, col. 759. Nous retrouvons cela au canon 9 de la XXIV[e] session du concile de Trente : « Si quelqu'un dit que les clercs qui ont reçu les ordres sacrés ou les réguliers qui ont fait profession solennelle de chasteté peuvent contracter mariage, qu'un tel mariage est valide, malgré la loi de l'Église [*lege ecclesiastica*] ou leur vœu, et qu'affirmer le contraire n'est rien d'autre que condamner le mariage ; que peuvent contracter mariage tous ceux qui n'ont pas le sentiment d'avoir le don de chasteté (même s'ils en ont fait vœu) ; qu'il soit anathème. Puisque Dieu ne refuse pas ce don à ceux qui le demandent comme il faut [note 1 : *Cf. Mt* 7, 7-8 ; *Jc* 1, 5, etc.], et qu'il ne permet pas que nous soyons tentés au-dessus de nos forces [note 2 : *Cf.* 1 *Co* 10, 13] » (« Trente (1545-1563) », dans Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Les Conciles œcuméniques. Tome II-2…,* p. 1535). À ce propos, John O'Malley rapporte que les théologiens actifs à Trente étaient unanimes à admettre la supériorité du célibat sur le mariage, mais, poursuit-il, « ils avaient des opinions diverses sur la question de savoir si le célibat était une loi ecclésiastique ou une loi intrinsèque à la prêtrise, et donc si le pape pouvait ou non dispenser du célibat un prêtre déjà ordonné. De même, les avis étaient partagés sur la question de savoir s'il était envisageable d'ordonner des gens mariés dans certaines régions troublées de l'Église. Pour le plus grand nombre de théologiens, leurs opinions étaient conservatrices. […] Bien que les chapitres d'introduction au document final sur le mariage ne mentionnaient pas le célibat, deux des douze canons qui suivaient en parlaient. Le canon 10 condamnait l'opinion affirmant que le mariage est un état davantage béni de Dieu que la virginité ou le célibat. Le canon 9 condamnait l'opinion selon laquelle les clercs dans les saints ordres ou les religieux qui avaient fait des vœux solennels de chasteté pouvaient contracter mariage et que de tels mariages étaient "valides en dépit de la loi ecclésiastique et du vœu". C'était là une affirmation minimale, plus juridique que théologique, et qui laissait de côté les questions plus profondes posées par les théologiens. Ce fut la seule prise de position du concile sur un problème qui avait explosé avec la Réforme et était devenu une grave préoccupation parmi les catholiques du nord de l'Europe. Après le concile, la question aboutit entre les mains de Pie IV » (John W. O'MALLEY*, Le concile de Trente. Ce qui s'est vraiment passé*, Bruxelles, Lessius, coll. « La part-Dieu », n° 23, 2013, p. 277-278).

62 Jean COMBY, *Pour lire l'histoire de l'Église. Des origines au XX[e] siècle…*, p. 146 ; *Cf.* PAUL VI, « Encyclique *Sacerdotalis caelibatus* »…, n° 36, col. 1260. Deux canons du *Codex iuris canonici* de 1917 regardent directement la question du célibat ecclésiastique. Le canon 132 : « § 1. Les clercs des ordres majeurs ne peuvent contracter mariage [*Clerici in maioribus ordinibus constituti a nuptiis arcentur*] ; ils sont tenus d'observer la chasteté [*et servandae castitatis obligatione ita tenentur*] ; s'ils enfreignent cette obligation, ils se rendent aussi coupables de sacrilège [*sacrilegii*], sauf le cas prévu dans le can. 214, § 1 ; § 2. Les clercs mineurs peuvent contracter mariage [*Clerici minores possunt quidem nuptias inire*], mais à moins que ce mariage ne soit nul du chef de violence ou de crainte, ils perdent de plein droit l'état clérical [*ipso iure e statu clercicali decidunt*] ; § 3. L'homme marié, qui sans dispense apostolique, a reçu les ordres majeurs [*Coniugatus qui sine dispensatione apostolica ordines maiores*], même s'il a agi de bonne foi, ne peut pas exercer ces ordres [*ab eorundem ordinum exercitio prohibetur*] ». Le canon 133, quant à lui, traite des mœurs cléricales en matière de fréquentation féminine : « § 1. Que les clercs s'abstiennent de retenir chez eux ou de fréquenter de quelque manière que ce soit les femmes dont la fréquentation pourrait éveiller des soupçons. § 2. Les clercs ne peuvent cohabiter qu'avec des femmes dont la proche parenté ne permet de rien soupçonner de mal, telles que la mère, la sœur, la tante et quelques autres, ou avec des femmes dont l'honnêteté, jointe à un certain âge écarte tout soupçon. § 3. Si la cohabitation avec des femmes qui normalement ne devraient éveiller aucun soupçon, ou bien leur fréquentation donnaient lieu, dans quelque cas particulier, à du scandale ou

L'histoire du célibat ecclésiastique, que nous n'avons qu'effleuré, nous mène au concile Vatican II. Quelles sont les vues du Concile sur le sujet étudié ? Les textes conciliaires, en trois principaux lieux, traitent de la question. D'abord, dans *LG* 29b, à propos du rétablissement (*restitui*) ou de la restauration (*restauretur*) du diaconat permanent dans l'Église latine (*cf. AG* 16f) – pour les Églises orientales, dans *OE* 17, le Concile parle de « remettre en vigueur [*iterum vigeat*] […] l'antique discipline du sacrement de l'Ordre » ; le Concile souhaite également « que soit établie [*instauretur*] l'institution du diaconat permanent là où elle est tombée en désuétude » – et où il est affirmé que « [s]i le Pontife romain y consent, ce diaconat pourra être conféré à des hommes d'âge mûr, même mariés, et à des jeunes qui en ont les aptitudes, pour lesquels cependant doit rester en vigueur la loi du célibat (Winling)[63] ». Ensuite, dans *OT* 10, adressé aux « séminaristes qui, selon les lois saintes et fermes de leur rite propre, observent la tradition vénérable du célibat sacerdotal » et à l'égard desquels le Concile insiste pour qu'ils soient « formés avec un soin diligent à cet état, dans lequel ils renoncent à l'union conjugale à cause du Royaume des cieux (*cf. Mt* 19, 12) […] (Winling)[64] » (10a). Enfin, dans *PO* 16, numéro entièrement consacré au célibat ecclésiastique – « Choisir le célibat et le considérer comme un don » est le sous-titre français coiffant cette partie du Décret – et sur lequel nous reviendrons dans un instant. Au vu de ces textes, puis du contexte dans lesquels ils furent écrits, nous pouvons relever trois aspects regardant l'enseignement de Vatican II sur le célibat des clercs.

à un danger d'incontinence, il appartient à l'Ordinaire du lieu de juger de ces circonstances et, le cas échéant, d'interdire aux clercs la susdite cohabitation ou fréquentation. § 4. Les contumaces [*Contumances*] en cette matière sont présumés [*sic*] concubinaires » (traduction française tirée du site http://www.catho.org/9.php?d=bok#a1 [consulté le 3 janvier 2019]). *Cf.* Fernand CLAEYS BOUUAERT, « IV. Le célibat des clercs majeurs »…, p. 301-305. Il est néanmoins possible, par rescrit pontifical, d'être dispensé de cette règle (*cf. CIC*/1917, can. 987, § 2), ce qui fut fait parfois aux XIX^e^ et XX^e^ siècles, comme dans le cas de la « décision libérale de Pie XII, en 1952, [où] les anciens pasteurs protestants et anglicans, ordonnés après leur réception dans l'Église catholique, peuvent continuer leur pleine vie conjugale [note 115 : *Cf. DC*. 49, 1952, pp. 146-151] », ce qui fait dire à Hervé Legrand que « [l]a loi n'est […] pas aussi rigide qu'on l'imagine » (Hervé LEGRAND, « II. La réalisation de l'Église en un lieu »…, p. 257). *Cf.* Philippe LÉCRIVAIN, « Deux manières d'être prêtre… », p. 646 ; PAUL VI, « Encyclique *Sacerdotalis caelibatus* »…, n^o^ 42, col. 1262.

63 Dans l'édition typique : « De consensu Romani Pontificis hic diaconatus viris maturioris aetatis etiam in matrimonio viventibus conferri poterit, necnon iuvenibus idoneis, pro quibus tamen lex coelibatus firma remanere debet » (LG 29b).

64 Dans l'édition typique : « Alumni qui secundum proprii ritus sanctas firmasque leges venerandam coelibatus sacerdotalis traditionem sequuntur, diligenti cura educentur ad hunc statum, in quo societati coniugali propter regnum coelorum (cf. Mt. 19, 12) renuntiantes » (*OT* 10a).

Premièrement, le Concile reconnaît le caractère ancien du célibat chrétien en général (*cf. LG* 42c et 43a ; *PC* 1b) puis de son adoption par les clercs en particulier : « La continence parfaite et perpétuelle pour le Royaume des cieux, recommandée par le Christ Seigneur [note 33 : *Cf. Mt* 19, 12], et volontiers acceptée et observée de façon louable par un grand nombre de fidèles au cours des temps et même encore de nos jours, a toujours été tenue en grande estime par l'Église, spécialement pour la vie sacerdotale (Winling)[65] » (*PO* 16a). Il est à noter, comme nous l'avons indiqué plus haut, que la pratique de la continence parfaite et perpétuelle pour le Royaume des cieux appartient au registre de la recommandation évangélique – le terme « *commendatus* » est employé à trois reprises dans *PO* 16[66] – mais non d'une commande expresse – d'un *praeceptum* – adressée par Jésus à l'endroit des apôtres dans une optique ministérielle[67], ce qui équivaudrait, en quelque sorte, à en faire une institution de droit divin, statut que le Concile refuse de reconnaître au célibat des clercs[68]. En ce sens, les textes conciliaires indiquent clairement que le célibat

---

65 Dans l'édition typique : « Perfecta et perpetua propter Regnum coelorum continentia a Christo Domino commendata [33 : Cf. Mt 19, 12], per decursum temporum et etiam nostris diebus a non paucis christifidelibus libenter accepta et laudabiliter observata, ab Ecclesia modo pro vita sacerdotali semper permagni habita est » (*PO* 16a). « Contrairement à bien des documents ecclésiastiques antérieurs, écrit Jean-Guy Pagé, surtout dans les premiers siècles de l'Église, Presbyterorum ordinis se tait à propos de la tradition qui fait remonter jusqu'aux apôtres la coutume de la continence des ministres. Le décret affirme même que la pratique de cette continence "n'est pas exigée par la nature du sacerdoce". Il fait alors appel aux textes de 1 Tm 3, 2-5 et de Ti 1, 6, sur l'épiscope ou le presbytre qui doit être l'homme d'une seule femme et savoir diriger sa propre famille. On voit que le texte conciliaire n'interprète pas ces deux passages scripturaires comme les ont interprétés de nombreux textes primitifs (c'est-à-dire dans le sens de la continence), mais plutôt comme les interprète l'exégèse moderne (c'est-à-dire dans le sens de la fidélité conjugale simplement). C'est ici que le décret loue "le grand mérite" des prêtres orientaux mariés et exhorte ceux-ci à persévérer "dans le don total et généreux de leur vie au troupeau qui leur est confié" » (Jean-Guy PAGÉ, *Prêtre : un métier sans avenir ?*, Montréal, Paulines & Médiaspaul, coll. « Brèches théologiques », 1989, p. 316-317).

66 Deux fois dans *PO* 16a : « La continence parfaite et perpétuelle pour le Royaume des cieux, recommandée [*commendata*] par le Christ Seigneur [note 33 : *Cf. Mt* 19, 12], […] (Winling) » ; « […] tout en recommandant [*commendat*] le célibat ecclésiastique, ce saint Concile n'a nullement l'intention de modifier la discipline différente […] (Winling) ». Et une fois dans *PO* 16c : « […] le célibat qui d'abord avait été recommandé [*commendabatur*] aux prêtres fut ensuite imposé par une loi dans l'Église latine […] (Winling) ».

67 *Cf.* Maurice CARREZ, « Ministère […] A. Théologie biblique »…, p. 882-883.

68 Gérard Philips, dans son commentaire de *Lumen gentium*, le souligne à deux reprises. D'abord, en rapport avec le célibat entourant l'ordination d'hommes mariés au diaconat permanent, il note qu'« [i]l est évident que le célibat relève du droit canonique latin et non d'une prescription apostolique. L'Église latine néanmoins se félicite de l'avoir maintenu pendant des siècles ; c'est sa gloire et sa force » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. I, p. 34). Puis, au sujet du célibat des prêtres, il affirme « [q]ue le célibat du prêtre ne soit pas d'institution divine, mais seulement de droit

ecclésiastique, ou, dans le présent passage, la continence parfaite et perpétuelle pour le Royaume des cieux, « n'est pas exigée par la nature même du sacerdoce [*Non exigitur* (…) *a sacerdotio suapte natura*] » (*PO* 16a). Tenue, hier comme aujourd'hui, en « grande estime par l'Église [*ab Ecclesia* (…) *permagni habita est* » (*PO* 16a), cette dernière continue à recommander (*commendat / commendabatur*) la continence (*continentia*), le célibat ecclésiastique (*ecclesiasticum coelibatum*) ou encore le célibat (*coelibatus*) tout court, aux membres du clergé, plus spécifiquement aux prêtres (*sacerdotibus*) (*PO* 16a et c). À bon escient, le Concile ajoute que le célibat, « qui avait d'abord été recommandé aux prêtres fut ensuite imposé par une loi dans l'Église latine à tous ceux qui se présentent aux ordres sacrés[69] » (*PO* 16c). Il s'agit donc d'une « législation [*legislationem*] » (*PO* 16c) ecclésiale. Cela dit, ayant en vue la formation des futurs clercs, le Concile invite à dépasser une conception purement juridique du célibat ecclésiastique. Les séminaristes, lit-on dans *OT* 10a, « ressentiront profondément avec quel esprit reconnaissant cet état [*statum*] doit être assumé [*suscipi*], non pas comme une simple prescription de la loi ecclésiastique [*non quidem solum ut lege ecclesiastica praeceptus*], mais comme un don précieux de Dieu […] ». Dans cette dernière perspective, le Concile a soin de mettre en valeur les motifs ou les raisons – « *rationibus* » (*PO* 16c) – d'ordre spirituel, théologique et pastoral sous-jacents à la discipline ecclésiale promue[70], à

---

ecclésiastique, le récent Concile n'a pas dû nous l'apprendre » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 87).

69 Dans l'édition typique : « […] coelibatus, qui prius sacerdotibus commendabatur, postea in Ecclesia Latina omnibus ad Ordinem sacrum promovendis lege impositus est » (*PO* 16c).

70 À ce propos, le Concile tenta, d'une part, de situer les motifs du célibat ecclésiastique dans une optique théologique distincte de celle des religieux voués à la perfection évangélique au moyen de la pratique et de la profession des « conseils évangéliques » (*cf. LG* 43, 44 et 46 ; *PC* 1, 12, 13 et 14). En ce sens, en référence à *LG* 41c, sur la vocation des prêtres à la sainteté, Philips souligne que la « sainteté spécifiquement sacerdotale […] est autre chose qu'une simple copie, à échelle réduite, de l'idéal monastique ; le texte conciliaire l'indique clairement par l'insistance qu'il met à situer la source de la fécondité spirituelle du prêtre dans son ministère, et non dans les conseils évangéliques » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 86 ; sur ce point, nous verrons également le commentaire de Jean FRISQUE, « Le décret "Presbyterorum ordinis". Histoire et commentaire », dans Jean FRISQUE et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. Les prêtres. Décrets « Presbyterorum Ordinis » et « Optatam totius »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », n^o 68, 1968, p. 163). Jean-Guy Pagé, pour sa part, note que « le concile a refusé […] de trop identifier célibat sacerdotal et idéal monastique de la virginité : Paul VI aurait souhaité lier à un vœu explicite l'engagement sacerdotal au célibat, mais les Pères conciliaires n'ont pas retenu cette suggestion » (Jean-Guy PAGÉ, *Prêtre : un métier sans avenir ?*..., p. 318). En même temps, la réalité désignée par la notion de « conseils évangéliques » n'est pas étrangère à la vie cléricale, comme en témoignent les numéros 15, 16 et 17 de *PO* respectivement consacrés au thème de l'obéissance, du célibat et de la pauvreté. Dans

commencer par la consécration du prêtre au Christ et à sa mission dans le monde (*PO* 16b; *OT* 10a.b), suivi des motivations pastorales et notamment de la plus grande disponibilité des ministres célibataires pour le service de Dieu et des hommes (*PO* 16b), et enfin, le Concile met en valeur la portée significative du célibat par rapport à la mission sacerdotale (*PO* 16a.b ; *OT* 10a)[71]. Ces motifs, que nous nous contentons d'énoncer, convergent, *in fine*, vers une idée centrale : celle que « le célibat a de multiples convenances avec le sacerdoce [*Coelibatus vero multimodam convenientiam cum sacerdotio habet*] » (*PO* 16b) ou encore que le « célibat [*coelibatus*], si adapté au sacerdoce du Nouveau Testament [*sacerdotio novi testamenti tam congruum*] », l'est également pour « ceux que le sacrement de l'Ordre fait participer au sacerdoce du Christ » (*PO* 16c).

Deuxièmement, dans la foulée de la reconnaissance du caractère ancien de la recommandation et de la pratique du célibat chrétien et ecclésiastique, le Concile reconnaît parallèlement le caractère primitif, la valeur et la légitimité des pratiques différentes – déjà décrites plus haut – qui ont cours dans les Églises orientales. Cet item figure explicitement au numéro 16a du Décret sur le ministère et la vie des prêtres :

> Certes, elle [la continence parfaite et perpétuelle pour le Royaume des cieux] n'est pas exigée par la nature du sacerdoce, comme le montrent la pratique de l'Église primitive [*Ecclesiae primaevae*] [note 35 : *Cf.* 1 *Tm* 3, 2-5 ; *Tt* 1, 6] et

---

cette même ligne, lorsqu'il est affirmé, dans *PO* 16a, que la continence est « à la fois signe et stimulant de la charité pastorale » et qu'elle « est une source particulière de fécondité spirituelle dans le monde », ce passage est une reprise explicite (*cf. PO* 16, note 34) de *LG* 42c, où, dans un cadre dépassant la vie religieuse tout en l'incluant, il est traité des « conseils évangéliques » en général et, en particulier, de la virginité (*virginitate*), du célibat (*coelibatu*) et de la continence parfaite à cause du règne de Dieu (*perfecta propter Regnum coelorum continentia*). D'autre part, le Concile voulut éviter de ramener les raisons du célibat « imposé [*impositus*] » (*PO* 16c) aux clercs à des motivations pastorales purement fonctionnelles ou pragmatiques, nommément celle de la disponibilité subjective des ministres, ce qui risquait de faire ombrage ou même de désavouer la générosité apostolique des clercs mariés au sein des Églises orientales (Jean FRISQUE, « Le décret "Presbyterorum ordinis"… », p. 175-176). Enfin, explique Frisque, apparaît une idée capitale, élément auquel le Concile accorde même la priorité : « En gardant la virginité ou le célibat pour le Royaume des cieux, les prêtres se consacrent [*consecrantur*] au Christ d'une manière nouvelle et privilégiée […] » (*PO* 16b) (Jean FRISQUE, « Le décret "Presbyterorum ordinis"… », p. 175). En somme, conclut Frisque, « [l]a convenance du célibat avec le sacerdoce n'est, ni une affaire de perfection personnelle, ni une affaire de plus grande disponibilité subjective, à la mission confiée […] ; cette convenance se comprend à la lumière des exigences objectives du ministère presbytéral et de l'édification de l'Église qui se construit dans la charité ; elle est fondée "sur le mystère du Christ et sa mission" [*PO* 16c] » (Jean FRISQUE, « Le décret "Presbyterorum ordinis"… », p. 176 ; *cf.* PAUL VI, « Encyclique *Sacerdotalis caelibatus* »…, n° 54, col. 1265).

[71] *Cf.* Jean FRISQUE, « Le décret "Presbyterorum ordinis"… », p. 175-176, où l'auteur explique cet ordonnancement des motifs théologico-pastoraux rattachés au célibat des clercs.

> la tradition des Églises orientales. Celles-ci ont des prêtres qui choisissent, par don de la grâce, de garder le célibat – ce que font les évêques –, mais on y trouve aussi des prêtres mariés [*presbyteri coniugati*] dont le mérite est très grand ; tout en recommandant le célibat ecclésiastique, ce saint Concile n'entend aucunement modifier la discipline différente [*absimilem* (…) *disciplinam*] qui est légitimement en vigueur dans les Églises orientales ; avec toute son affection, il exhorte les hommes mariés qui ont été ordonnés prêtres [*qui in matrimonio presbyteratum receperunt*] à persévérer dans leur sainte vocation et dans le don total et généreux de leur vie au troupeau qui leur est confié [note 36 : *Cf*. Pie XI, encycl. *Ad catholici sacerdotii*, 20 décembre 1935 : AAS 28 (1936), p. 28].

Troisièmement, en dépit de certaines attentes *extra aulam* favorables à la disjonction entre le célibat obligatoire et le presbytérat[72], et malgré le souhait énoncé par certains Pères que la question de l'obligation du célibat ecclésiastique soit abordée et discutée au Concile[73], le

---

72 Giuseppe Versaldi parle ainsi de ces attentes : « Parmi les attentes suscitées par l'annonce du concile Vatican II par Jean XXIII, le 25 janvier 1959, celle qui concerne une réforme de la discipline de l'Église latine à propos du célibat sacerdotal n'eut pas seulement une place notoire : elle devint souvent le fer de lance pour la demande d'autres innovations radicales dans l'Église. Même si rien, dans les intentions explicites et dans les déclarations officielles du magistère, ne pouvait donner lieu à de telles suppositions, qui étaient plus le fruit d'une résonance emphatique extérieure à l'Église, alimentée par les médias qui s'en faisaient les porte-parole, et qui ne prit jamais grande consistance dans la salle conciliaire, dans le sens d'une proposition d'abolition de ce même célibat » (Giuseppe VERSALDI, « Le célibat sacerdotal du point de vue canonique et psychologique », dans René LATOURELLE (dir.), *Vatican II. Bilan et perspectives vingt-cinq ans après (1962-1987),* Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, coll. « Recherches - Nouvelle série », nº 17, t. 3, 1988, p. 141-142). À ce propos, O'Malley rapporte qu'au sein de la Commission centrale préparatoire nul ne remettait en question la valeur ou l'à-propos de l'obligation du célibat pour les prêtres de rite latin (John W. O'MALLEY, *L'événement Vatican II*, Bruxelles, Éditions Lessius, coll. « La part-Dieu », nº 18, 2011, p. 372-373). Versaldi, quant à lui, souligne qu'« au sein même du Concile, de la part des Pères, une tendance véritable et significative ne prit jamais forme pour changer la législation en vigueur dans l'Église latine concernant le célibat sacerdotal : au contraire, il y eut un grand débat aussi bien dans la Commission que dans l'Aula à propos de la formulation et de la présentation de la doctrine concernant le célibat sacerdotal où, incontestablement, se trouvaient des difficultés dans la conciliation et l'intégration de différentes valeurs telles le sacerdoce, le mariage, le célibat, la diversité légitime entre les Églises, les charismes, les personnes, la liberté, l'institution et l'autorité, le bien commun, la charité et la justice, l'œcuménisme, etc. Le texte final du Décret *Presbyterorum Ordinis* approuvé représente le meilleur équilibre atteint pas les Pères dans la composition de toutes les valeurs contenues dans le célibat sacerdotal » (Giuseppe VERSALDI, « Le célibat sacerdotal… », p. 142).

73 John O'Malley rapporte que c'est seulement « une petite minorité d'évêques [qui] envisageait le bien-fondé d'une modification de l'obligation du célibat des prêtres de rite latin, du moins dans certaines régions du monde » (p. 373). Il mentionne, en particulier, le cas de certains évêques du Brésil – on pensera en particulier à Mgr Pedro Koop, évêque de Lin, auteur d'une intervention qui ne sera jamais lue au Concile, mais qui sera publiée dans *Le Monde* du 12 octobre 1965 –, ainsi que celui de Maximos IV, au nom des Églises orientales (John W. O'MALLEY, *L'événement Vatican II*…, p. 373-375 ; *cf*. Jean FRISQUE, « Le décret "Presbyterorum ordinis"… », p. 173 ; Mauro VELATI, « Les vicissitudes du schéma sur les prêtres », dans Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Histoire du concile Vatican II (1959-1965)*, Paris, Cerf / Louvain, Peeters, t. V., 2005, p. 286-293). Cela ne veut pas dire que la question du célibat ecclésiastique fut totalement évincée des débats conciliaires. Elle fut abordée, mais

moratoire imposé par Paul VI, le 11 octobre 1965, soit deux jours avant la présentation du texte consacré au ministère et à la vie des prêtres, estimant inopportune ou inappropriée une discussion publique sur cette question, eut pour conséquence le retrait de cet item de l'agenda conciliaire. En revanche, le Pape invita les Pères qui le désiraient à exprimer, par écrit, leurs opinions à ce sujet et il fit la promesse de se pencher ultérieurement sur cette délicate question[74]. Au bout du compte, le Concile opta pour le maintien et la réaffirmation du principe de la convenance et de l'obligation du célibat ecclésiastique pour les prêtres latins : « C'est donc pour des motifs fondés dans le mystère du Christ et sa mission, que le célibat, d'abord recommandé aux prêtres, a été ensuite imposé par une loi dans l'Église latine à tous ceux qui se présentent aux ordres sacrés. Cette législation, ce saint Concile l'approuve et la confirme à nouveau [*iterum comprobat et confirmat*] en ce qui concerne les candidats au presbytérat » (*PO* 16c). Suite au Concile, Paul VI, fidèle à la promesse faite

---

de biais, en relation avec la question de l'ordination d'hommes mariés au diaconat permanent (*cf. LG* 29 ; Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. I, p. 374-338 ; Augustin KERKVOORDE, « Éléments pour une théologie du diaconat »…, p. 953-955), puis en lien avec la présence d'un clergé marié au sein des Églises orientales (*cf. PO* 16 ; Jean FRISQUE, « Le décret "Presbyterorum ordinis"… », p. 172-174 ; Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 86-88).

74 *Cf. Acta synodalia*…, IV, I, p. 40 ; « Lettre du 10 octobre 1965 à l'Éminentissime cardinal E. Tisserant, lue dans la 146^e Congrégation générale du 11 octobre » (PAUL VI, « Encyclique *Sacerdotalis caelibatus* »…, n^o 2, col. 1250, note 1) ; John W. O'MALLEY, *L'événement Vatican II*…, p. 373 ; Giuseppe VERSALDI, « Le célibat sacerdotal… », p. 142. Jean-Guy Pagé résume ainsi l'état des choses : « Au sujet du texte capital de *Presbyterorum ordinis*, paragraphe 16, il faut souligner ceci. À la demande de Paul VI, il n'y eut pas de discussion publique de ce texte dans l'aula conciliaire : en cette fin du concile, le pape ne voulut pas offrir de pâture à une presse avide de sensationalisme, ni donner l'impression que le principe du célibat sacerdotal qui avait été sanctionné lors du vote sur le paragraphe 29 de *Lumen gentium* pût être remis en doute. Par ailleurs, de nombreuses remarques furent acheminées à la commission chargée de la rédaction des divers schémas de *Presbyterorum* et cette commission s'efforça de les intégrer le mieux possible dans ses textes. Elle fut attentive entre autres à ne retenir que les motifs les plus valables à l'appui de la loi du célibat sacerdotal, à ne pas dévaloriser le mariage chrétien et à ne pas contredire les affirmations de *Gaudium et Spes* (parag. 49) relatives à un sain exercice de la sexualité, enfin à ne pas porter de jugement péjoratif sur la coutume qui prévaut dans les Églises orientales, que celles-ci soient rattachées ou non à l'Église catholique romaine » (Jean-Guy PAGÉ, *Prêtre : un métier sans avenir ?*..., p. 316). Yves Congar, de son côté, témoin privilégié des événements concliaires, note, en date du 17 octobre 1965 : « On sait comment le Saint-Père, auquel il revient de fixer le programme du Concile comme de le convoquer et de le conclure, a retiré à la discussion publique la question du célibat des prêtres de rite latin. Ce n'est pas qu'il n'y ait pas de problèmes, ni que le célibat soit nécessairement lié à la prêtrise. C'est que la question est trop délicate pour être débattue sur le forum. Il n'y a pratiquement pas de huis-clos au Concile. La presse s'emparerait du moindre mot apte à faire sensation et, bientôt, un grand désordre s'installerait dans les esprits. C'est directement au Saint-Père que doivent être adressées les études, questions et suggestions concernant un problème dont il semble, par le fait même, admis qu'on ne refuse pas de l'envisager, dans le cadre de la discipline, solennellement réaffirmée, actuellement en vigueur » (Yves CONGAR, *Le concile au jour le jour. Quatrième session*, Paris, Cerf, coll. « L'Église aux cent visages », n^o 22, 1966, p. 65-66).

aux Pères, publia, en 1967, l'encyclique *Sacerdotalis caelibatus*, dans laquelle, après un inventaire des principales objections soulevées contre le célibat sacerdotal, le Pape réitère et développe les raisons justifiant la convenance du célibat ecclésiastique, tout en insistant sur les moyens favorisant une saine et féconde vie sacerdotale[75]. Nonobstant les discussions récurrentes sur le sujet[76], les interventions magistérielles subséquentes au Concile reprennent substantiellement et prolongent les vues préconisées par Vatican II[77].

4. NATURE

Que disent les textes conciliaires au sujet de la nature du célibat sanctionné ? Celle-ci peut être envisagée de deux points de vue : celle de la théologie (4.1) et celle du droit canonique (4.2).

4.1 ASPECT THÉOLOGIQUE

S'il est un mot qui en vient à caractériser la nature du célibat « à cause du Royaume » (*Mt* 19, 12), c'est celui de « don » ou de « charisme ». Ces notions se rattachent initialement à la conception du célibat présentée par saint Paul dans 1 *Co* 7, 7, où il est écrit : « Je voudrais que tous les hommes fussent comme moi ; mais chacun reçoit de Dieu son don

---

75 PAUL VI, « Encyclique *Sacerdotalis caelibatus* »…, col. 1249-1280. Pour une présentation succincte de l'Encyclique, nous verrons Gérard-Henri BAUDRY, « Sacerdotalis coelibatus », dans Gérard MATHON et Gérard-Henri BAUDRY (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 13, 1993, col. 261-263, ainsi que Jean-Guy PAGÉ, *Prêtre : un métier sans avenir ?*..., p. 318-322.

76 Vatican II n'est pas parvenu à mettre un point final au débat séculaire entourant le célibat des prêtres. Rédigé dans des délais courts, comme le souligne Frisque, « la difficulté propre au texte sur le célibat [*PO* 16] eût exigé un minimum de recul. Il ne faut donc pas s'étonner si la rédaction définitive ne livre pas immédiatement son sens » (Jean FRISQUE, « Le décret "Presbyterorum ordinis"… », p. 173, note 213). Sur l'état sommaire de la question, des *pro* et des *contra* qui se trouvent inextricablement liés à cette dernière, nous verrons les propos de Hervé LEGRAND, « II. La réalisation de l'Église en un lieu »…, p. 257-260, de Jean-Guy PAGÉ, *Prêtre : un métier sans avenir ?*..., p. 324-338, et la formulation de la problématique proposée par Jean RIGAL, *Services et responsabilités dans l'Église*…, p. 48-49.

77 Sur ces développements postconciliaires, nous renvoyons aux exposés partiels – limités par leur date de parution – de Giuseppe VERSALDI, « Le célibat sacerdotal… », p. 145-150 et de Jean-Guy PAGÉ, *Prêtre : un métier sans avenir ?*..., p. 322-324.

[*charisma*] particulier, celui-ci d'une manière, celui-là de l'autre[78] ». L'Apôtre situe ici le célibat en regard du mariage, lequel, au demeurant, constitue un don ou un charisme à l'instar du célibat[79]. En deux lieux, les textes conciliaires renvoient explicitement au passage paulinien précité. D'abord, dans *LG* 11b, au sujet des époux chrétiens qui, « en leur état de vie et leur ordre [*in suo vitae statu et ordine*] », ont « dans le peuple de Dieu leur don propre [*proprium suum in Populo Dei donum habent*] (*cf.* 1 *Co* 7, 7[80]) (Winling) ». Ensuite, dans *LG* 42c, à propos des « conseils évangéliques », où il est affirmé que parmi ces conseils, « une place éminente revient à ce don précieux de la grâce divine [*pretiosum gratiae divinae donum*], accordé par le Père à certains [*quod a Patre quibusdam datur*] (*cf. Mt* 19, 11 ; 1 *Co* 7, 7), de se vouer à Dieu seul plus facilement et d'un cœur sans partage (*cf.* 1 *Co* 7, 32-34) dans la virginité et le célibat [*in virginitate vel coelibatu*] (Winling) ». Il est à noter que ce dernier passage pointe vers le célibat religieusement motivé, mais qu'il ne parle, de manière explicite, ni du célibat des religieux ni de celui des clercs. Pour cela, il faut se reporter à d'autres passages conciliaires.

À ce propos, il convient de noter deux choses. D'une part, le terme grec « *charisma* », employé à quatorze reprises dans les textes de Vatican II[81], n'est jamais directement mis en lien avec le célibat des fidèles, sinon sous forme d'explication, à une seule reprise, dans la note 7 rattachée à *LG* 11b, et, encore là, ce lien n'est pas direct puisque le passage en cause parle du mariage. Il faut donc, d'autre part, se tourner vers la terminologie latine se rapportant à la notion de « don [*donum*] ». Cette notion, largement préconisée dans l'Église latine, a conduit les théologiens, de rapporter Albert Vanhoye, à s'accorder pour identifier « *gratia gratis data* », c'est-à-dire « grâce donnée gratuitement » et « charisme »[82].

---

78 « θέλω δὲ πάντας ἀνθρώπους εἶναι ὡς καὶ ἐμαυτόν ἀλλὰ ἕκαστος ἴδιον ἔχει χάρισμα ἐκ Θεοῦ, ὁ μὲν οὕτως, ὁ δὲ οὕτως » (1 *Co* 7, 7).

79 1 *Co* 7, 7, note d : « Pour Paul, la virginité ne se distingue pas du mariage en ce qu'elle est un don spécial de Dieu, car tous deux sont des dons de Dieu » (*BJ*).

80 *LG* 11b, note 7 : « 1 *Co* 7, 7 : "Chacun reçoit de Dieu son don particulier [*proprium donum (idion charisma) habet ex Deo*], l'un celui-ci, l'autre celui-là." *Cf.* Saint Augustin, *De Dono Persev.* 14, 37 : PL 45, 1015s. : "Ce n'est pas la seule continence [*continentia*] qui est don de Dieu [*Dei donum est*], mais aussi la chasteté [*castitas*] des époux" ».

81 Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II. Concordance*…, p. 89 (« Charisma » / « Charismaticus »).

82 Albert VANHOYE, « Le problème biblique des "charismes" après Vatican II », dans René LATOURELLE (dir.), *Vatican II. Bilan et perspectives vingt-cinq ans après (1962-1987),* Montréal/Paris,

Vatican II, bien que recourant, à l'occasion, à la terminologie grecque, emploie beaucoup plus souvent la notion de « don [*donum*] »[83] ou encore de « grâces spéciales [*gratiae speciales*] », comme dans *LG* 12b[84]. Fort de ces clarifications, nous pouvons revenir aux passages conciliaires regardant le célibat.

Dans le cas du célibat religieux, outre le passage rapporté plus haut, relatif à la virginité et au célibat qui reçoivent le double qualificatif de « conseil [*consiliis*] » et de « don [*donum*] » (*LG* 42c), nous retrouvons une idée semblable, cette fois spécifiquement à propos des religieux, dans *LG* 43a, où il est dit que « [l]es conseils évangéliques de chasteté [*castitatis*] vouée à Dieu, de pauvreté et d'obéissance […] constituent un don divin [*donum divinum*] que l'Église a reçu de son Seigneur […] ». Dans *PC* 12a, consacré à l'item de la « chasteté », la première ligne du texte aborde directement notre sujet : « La chasteté "pour le Royaume" (*Mt* 19, 12), dont les religieux font profession, doit être regardée comme un don éminent de la grâce [*eximium gratiae donum*] ». Pour le reste, dans la mesure où le célibat est considéré comme une composante essentielle de la vie religieuse, la nature charismatique de la vie religieuse recoupe et inclut la nature du célibat des religieux.

Bellarmin/Cerf, t. 1, 1988, p. 444 – « C'est ainsi, précise l'auteur, que dans la traduction italienne de la *Somme Théologique*, la section qui traite des *gratiae gratis datae* (IIa IIae qu. 171-178) est intitulée "*charismi*" et l'expression *gratia gratis data* y est traduite "*grazia carismatica*" ou "*carisma*" » (p. 444, note 5). De façon plus détaillée, situant les textes de Vatican II en regard de la théologie de l'Église latine, l'auteur écrit : « Dans la théologie de l'Église latine, l'usage généralisé du terme technique "charisme" est un fait relativement récent. La cause en est que ce mot ne se trouve qu'une fois dans la Vulgate, en 1 *Co* 12, 31 : "Aemulamini autem *charismata* meliora". Ce texte est le seul où la Vulgate se soit contentée d'une transcription ; partout ailleurs, elle offre des traductions. Le plus souvent, elle rend le grec *charisma* par *gratia* […], ce qui se fonde sur le rapport existant entre *charisma* et *charis*, mais fait disparaître la différence entre ces deux termes. En quelques textes, la Vulgate a mis *donum* […], qui assimile *charisma* à *dorea* […]. Ailleurs encore, on trouve *donatio* […], qui présente le même inconvénient, car *donatio* traduit *dorea* en *Rm* 5, 17 et *Ep* 4, 7. Ces traductions sont donc approximatives. Il n'en reste pas moins que du point de vue linguistique, elles valent mieux qu'une simple transcription, pour les raisons que j'ai expliquées. […] Actuellement, le mot "charisme" appartient au vocabulaire théologique de l'Église latine. Vatican II marque une étape à ce propos, car les textes officiels du Concile, écrits en latin, utilisent à quatorze reprises la transcription latine du mot grec *charisma*. Il ne s'agit pas alors de citations directes du N.T., car pour ses citations le Concile utilise la Vulgate, qui – je viens de le dire – préfère traduire plutôt que transcrire. *Charisma* est utilisé dans des explications données par le Concile » (Albert VANHOYE, « Le problème biblique des "charismes" après Vatican II »…, p. 443-444).

83 Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II. Concordance*…, p. 210-211, où le terme « *donum* » – et ses dérivés – est recensé 75 fois.

84 *Cf*. Albert VANHOYE, « Le problème biblique des "charismes" après Vatican II »…, p. 445 ; Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II. Concordance*…, p. 293-295, où le terme « *gratia* » - et ses dérivés – est recensé 151 fois.

Le célibat ecclésiastique, pour sa part, est, lui aussi, considéré comme un don. Trois passages illustrent cela. Le premier passage appartient au numéro 16 du Décret sur le ministère et la vie des prêtres, numéro qui reçoit pour intitulé, dans la version française, « Choisir le célibat et le considérer comme un don ». Il y est affirmé, à propos des pratiques de l'Église primitive et des Églises orientales, que « [c]elles-ci ont des prêtres qui choissent, par don de la grâce [*ex dono gratiae*], de garder le célibat [*coelibatum*] » (*PO* 16a). Le second passage, s'inscrivant dans la même ligne, se trouve dans le Décret sur la formation des prêtres. Les séminaristes y sont invités à considérer la « tradition vénérable du célibat sacerdotal [*coelibatus sacerdotalis*] », « non pas comme une simple prescription de la loi ecclésiastique, mais comme un don précieux de Dieu [*pretiosum donum Dei*], que l'on doit demander humblement, et auquel ils [les séminaristes] se hâteront de répondre librement et généreusement, stimulés et aidés par la grâce de l'Esprit Saint [*gratia Spiritus Sancti*] » (*OT* 10a). Compte tenu du caractère disciplinaire du célibat ecclésiastique, et prenant en considération le fait que celui-ci n'est pas exigé par la nature du sacerdoce (*PO* 16a), une question ne peut manquer d'être soulevée. Nous la retrouvons explicitement formulée dans l'encyclique *Sacerdotalis caelibatus* de Paul VI : « Beaucoup d'objectants, écrit-il, relèvent une difficulté dans le fait que la discipline en vigueur fait coïncider le charisme de la vocation sacerdotale avec le charisme de la chasteté parfaite comme état de vie du ministre de Dieu ; dès lors, ils se demandent s'il est juste d'écarter du sacerdoce ceux qui auraient la vocation sacerdotale sans avoir en même temps celle du célibat[85] ». Cette question fait écho et renvoie à un troisième passage des textes conciliaires où la position du Concile est nettement affichée et où, en même temps, nous trouvons liées les notions de célibat, de grâce et de don :

> C'est donc pour des motifs fondés dans le mystère du Christ et sa mission, que le célibat [*coelibatus*], d'abord recommandé aux prêtres, a été ensuite imposé par une loi dans l'Église latine à tous ceux qui se présentent aux ordres sacrés. Cette législation, ce saint Concile l'approuve et la confirme à nouveau en ce qui concerne les candidats au presbytérat. Confiant en l'Esprit, il est convaincu que le Père accorde [*dari*] généreusement le don du célibat [*donum coalibatus*], si adapté au sacerdoce du Nouveau Testament, pourvu qu'il soit humblement et instamment demandé [*expetant*] par ceux que le sacrement de l'Ordre fait

---

[85] PAUL VI, « Encyclique *Sacerdotalis caelibatus* »…, nº 7, col. 1252.

> participer au sacerdoce du Christ, bien plus, par l'Église tout entière. Le saint Concile s'adresse encore aux prêtres qui ont fait confiance à la grâce de Dieu [*gratia Dei*], et qui ont librement et volontairement accueilli [*acceperunt*] le célibat [*sacrum coalibatum*], selon l'exemple du Christ : qu'ils s'y attachent généreusement et cordialement, qu'ils persévèrent fidèlement dans leur état, qu'ils reconnaissent la grandeur du don [*donum*] que le Père leur a fait et que le Seigneur exalte si ouvertement [note 42 : *Cf. Mt* 19, 11], qu'ils contemplent les grands mystères signifiés et réalisés par leur célibat. […] Le saint Concile invite donc, non seulement les prêtres, mais tous les fidèles, à avoir à cœur ce don précieux du célibat sacerdotal [*pretiosum donum coelibatus sacerdotalis*] et à demander [*petanque*] à Dieu de l'accorder [*largiatur*] toujours avec abondance à son Église. (*PO* 16c).

Dans le sillage de Vatican II, Paul VI explicitera la position conciliaire en soulignant, d'une part, que « le charisme [*donum*] de la vocation sacerdotale, ordonné au culte divin et au service religieux et pastoral du peuple de Dieu, reste distinct du charisme [*dono*] qui fait choisir le célibat comme état de vie consacré [*vitae condicionem Deo sacratam*] (*cf.* n. 5, 7) »[86]. D'autre part, le Pape insiste sur le rôle de la hiérarchie ecclésiastique à l'égard du discernement des vocations au ministère ordonné : « la vocation sacerdotale, poursuit-il, encore qu'elle soit divine en son inspiration, ne devient pas définitive et efficace sans l'approbation et l'acceptation de ceux qui dans l'Église ont le pouvoir et la responsabilité du ministère pour la communauté ecclésiale. Il appartient ainsi à l'autorité de l'Église d'établir, selon les temps et les lieux, les qualités à requérir concrètement des candidats pour qu'ils soient jugés aptes au service religieux et pastoral de cette même Église[87] ». Enfin, de conclure Paul VI, résumant ainsi sa pensée : « Le sacerdoce est un ministère institué par le Christ au service de son Corps mystique qui est l'Église : c'est donc à l'autorité de celle-ci qu'il appartient d'appeler au sacerdoce ceux qu'elle juge aptes, c'est-à-dire ceux à qui Dieu a accordé, en plus des autres signes de la vocation ecclésiastique, le charisme [*donum*] du célibat sacré (*cf.* n. 15)[88] ».

---

86 PAUL VI, « Encyclique *Sacerdotalis caelibatus* »…, n° 15, col. 1253.

87 PAUL VI, « Encyclique *Sacerdotalis caelibatus* »…, n° 15, col. 1254.

88 PAUL VI, « Encyclique *Sacerdotalis caelibatus* »…, n° 62a, col. 1268.

4.2 ASPECT CANONIQUE

Le célibat « à cause du Royaume » (*Mt* 19, 12), d'abord considéré comme un don ou un charisme (*cf. OT* 10a), est ensuite corroboré, dira Paul VI, par la loi canonique[89]. C'est le second aspect caractérisant la nature du célibat en cause. Plus encore, pour qu'il soit possible de parler d'un état de vie ecclésial, la reconnaissance canonique est une condition indispensable. Elle permet d'opérer la distinction entre le célibat *de facto*, même lorsque celui-ci est religieusement motivé, et le célibat sanctionné par l'Église dont il est ici question. Puisant aux textes de Vatican II, puis référant à ceux de la liturgie ainsi qu'aux canons du droit, nous pouvons rattacher au célibat sanctionné, de type religieux (*stricto sensu* et *lato sensu*) et ecclésiastique, les quatre marques canoniques imparties aux états des fidèles dans l'Église : la liberté (4.2.1), la connaissance (4.2.2), la reconnaissance (4.2.3) et, finalement, la stabilité de l'état et la permanence de l'engagement (4.2.4).

4.2.1 Liberté

En ce qui concerne la liberté des sujets adoptant le célibat comme mode de vie permanent, nous nous rappellerons, d'abord, les paroles du Concile affirmant que toute personne humaine a le « droit de choisir librement son état de vie *[ius ad statum vitae libere eligendum*] » (*GS* 26, 2 ; *cf. GS* 29, 2). Cette liberté de choix vaut *a fortiori* pour les fidèles dans l'Église (*cf. CIC* can. 219) et a une incidence, en particulier, sur le plan de leur éducation : « Que les enfants soient éduqués de telle manière qu'une fois adultes […] ils puissent suivre leur vocation […] et choisir leur état de vie [*vitae statum eligere queant*] » (*GS* 52,1; *cf. OT* 3a; *AA* 11b). Ce principe de la liberté de choix ou de consentement s'étend, à l'évidence, au célibat religieusement motivé et sanctionné par l'Église.

Dans le cas du célibat religieux, cette liberté est inhérente à celle-là même qui préside au choix de l'état religieux. Nous en avons déjà traité dans le chapitre consacré aux religieux.

---

89 PAUL VI, « Encyclique *Sacerdotalis caelibatus* »…, nº 62b, col. 1268 : « En vertu de ce charisme [*dono*], corroboré par la loi canonique [*canonica lege confirmato*], l'homme est appelé à donner sa réponse par une décision libre et dans un don total de lui-même, en subordonnant son propre moi au bon plaisir de Dieu qui appelle ».

Dans la mesure où le célibat fait l'objet d'un vœu, communément nommé « chasteté », et que celui-ci fait intégralement partie de la profession des « conseils évangéliques » caractérisant l'engagement des religieux, tout ce qui est dit à propos de liberté de choisir la vocation religieuse ou sacrée (*GS* 52, 1 ; *PC* 24a.b) vaut également, et même d'une manière toute particulière, pour l'engagement éclairé au célibat : « Comme l'observance de la continence parfaite atteint l'homme dans les tendances les plus profondes de sa nature, les candidats à la profession de la chasteté ne doivent se présenter [*accedant*] à la profession ou y être admis qu'après une probation vraiment suffisante et avec la maturité psychologique et affective nécessaires (Winling) » (*PC* 12c ; *cf*. *LG* 46b). Si nous regardons du côté du *Rituel de la profession religieuse*, la dynamique de la donation votive, engageant la « liberté spirituelle[90] » du profès et un acte volontaire de sa part, inclut nommément la profession de la « chasteté », qui elle-même fait corps avec la pauvreté et l'obéissance (*cf*. n^os^ 8, 27, 57, 64). Le *Code de droit canonique*, pour sa part, traitant de l'état religieux dans son ensemble, parle d'une forme de vie librement assumée (*libere assumunt*), constituée par la profession des conseils évangéliques de chasteté (*consilia evangelica castitatis*), de pauvreté et d'obéissance (*CIC* can. 573, § 2), dans laquelle les profès s'engagent librement et sans coercition (*CIC* can. 643, § 1, 4^o^ ; 655, § 4^o^, 657, § 1 ; 1191, § 3 ; 1200, § 2). L'absence de coercition, qui regarde la vie religieuse comme telle, concerne implicitement, et regarde même au premier chef, le choix libre du célibat, ce qui rejoint substantiellement les prémisses énoncées dans les passages conciliaires rapportées au paragraphe précédent.

L'exigence de liberté rattachée au célibat ecclésiastique, pour sa part, s'inscrit, en règle générale, dans la même ligne que le célibat des religieux. Les sujets à l'ordination sacrée, au titre premier de fidèles, doivent être respectés dans leur liberté de choix (*cf*. *GS* 52,1). Dans la formation des futurs clercs, le Concile souligne que « [l]es études que les élèves ont à poursuivre seront organisées de telle sorte qu'ils puissent continuer ailleurs sans inconvénient, s'ils embrassent un autre état de vie [*si alium vitae statum amplectantur*] » (*OT* 3a). Tandis qu'au sujet du célibat ecclésiastique comme tel, le Concile, dans *PO* 16c,

---

90 *Rituel de la profession religieuse*, adaptation française de l'*Ordo Professionis religiosae* publié à Rome le 2 février 1970 et introduction des modifications dues au *Code de droit canonique* de 1983, Paris, Desclée-Mame, 1992, p. 9 – « Préliminaires […] V. Notes pastorales pour l'adaptation ».

« s'adresse […] aux prêtres […] qui ont librement et volontairement accueilli le célibat [*qui sacrum coelibatum* (…) *libera voluntate* […] *accepterunt* (…)] » (*cf. OT* 10a). De manière encore plus précise, les fidèles présentés à l'ordination sacramentelle, les ordinands, sont tenus de signifier leur intention de respecter la discipline du célibat ecclésiastique. Cet engagement, qui est de l'ordre d'une promesse ou, plus exactement, d'une déclaration publique ou d'un *propositum*, prend place au moment de la liturgie de l'ordination diaconale[91]. Nous parlons, dans ce cas, de l'ordination au diaconat permanent d'hommes célibataires (*cf. LG* 29b ; *AG* 16f) ou encore de l'ordination diaconale, dite transitoire[92], d'hommes célibataires qui seront ultérieurement ordonnés au presbytérat (*cf. OT* 12). Dans le cas des religieux, hormis le cas d'un clerc célibataire qui entre en vie religieuse après son ordination, l'engagement au célibat, par le moyen de la profession publique des « conseils évangéliques », précède d'ordinaire l'engagement au célibat ecclésiastique. L'observance de la discipline ecclésiastique s'ajoute, mais à un titre différent, à l'engagement pris antérieurement[93]. Dans tous ces cas de figure, la liturgie d'ordination met en relief

---

91 Au canon 1037 du *CIC*/1983, nous lisons : « Celui qui doit être promu au diaconat permanent en n'étant pas marié, et de même celui qui doit être promu au presbytérat ne seront pas admis à l'ordre du diaconat s'ils n'ont pas, selon le rite prescrit, publiquement devant Dieu et devant l'Église, assumé l'obligation du célibat [*obligationem caelibatus assumpserint*], ou s'ils n'ont pas émis les vœux perpétuels dans un institut religieux ». Au sujet du rite d'acceptation publique de l'obligation du célibat (*De sacro coelibatu amplectendo*), et du caractère déclaratoire de cette partie de la cérémonie d'ordination, nous verrons les propos de José María González DEL VALLE, commentaire du canon 1037, dans *Code de droit canonique. Bilingue et annoté…*, p. 898-899. La notion de « *propositum* » est tirée de l'édition typique du *Pontifical romain. L'ordination de l'évêque, des prêtres, des diacres* [1990], Paris, Desclée / Mame, 1996, n° 197, p. 140 (éd. française) : *Pontificale Romanum. De ordinatione episcopi, presbyterorum et diaconorum. Editio typica altera*, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis / Libreria Editrice Vaticana, 1990, n° 197, p. 109. Par ailleurs, dans le même document, il est aussi question de l'assomption du célibat : « *assumptionem caelibatus* » (*Pontificale Romanum*…, n° 177, p. 101), en plus de la notion de « *caelibatum amplectendum* » (*Pontificale Romanum*…, n° 200, p. 109), traduite en français par le terme « engager » (*Pontifical romain*…, n° 200, p. 146).

92 Cf. CIC 1035, § 1 ; Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au IIe concile du Vatican*…, t. I, p. 387.

93 Situant les motifs actuels du célibat ecclésiastique en regard de certains motifs du passé, basés sur des « anthropologies aujourd'hui archaïques » ou situés « dans des contextes politiques et économiques bien différents des nôtres », Hervé Legrand souligne que « [l]es significations qu'en donnent les papes contemporains insistent sur la disponibilité que le célibat procure et sur sa dimension mystique, car il doit être librement choisi. Selon le rituel rénové depuis Vatican II, poursuit l'auteur : les prêtres séculiers donnent explicitement leur parole qu'ils ne se marieront pas, auparavant la promesse était implicite ; les religieux ordonnés, pour leur part, ont fait préalablement vœu de chasteté » (Hervé LEGRAND, « II. La réalisation de l'Église en un lieu »…, p. 256-257). Dans le Décret *Ritus ordinationum* (1989), au numéro 5, « on trouve une dérogation partielle au c. 1037, "de speciali mandato Summi Pontificis", selon laquelle même les religieux qui ont émis des vœux perpétuels doivent assumer spécifiquement l'obligation du célibat avant l'ordination au diaconat » (José María González DEL VALLE, commentaire du canon 1037, dans *Code de droit canonique. Bilingue et annoté*…, p. 899). Le texte de ce Décret se lit

l'engagement libre des ordinands. Dans la partie préliminaire au rituel de l'ordination des diacres, nous lisons : « Ceux des candidats au diaconat qui, devant l'Église, s'engagent librement dans le célibat [*liberam assumptionem caelibatus*] sont consacrés au Christ d'une manière nouvelle[94] ». Puis, en contexte liturgique, l'engagement au célibat est explicitement prévu, soit après l'appel des candidats, dans une partie intitulée « Engagement au célibat » (n^os^ 197 et 225), soit dans la partie du rituel intitulée « Engagement des ordinands » (n^os^ 200, 228, 268 et 309). Dans tous ces cas, le texte liturgique est identique et fait appel au libre engagement des ordinands : « […] vous êtes prêts à vous engager au célibat [*ad caelibatum amplectendum*]. Voulez-vous, pour signifier le don de vous-mêmes au Christ Seigneur, garder toujours cet engagement [*propositum*] à cause du Royaume des cieux, en vous mettant au service de Dieu et de votre prochain ? *Les ordinands non mariés* : Oui, je le veux. *Cet engagement peut être complété par un geste adapté. Si on choisit d'avancer d'un pas, l'évêque dit alors* : Pour manifester votre résolution, au nom du Seigneur, avancez[95] ». Par ailleurs, tout ce qui a déjà été dit dans le

---

comme suit : « Le rite de l'engagement au célibat, préparé par la Congrégation pour le Culte divin conformément à la lettre apostolique de Paul VI *Ad Pascendum* (1972), est maintenant inséré dans l'ordination des diacres. Par mandat spécial du Souverain Pontife Jean-Paul II, la discipline a été modifiée de telle manière que même les ordinands ayant émis des vœux perpétuels dans un institut religieux seront désormais tenus, au cours de l'ordination diaconale, en dérogation au canon 1037 du *Code de droit canonique*, à s'engager au célibat sacré comme propos particulier lié par le droit à l'ordination » (*Pontifical romain*…, p. 7). Dans les préliminaires à l'ordination diaconale nous lisons que « [m]ême ceux qui ont émis le vœu perpétuel de chasteté dans un institut religieux sont tenus à manifester publiquement cet engagement » (*Pontifical romain*…, n^o^ 177, p. 135). Les rubriques assorties aux textes liturgiques réitèrent la même règle : « L'évêque s'adresse aux ordinands non mariés, y compris les religieux profès, en ces termes […] » (*Pontifical romain*…, n^o^ 197, p. 140 ; *cf.* n^os^ 225, 268 et 309) ; « On omet la question suivante, si l'engagement au célibat a été fait au début de la célébration ou si tous les ordinands sont mariés. Si ce n'est pas le cas, cette question doit être posée à tous les ordinands non mariés, même aux religieux profès » (*Pontifical romain*…, n^o^ 200, p. 146 ; *cf.* n^os^ 228, 268 et 309).

94 *Pontifical romain*…, n^o^ 177, p. 135 (« Préliminaires »). Les termes latins sont tirés de l'*editio typica* du *Pontificale Romanum*, référé plus haut.

95 *Pontifical romain*…, n^o^ 197, p. 140-141. Les parties relatives à l'engagement au célibat des ordinands célibataires sont suivies de l'engagement propre aux diacres mariés. Dans ces cas, l'évêque s'adresse aux épouses des diacres dans ces termes : « L'Église me demande d'ordonner diacres vos maris. Acceptez-vous tout ce que le diaconat qu'ils vont recevoir apportera de nouveauté dans votre couple et votre famille ? », question à laquelle les épouses répondent toutes ensemble : « Oui, je l'accepte » (*Pontifical romain*…, n^o^ 197, p. 141 ; *cf.* can. 1031, § 2). Implicitement, l'ordination au diaconat d'hommes mûrs mariés (*LG* 29b) comporte une forme de célibat anticipé en cas de veuvage. Commentant le canon 236 du *CIC*, Tomás Rincón précise que si le candidat marié « devient veuf, il ne peut se remarier, ayant encouru l'empêchement d'ordre sacré depuis son ordination. C'est ce qu'ont établi le m.p. *Sacrum diaconatus ordinem* 16 et le m.p. *Ad pascendum* V ; et c'est ce qu'établit définitivement le c. 1087 » (Tomás RINCÓN, commentaire du canon 236, dans *Code de droit canonique. Bilingue et annoté*…, p. 221). Par ailleurs, précise Juan Fornés, il existe, depuis la promulgation du *Code*

chapitre de notre étude réservée aux clercs au sujet de la liberté d'engagement au moment de l'ordination sacramentelle (*cf. PO* 11b; *OT* 2c) s'applique aussi, globalement du moins, à l'engagement au célibat ecclésiastique. En ce sens, les prescriptions du canon 1026 du *Code de droit canonique*, sur ce qui est requis des ordinands, nommément la liberté voulue et l'absence de contraintes avant l'ordination, valent *a fortiori* pour l'engagement au célibat. L'absence de liberté ou l'existence d'une coercition, peut, le cas échéant, être invoqué dans le cas d'une déclaration de nullité de l'ordination sacrée (can. 290, 1º ; 1708-1712).

4.2.2 Connaissance

Le second trait se rattachant aux états du célibat religieux et ecclésiastique regarde leur caractère public – au sens commun et non canonique du terme –, c'est-à-dire connu de l'ensemble ou d'une partie de la communauté ecclésiale. Du point de vue conciliaire, le fait même qu'il soit explicitement question de ces deux formes de vie dans les textes de Vatican II est déjà l'indicateur que nous sommes en présence d'états de vie comportant une notoriété publique ou ecclésiale.

Dans le cas du célibat des religieux, cette notoriété est signifiée et comprise dans la profession publique des « conseils évangéliques », comportant nommément l'engagement à vivre la chasteté dans le célibat (*cf. LG* 43a, 44c, 46b; *PC* 1a.c, 5c, 12; *CÉC* nº 915). De plus, le cadre liturgique dans lequel cette profession prend habituellement place (*cf. SC* 80) accorde à l'engagement au célibat un caractère visible, social et ecclésial[96] : il s'agit d'un

---

de 1983, une dispense, réservée au Pontife romain, autorisant le remariage des diacres permanents devenus veufs, autorisation qui est assortie d'un certain nombre de conditions (Juan FORNÉS, commentaire du canon 1087, dans *Code de droit canonique. Bilingue et annoté*…, p. 946 ; *Cf.* CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, « La dispense des obligations liées à l'ordination sacerdotale et diaconale. Lettre circulaire de la Congrégation pour le Culte divin et la Discipline des sacrements aux Ordinaires diocésains et aux Supérieurs généraux des Instituts de vie consacrée et des Sociétés de vie apostolique [6 juin 1997] », *La Documentation catholique*, t. XCIV, nº 2167 / nº 17, 5 octobre 1997, p. 825, nº 8 ; CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, « Directoire pour le ministère et la vie des diacres permanents [22 février 1998] », *La Documentation catholique*, t. XCV, nº 2181 / nº 9, 3 mai 1998, p. 438-439, nº 62 et p. 447, note 193).

96 *Cf. Rituel de la profession religieuse*…, p. 9 (« Préliminaires […] V. Notes pastorales pour l'adaptation ») ; nº 27, p. 20 ; nº 29, p. 21 ; nº 57, p. 29, nº 64, p. 33, nº 67, p. 36 ; Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde. Le projet des religieux*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei »,

acte posé non seulement devant Dieu, *coram Deo* (*cf. LG* 39), mais également devant l'Église, *coram Ecclesia* (*cf. LG* 39, 42c, 44a et 45)[97], notion dont nous préciserons la portée dans un moment. Nous rejoignons, par ce biais, ce que nous avons déjà dit, dans le chapitre consacré aux religieux, à propos du caractère public ou connu de la profession religieuse et conséquemment de l'état de vie ecclésial auquel elle conduit.

En ce qui regarde le caractère notoire du célibat ecclésiastique, celui-ci trouve une expression privilégiée au cours de la liturgie d'ordination, particulièrement dans les moments où le *Pontifical romain* prévoit l'engagement au célibat. Nous en avons traité plus haut. En complément à ce que nous avons déjà dit, et en tenant compte également de ce que nous avons antérieurement présenté à propos du caractère public de l'état clérical, nous tenons à rapporter les éléments qui ont plus spécifiquement trait au caractère public de l'engagement des ordinands au célibat. Sur ce plan, nous lisons dans la partie préliminaire du *Pontifical* qu'il revient aux Conférences des évêques de « [d]écider que l'engagement au célibat (ordination des diacres, nn. 197, 225, 264, 305), outre la réponse à la question prévue à ce sujet, sera manifesté sous quelque forme extérieure[98] ». Plus loin, dans les notes préliminaires à l'ordination diaconale, il est affirmé que les candidats au diaconat, diocésains de même que religieux, « qui, devant l'Église [*coram Ecclesia*], s'engagent librement dans le célibat […] sont tenus à manifester publiquement [*publice manifestandum tenentur*] » cet engagement[99]. Cette prescription est conséquemment actuée dans la liturgie d'ordination aux lieux que nous avons déjà indiqués. Dans cette même ligne, sur le plan du droit, il est écrit, au canon 1037 du *Code*, que les candidats au diaconat permanent n'étant pas mariés, et ceux qui recevront ultérieurement l'ordination presbytérale, « ne seront pas admis s'ils n'ont pas, selon le rite prescrit, publiquement devant Dieu et devant l'Église [*publice coram Deo et Ecclesia*], assumé l'obligation du célibat […] ». La précision au

---

nº 75, 1975, p. 378 ; Elio GAMBARI, « Principes évangéliques et théologiques de la vie religieuse », dans COLLECTIF [Un groupe de spécialistes], *La vie religieuse dans l'après-Concile*, Paris, Apostolat des éditions, coll. « Point », nº 1, deuxième édition, 1968, p. 24 ; Yves-Marie CONGAR, « Baptême, sacerdoce et vie religieuse », dans Denise BERTRAND *et al*., *La vocation religieuse et sacerdotale*, Paris, Cerf, coll. « Problèmes de vie religieuse », nº 28, 1969, p. 28.

97 *Cf. Rituel de la profession religieuse*…, nº 5, p. 6 ; *CIC* can. 654, 656, 5º et 1192, §1.

98 *Pontifical romain*…, nº 11d, p. 17 (« Préliminaires généraux »).

99 *Pontifical romain*…, nº 177, p. 135 (« Préliminaires ») ; *Pontificale Romanum*…, nº 177, p. 101.

sujet de la déclaration publique *coram Ecclesia* montre le caractère public ou connu, non seulement de l'engagement au célibat, mais surtout de l'état de vie caractérisant les clercs qui se soumettent à la discipline de l'Église latine.

4.2.3 Reconnaissance

Le caractère connu ou public – au sens premier et précédent du terme – du célibat religieusement motivé ne suffit pas à en faire, à proprement parler, un état au sens ecclésial et canonique du terme. Il faut encore, dans les deux cas étudiés, que ceux-ci fassent l'objet d'une reconnaissance formelle de la part des autorités de l'Église. C'est à cela que renvoie l'expression « état du célibat sanctionné par l'Église » employée dans la présente section de notre étude. Cette sanction ecclésiale prend des voies différentes selon qu'il s'agit des religieux ou des clercs.

Pour ce qui est des religieux, leur condition de célibataires acquiert le statut d'état du moment où sont professés publiquement les « conseils évangéliques », dont celui de la chasteté dans le célibat. La sanction ecclésiale ou plus précisément ecclésiastique, dont il est expressément question dans *LG* 45c, s'applique à la profession religieuse dans son ensemble, y compris le célibat[100]. Nous en avons traité dans le chapitre réservé à l'étude de l'état religieux. Dans celui-ci, nous avons, en outre, précisé le sens canonique que l'on doit accorder au terme « public », à savoir un vœu « reçu au nom de l'Église [*nomine Ecclesiae*] par le Supérieur légitime » (can. 1192, § 1). En cas contraire, de préciser ce même numéro, nous parlons d'un vœu ou d'un engagement similaire de nature privée (*cf. LG* 39). Dans ce dernier cas, s'emploie l'expression *coram Deo*, devant Dieu. L'engagement des religieux, quant à lui, se fait aussi *coram Ecclesia*, devant l'Église (*cf. LG* 44a). Le *Rituel de la profession religieuse* parle ainsi de profession « devant Dieu et l'Église[101] ». Il est clair que

---

[100] « Non seulement l'Église, par la sanction [*sanctione*] qu'elle lui donne, élève la profession religieuse à la dignité d'un état canonique [*status canonici*], mais, par son action liturgique, elle la présente aussi comme un état consacré à Dieu [*statum Deo consecratum*]. En effet, c'est l'Église qui, en vertu de l'autorité qui lui a été conférée par Dieu, reçoit les vœux des profès, demande à Dieu, par sa prière publique, secours et grâce pour eux, les recommande à Dieu et leur accorde une bénédiction spirituelle, en associant leur oblation au sacrifice eucharistique (Winling) » (*LG* 45c).

[101] *Rituel de la profession religieuse*…, n° 5, p. 6. À la même page, au numéro 6 e), il est encore dit que « [l]a profession des vœux […] se fait devant l'Église, le supérieur légitime, les témoins et le peuple ».

dans les textes du Concile, dans le *Rituel de la profession religieuse*, de même que dans le *Code de droit canonique*[102], tout ce qui est dit au sujet de la profession publique des « conseils évangéliques » regarde à la fois l'état religieux et celui du célibat qui s'y trouve intrinsèquement lié.

En ce qui regarde le célibat des clercs, la reconnaissance ecclésiale liée à l'ordination, et dont nous avons fait cas dans la section réservée à ce sujet, embrasse également la reconnaissance du célibat ecclésiastique. Le *Pontifical romain*, dans les parties citées ou référées plus haut, montrent que nous sommes en présence d'une condition de fait, un célibat *de facto* religieusement motivé, faisant l'objet d'une sanction ecclésiale. Le terme « état », pour qualifier le célibat des clercs, est explicitement employé dans la version française du *Pontifical*, alors que la version latine emploie plutôt le mot « *constituti* » : « Vous qui exercez votre ministère dans l'état du célibat [*in caelibatu constituti*], sachez qu'il est à la fois signe et aiguillon de la charité pastorale et source de fécondité dans le monde. […] Que vous soyez ou non dans l'état du célibat consacré [*in sacro caelibatu constituti*], […] montrez-vous purs et sans reproche devant Dieu et les hommes […][103] ». De son côté, le *Code de droit canonique*, parmi les canons touchant au célibat ecclésiastique, comporte un canon de singulière importance, en ce que l'on y voit juridiquement énoncée la discipline relative au célibat des clercs dans l'Église latine : « Les clercs, est-il indiqué au canon 277, § 1, sont tenus par l'obligation de garder la continence parfaite et perpétuelle à cause du Royaume des Cieux, et sont donc astreints au célibat […][104] ». La notion d'« état », pour sa part, est employée par le *Code* pour parler de l'état

---

[102] Le *Code* revient à plus d'une reprise sur le célibat des religieux ou, plus largement, sur celui des fidèles engagés dans la vie consacrée. Parmi les canons concernés, nous pouvons rapporter le canon 573, où l'objet de la profession se décline suivant la triade connue : « conseils évangéliques de chasteté [*castitatis*], de pauvreté et d'obéissance » (§ 2). Plus loin, au canon 599, le *Code* précise que « [l]e conseil évangélique de chasteté, assumé à cause du Royaume des cieux, […] comporte l'obligation de la continence parfaite dans le célibat [*continentiae perfectae in caelibatu*] ». Ainsi, la forme de vie (*vivendi formam*) adoptée par les profès (can. 573, § 2), comprenant le célibat, est entièrement reçue dans l'Église au titre d'état (*status*) canonique (can. 574, § 1 et 2).

[103] *Pontifical romain*…, nº 199, p. 143 (*cf.* nº 227, p. 168 et nº 267, p. 195) ; *Pontificale Romanum*..., nº 199, p. 106-107. Le passage cité constitue un modèle d'homélie dont l'évêque peut s'inspirer. La notion d'« état », quant à elle, n'étant pas présente dans l'édition typique, est rapportée à titre indicateur.

[104] Dans l'édition typique : « Clerici obligatione tenentur servandi perfectam perpetuamque propter Regnum coelorum continentiam, ideoque ad coelibatum adstringuntur […] » (can. 277, § 1).

clérical[105], mais en ce qui a trait au célibat ecclésiastique, la notion n'est explicitement usitée qu'à une seule reprise, à propos de la formation de clercs, dont il est dit qu'« [i]ls seront préparés par l'éducation appropriée à garder l'état de célibat [*statum caelibatus*] […] » (can. 247, § 1). Dans le reste du *Code* il est plutôt question du célibat des clercs sans qualificatif additionnel[106]. L'attribution du qualificatif d'« état » trouve, par ailleurs, un appui formel dans les passages conciliaires étudiés plus haut (*PO* 16c, *OT* 10a [/1] et [/2]). En tout état de cause, au vu des documents considérés[107], nous sommes autorisé à voir dans le célibat des clercs un état de vie ecclésialement reconnu et canoniquement constitué.

4.2.4 Stabilité et permanence

Nous en arrivons au dernier trait caractérisant l'état du célibat sanctionné par l'Église. L'état en cause, à l'instar des autres états dans l'Église et suivant une compréhension usuelle du terme « état »[108], est marqué du sceau de la stabilité et de la permanence dans

---

105 Nous verrons, à titre d'exemple, la section du *Code* traitant de la « perte de l'état clérical [*status clericalis*] », comprenant les canons 290 à 293.

106 *Cf.* can. 277, § 1 ; 291 ; 1037.

107 Dans certains documents magistériels, comme dans l'encyclique *Sacerdotalis caelibatus* de Paul VI, que nous avons déjà considérée, la notion d'« état » – à laquelle s'arrime, à l'occasion, celle de « condition » – est explicitement rattachée à celle du célibat ecclésiastique ou sacerdotal. De tels cas se rencontrent aux numéros suivants : n° 7 (« chasteté parfaite comme état [de vie] du ministre de Dieu [*perfectae castitatis statu* (…) *Dei administri*] ») ; n° 9 (« état [*vitae statum*] ») ; n° 14 (« état de vie [*status et condicio sacerdotis*] » ; n° 15 (« état de vie consacrée [*itae condicionem Deo sacratam*] ; n° 21 (« état de virginité [*virginitatis condicione*] » – à savoir du Christ) ; n° 23 (« état de vie [*vitae genus*] – à savoir du Christ et du prêtre) ; n° 31 (« chasteté selon leur état [*castitatis secundum propriam cuiusque condicionem*] » – à savoir les fidèles incluant les prêtres) ; n° 57 (« grâce de son état [*suae condicioni divinitus pollicitam gratiam*] » ; n° 75 (« état de vie [*vitae conditio*] »).

108 Pour Thomas d'Aquin, que nous avons déjà cité plus haut (*Somme théologique*, I-II, q. 183, art. 1), de même que pour les spécialistes qui se sont consacrés à l'étude de la notion d'« état » (*status*), l'idée de stabilité est inhérente à cette dernière. Fernand Jetté, par exemple, écrit que « [l]e mot *état*, très fréquent dans le langage chrétien, surtout dans celui des auteurs spirituels du 17e siècle, vient du latin *status* et signifie, de façon générale, une manière d'être, une situation permanente et durable. On dit *état* par opposition à mouvement, à devenir […] » (Fernand JETTÉ, « État », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne*,* t. IV, deuxième partie, 1961, col. 1372). André Bride note que par l'expression « état des personnes » (*status personarum*), le droit canonique « désigne une condition juridique relativement stable, créée ou reconnue par l'autorité suprême de l'Église, et comportant certaines capacités ou obligations » (André BRIDE, « État des personnes (droit canon) », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané*,* t. 4, 1956, col. 534-535). Tandis que C. Antoine affirme que « [d]ans un sens large, on entend par état toute condition de vie constante, stable. […] Une certaine stabilité, poursuit-il, est nécessaire pour que la condition de vie devienne un état : stabilité *absolue*, lorsque l'état de vie est immuable, comme dans le sacerdoce, le mariage ou la religion ; stabilité *relative*,

l'engagement. La stabilité dont il est ici question renvoie au fait qu'une certaine forme de vie, désignée par le terme générique de « célibat », a été objectivement instituée et érigée au rang d'état au sein de l'institution ecclésiale. Cette objectivité institutionnelle permet de transcender les sujets individuels et de faire perdurer un état au-delà des fluctuations du temps. Autrement dit, les célibataires passent, mais l'état du célibat, lui, demeure. La permanence de l'engagement, pour sa part, renvoie à l'acte par lequel un sujet entre dans un état dénommé et contracte, comme le soulignent André Bride et C. Antoine cités plus bas, des obligations, des devoirs et des droits conséquents. L'engagement comporte une dimension subjective plus marquée. Cette distinction faite, voyons ce qu'il en est pour les deux types de célibat étudiés.

La stabilité de l'état religieux, ainsi que la perpétuité caractérisant, par principe et par idéal, l'engagement des religieux, sont des sujets qui ont déjà été traités dans la section réservée à ces derniers. Sur cette base, nous pouvons affirmer que tout ce qui est dit et prescrit au sujet de la profession publique des « conseils évangéliques » vaut inclusivement pour l'émission du vœu de chasteté dans le célibat. Les textes du Concile, situant l'engagement des religieux dans le cadre plus large de la stabilité de leur état (*cf*. *LG* 43a et 44), insistent sur le caractère permanent ou perpétuel de la profession religieuse (*cf*. *LG* 43a, 44a, 46c, 47 ; *PC* 5c, 12b). Seulement à une reprise, dans *PC* 12b, il est isolément question de la chasteté, conseil que les religieux, « soucieux de la fidélité à leur profession [*professionem suam fideliter*] », sont tenus d'observer, croyant aux paroles du Seigneur, et confiants dans le secours de Dieu, ne présumant pas de leurs forces et pratiquant « la mortification et la maîtrise des sens [*mortificationem sensuumque custodiam*] ». Le *Rituel de la profession religieuse*, pour sa part, reprend substantiellement l'enseignement du Concile et y renvoie à

---

lorsqu'il est possible, quoique difficile, de changer le genre de vie, comme dans l'état de célibataire, l'état séculier, l'état d'esclave. Dans un sens plus strict, on comprend sous le nom d'état une condition de vie stable qui provient d'une obligation ou d'une exemption d'obligation. D'après cette considération, on distingue l'état d'homme libre et l'état d'esclave, l'état de mariage et de célibat, l'état laïc, clérical, régulier, séculier, etc. Ce qui caractérise l'état de vie pris au sens strict, c'est que la cause de cet état doit être non seulement une cause permanente, mais encore une obligation ou exemption d'obligation. Par exemple, l'état conjugal consiste essentiellement dans les obligations permanentes provenant du mariage, obligations dont le célibataire est exempté. L'état clérical et l'état régulier sont constitués par un ensemble d'obligations, auxquelles le laïc et le séculier ne sont pas soumis » (C. ANTOINE., « États de vie », dans A. VACANT, E. MAGENOT et É. AMANN (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique,* Paris, Letouzey et Ané*,* t. V, 1939, col. 905).

plus d'une reprise. La chasteté y figure aux côtés des deux autres « conseils » et, mis à part certaines parties prévues pour la profession des religieuses, où leur engagement est inscrit dans l'axe théologique de l'analogie sponsale, la chasteté vécue dans le célibat ne fait l'objet d'aucune attention particulière, la triade chasteté, obéissance et pauvreté constituant un tout indissociable[109]. Enfin, du point de vue du droit canonique, le principe de la stabilité de l'état religieux (*cf*. can. 573, § 1; 207, § 2; 576) et celui de la perpétuité de l'engagement contracté au terme de la période probatoire prévue (*cf*. can. 607 et 654-657), est clairement affichée. Encore qu'il soit possible, pour des motifs sérieux ou des raisons graves, d'être relevé ou dispensé des vœux perpétuels (*cf*. can. 686-688, 691-693, 701, 1078-1079), dans quel cas le fidèle en cause est *ipso facto* relevé du vœu de chasteté et des obligations que ce vœu comporte, bien qu'il soit possible que le fidèle en cause demeure dans la condition de célibataire. Mais il s'agit, dans ce cas, d'un célibat *de facto* et non plus d'un célibat sanctionné par l'Église, autrement dit d'un état formellement reconnu par l'Église et constitué par le droit. La perte de l'état religieux implique donc automatiquement la perte de l'état du célibat religieux. *A contrario*, le religieux qui demanderait d'être dispensé du vœu de chasteté dans le célibat ne pourrait demeurer dans l'état religieux.

Le célibat des clercs, de son côté, s'inscrit, une fois encore, dans la même ligne principielle et idéale, que celle qui caractérise le célibat des religieux. L'état clérical, qui constitue le cadre dans lequel se situe, le cas échéant, l'engagement au célibat ecclésiastique, constitue un état stable, au sens où nous l'avons défini plus haut (*cf*. can. 145, § 1). Dans les textes du Concile, la stabilité de l'état clérical s'enracine, en particulier, dans le caractère inamissible du sacrement de l'Ordre (*cf*. *LG* 20c, 21b; *PO* 2c; can. 845, § 1 et 1008), lequel ne peut être effacé (*cf*. can. 290; *CÉC*, n° 1582) même si, pour de graves motifs, un clerc peut être dispensé de l'exercice du ministère ecclésiastique et perdre l'état clérical en faveur de l'état

---

[109] Le *Rituel de la profession religieuse* comporte deux parties. La première est intitulée « Rituel de la profession des religieux » (p. 11-44), la seconde est nommée « Rituel de la profession des religieuses » (p. 45-89). Par voie comparative, nous verrons aussi le *Rituel de la consécration des vierges*, dont il est question dans *SC* 80a. La consécration virginale, comme le terme le dit, y est exclusivement centrée sur la « résolution de virginité consacrée au service du Seigneur et de son Église » (n° 17, p. 9) et sur la profession, devant l'assemblée présente et devant l'Église, de la « décision irrévocable de vivre dans la chasteté et de suivre le Christ » (n° 22, p. 12). *Cf*. *Rituel de la consécration des vierges*, adaptation française de l'*Ordo Consecrationis Virginum*, publié à Rome le 31 mai 1970, Paris, A.E.L.F., 1976, 39 p.

laïque (*cf*. *CÉC*, nº 1583; can. 290-293). Ces différents aspects ont déjà été traités dans le chapitre de notre étude portant sur l'état clérical. En ce qui a trait au célibat des clercs, le caractère définitif de leur engagement est présenté, dans les textes conciliaires, en termes d'exhortation à la fidélité. C'est ce que nous retrouvons dans *PO* 16c, où le Concile s'adresse aux prêtres qui ont librement et volontairement accueilli le célibat sacré (*sacrum coelibatum*) : « qu'ils s'y attachent [*inhaerentes*] généreusement et cordialement, qu'ils persévèrent fidèlement dans leur état [*atque in hoc statu fideliter perseverantes*] […] ». Toujours dans ce passage, le Concile recommande ensuite aux prêtres de demander avec humilité et persévérance […] la grâce de la fidélité [*gratiam fidelitatis*] », y ajoutant, enfin, une mention relative à la pratique de l'ascèse. Dans *OT* 10c, à propos de la formation des séminaristes, le Concile insiste également sur la « maîtrise de l'âme et du corps [*animi corporisque dominium*] » afin de vivre intègrement la chasteté (*castitati*) requise par l'état auquel ceux-ci se destinent. Le *Pontifical romain*, où nous retrouvons la formule de l'engagement au célibat ecclésiastique, comporte, à son tour, la mention explicite du caractère permanent de l'engagement contracté : « Voulez-vous, demande l'évêque aux ordinands, garder toujours cet engagement [*hoc propositum perpetuo custodire*] à cause du Royaume des cieux […] ?[110] ». Enfin, se trouvant enchâssé dans le *Code de droit canonique*, le célibat ecclésiastique s'y voit soumis aux règles du droit. Le canon 227, § 1, où se trouve affirmée l'obligation des clercs de garder la continence parfaite et perpétuelle ainsi que leur astriction au célibat, est, avons-nous dit, d'une singulière importance pour le sujet traité (*cf*. can. 1037). Cela dit, ce qui s'y trouve affirmé appelle deux éclaircissements. D'une part, l'engagement au célibat ecclésiastique, contrairement à l'ordination sacrée, ne constitue pas un acte de nature sacramentelle. Conséquemment, le célibat en question ne revêt pas le caractère inamissible propre au sacrement de l'Ordre. S'agissant d'un lien de nature canonique, le cas échéant, un clerc peut être dispensé des obligations rattachées au lien contracté (*cf*. can. 290-293). D'autre part, dans ce même ordre d'idées, à la différence des religieux qui, en cas de perte d'état sont automatiquement dispensés du vœu de chasteté, « la perte de l'état clérical, indique le canon 291, ne comporte pas la dispense de l'obligation du célibat, qui n'est concédée que par le seul Pontife Romain ». Autrement dit,

---

110 *Pontifical romain*…, nº 200, p. 146 ; *Pontificale Romanum*…, nº 200, p. 109.

la perte de l'état clérical n'entraîne pas *ipso facto* la dispense du célibat ecclésiastique, même si, concrètement, la demande de dispense de l'état clérical et celle de l'état du célibat sont souvent conjointes et traitées simultanément. En sens inverse, cependant, une demande de dispense ayant pour objet le célibat ecclésiastique entraîne automatiquement la perte de l'état clérical.

CHAPITRE 7

L'ÉTAT DU MARIAGE SACRAMENTEL OU DES ÉPOUX CHRÉTIENS

Nous abordons, enfin, le second des deux états de vie reconnus dans l'Église : l'état du mariage sacramentel ou des époux chrétiens. Pour les raisons invoquées au début de la section précédente, la présente section de notre étude sera répartie en quatre étapes et non dix comme à l'accoutumée. Nous aborderons, d'abord, les questions relatives à l'appellation nominale et à la catégorisation ecclésiale de la réalité visée (1). Ensuite, il sera question de la répartition des sexes (2). Puis, nous nous intéresserons à l'origine du mariage, plus précisément du mariage chrétien dans la tradition du catholicisme latin[1] (3). Enfin, nous aborderons les différentes facettes ayant trait à la nature de l'état du mariage sacramentel (4).

---

[1] Sur le mariage chrétien dans la tradition du catholicisme oriental, nous verrons C. DE CLERCQ, « Mariage dans le droit de l'Église orientale », dans Raoul NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique,* Paris, Letouzey et Ané, t. VI, 1957, col. 787-802, informations qui devront être complétées par la prise en compte des canons du *CCÉO*/1990 sur le mariage, en particulier les canons 776 à 866 et 1357 à 1384. Tandis que sur les conceptions du mariage dans les traditions ecclésiales non catholiques, nous renvoyons à Alexandre M. STAVROPOULOS, « Mariage et famille dans la théologie et la pastorale de l'Église orthodoxe », *Nouvelle revue théologique*, n° 2, mars-avril 1981, p. 238-246, ainsi qu'à Georges RICHARD-MOLARD, « Dignité du mariage et de la famille (Deuxième partie, chapitre I) », dans Jean BOSC *et al.*, *Vatican II. Points de vue de théologiens protestants. Études sur les décrets du Concile Vatican II,* Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », n° 64, 1967, p. 205-228 – ce dernier écrit a pour intérêt de situer l'enseignement de Vatican II sur le mariage en regard de celui de la tradition réformée à laquelle appartient l'auteur.

1. APPELLATION NOMINALE ET CATÉGORISATION ECCLÉSIALE

Pour commencer, nous abordons la question de l'appellation nominale relative à l'état étudié (1.1). Par la suite, nous traiterons de la triple catégorisation ecclésiale pouvant être usitée dans l'Église pour classer les fidèles (1.2).

1.1 APPELLATION NOMINALE

Il importe, pour commencer, que nous nous intéressions aux mots employés pour nommer ou qualifier l'état considéré. Notre attention se portera, dans un premier temps, sur le terme principal de « mariage » (1.1.1). Par la suite, nous nous intéresserons à une série de cinq adjectifs servant à qualifier la réalité du mariage (1.1.2). Enfin, nous nous pencherons sur quatre appellations nominales réservées aux protagonistes engagés dans l'état du mariage (1.1.3).

1.1.1 Mariage

La réalité ici étudiée porte le nom de « mariage ». Comme l'écrit Pierre Adnès, procédant à un exercice semblable au nôtre : « [e]n latin plusieurs noms sont utilisés pour désigner le mariage[2] ». Le mot « mariage », provenant du latin « *matrimonium*[3] », se rattachant aussi au

---

[2] Pierre ADNÈS, *Le mariage*, Tournai, Desclée, coll. « Le mystère chrétien. Théologie sacramentaire », nº 5, 1963 [2e éd.], p. 112.

[3] *Cf.* « Matrimonium », dans Eugène BENOIST et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français,* nouvelle éd. [11e éd.] entièrement refondue et revue, Paris, Librairie Garnier Frères, 1934 [?], p. 882 ; « Matrimonium », dans Henri BORNECQUE et Fernand CAUËT, *Le dictionnaire latin-français du baccalauréat,* Paris, Librairie classique Eugène Belin, 1963, p. 296. Au sujet de l'étymologie du mot « mariage », Raoul Naz rapporte que le mot *matrimonium* vient de *matris munium*, dans lequel nous pouvons reconnaître le mot *mater*, c'est-à-dire « mère ». Dans cette veine, écrit-il, « [l]e mariage apparaît comme ordonné essentiellement à faire naître la fonction maternelle, et dans la transmission de la vie c'est la mère qui joue le rôle prépondérant ». C'est pourquoi, se référant à l'enseignement du pape Grégoire IX, au XIIIe siècle, « l'union de l'homme et de la femme est appelée *matrimonium* plutôt que *patrimonium* » (Raoul NAZ, « Mariage en droit occidental », dans Raoul NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique,* Paris, Letouzey et Ané, t. VI, 1957, col. 740). Adnès, se basant sur des extraits tirés d'Augustin, de Thomas d'Aquin ainsi que de Grégoire IX, affirme substantiellement la même chose (Pierre ADNÈS, *Le mariage*…, p. 112-113).

verbe « *maritare* (*marito*)[4] », c'est-à-dire « marier[5] » ou « unir », désigne, dans sa plus simple expression, l'« union légitime de deux personnes dans les conditions prévues par la loi[6] ». La notion renvoie aussi à l'« état d'une personne mariée, d'un couple marié », ainsi qu'au fait d'« [é]tablir (quelqu'un) dans l'état de mariage »[7]. Du point de vue légal, rapporte Jean Werckmeister, « [l]e droit romain, repris par le droit canonique médiéval, définissait le mariage comme une *coniunctio* (union charnelle), un *consortium* (communauté de vie) et une *communicatio* (une mise en commun, un partage) entre mari et femme ». Du point de vue catholique, poursuit-il, nous faisant entrer dans le vif du sujet, « [l]e concile Vatican II (*Gaudium et spes* 48) » définit le mariage « comme une "communauté intime de vie et d'amour" (*intima communitas vitae et amoris*), et le *Code* de 1983 (can. 1055 § 1) comme "une communauté de toute la vie" (*consortium totius vitae*) entre un homme et une femme, ordonnée au bien des conjoints et à la génération et l'éducation des enfants[8] ». Nous aurons l'occasion, plus loin, de revenir sur certains des éléments contenus dans ces définitions. Les textes conciliaires recourent à quarante-et-une reprises au terme « *matrimonium* »[9], comme dans le titre chapeautant l'ensemble des

---

4 *Cf.* « Maritare (*maritus*) », dans Henri BORNECQUE et Fernand CAUËT, *Le dictionnaire latin-français*…, p. 295 ; « Marito […] (*maritus*) », dans Eugène BENOIST et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français*…, p. 878. Outre ce terme, le latin utilise aussi le verbe « *ducere (duco)* », signifiant guider, commander, amener, attirer à soi. En relation avec le mariage, le terme désigne le fait d'emmener une femme dans sa maison, se marier (« Ducere », dans Henri BORNECQUE et Fernand CAUËT, *Le dictionnaire latin-français*…, p. 152 ; « Duco », dans Eugène BENOIST et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français*…, p. 479-480). Les textes conciliaires recourent soixante-et-une fois au terme « *duco* », notamment dans *PO* 16b, où il question des « enfants de la résurrection qui ne prennent [*ducent*] ni femme ni mari » (« Duco », dans Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II. Concordance, index, listes de fréquence, tables comparatives*, Louvain, Publications du CETEDOC - Université Catholique de Louvain, 1974, p. 211-212).

5 « Le mot français *mariage* dérive du verbe *marier* ; il apparaît au XII[e] siècle : il vient du latin *maritare* (donner en mariage), mot qui semble formé de *maritus*, que les étymologistes rattachent à *mas*, *maris* (mâle, homme), qui a éliminé dans les langues romanes *vir* au sens de mari. Marier une fille signifie donc primitivement *lui donner un mari*. Puis, par extension, on s'est mis à dire : marier un jeune homme, se marier… » (Pierre ADNÈS, *Le mariage*…, p. 113).

6 « Mariage », dans Le nouveau Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de langue française, Paris, Dictionnaire Le Robert, 2009, p. 1538.

7 « Marier », dans *Le nouveau Petit Robert*…, p. 1538.

8 Jean WERCKMEISTER, « Mariage », dans Jean WERCKMEISTER, *Petit dictionnaire de droit canonique,* Paris, Cerf, 1993, p. 136.

9 « Matrimonium », dans Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II*..., p. 387-388. La forme verbale « *maritare (marito)* », par contre, ne se retrouve pas dans le corpus conciliaire (*cf.* Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II*..., p. 386).

numéros 47 à 52 de *Gaudium et spes* : « Dignité du mariage et de la famille [*De dignitate matrimonii et familiae fovenda*] ».

1.1.2 Adjectifs qualifiant le mariage

Le terme « mariage » – auquel nous pouvons aussi ajouter celui d'« union [*connubium*] »[10] – n'est toutefois pas le seul à être employé pour parler de la réalité visée. Il existe une vaste gamme sémantique dont il importe également de rapporter les termes. Comme annoncé, nous nous intéresserons ici à une série de cinq formes adjectivales qui sont diversement employées pour qualifier la réalité du mariage. Il s'agit des termes « conjugal » (1.1.2.1), « matrimonial » (1.1.2.2), « marital » (1.1.2.3), « nuptial » (1.1.2.4) et « sponsal » (1.1.2.5). Comme nous l'avons fait plus haut, nous y joindrons, le cas échéant, certaines formes verbales et substantives apparentées.

1.1.2.1 CONJUGAL

Le terme « conjugal », du latin « *conjugalis / coniugalis*[11] », désigne ce qui est « relatif au mariage[12] » ou « à l'union entre époux[13] ». S'y rapportent également les verbes

---

[10] Le terme « *connubium* » peut être employé pour désigner le mariage, particulièrement sous l'angle du droit de contracter un mariage (« Conubium », dans Henri BORNECQUE et Fernand CAUËT, *Le dictionnaire latin-français*…, p. 107 ; « Connubium », dans Eugène BENOIST et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français*…, p. 319). Synonyme de « *matrimonium* », Raoul Naz rappelle que le terme « *connubium* » « évoque l'usage d'après lequel les épouses se couvraient (*obnubere*) la tête d'un voile comme d'une protection pour leur pudeur » (Raoul NAZ, « Mariage en droit occidental »…, col. 740-741). Son emploi est peu fréquent dans les textes du Concile, où il ne se rencontre qu'à trois reprises : dans *LG* 11b, à propos des époux chrétiens : « [d]e leur union [*connubio*] […] procède la famille […] » ; dans *PO* 16b, où il est question des « noces [*connubium*] mystérieuses » entre l'Église et le Christ ; et enfin, dans *PC* 12a, traitant du célibat des religieux qui, à titre de signe et de moyen, « évoquent aux yeux de tous les fidèles cette admirable union [*connubium*], établie par Dieu […] par laquelle l'Église a le Christ comme unique époux [*sponsum*] ».

[11] *Cf.* « Conjugalis, e (*conjux*) », dans Eugène BENOIST et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français*…, p. 317 ; « Conjugalis, *-e* », dans Henri BORNECQUE et Fernand CAUËT, *Le dictionnaire latin-français*…, p. 96.

[12] « Conjugalis, *-e* », dans Henri BORNECQUE et Fernand CAUËT, *Le dictionnaire latin-français*…, p. 96.

[13] « Conjugal, ale, aux », dans *Le nouveau Petit Robert*…, p. 508.

« *conjugare / coniugare (conjugo / coniugo)*[14] » ainsi que « *conjungere / coniungere (conjungo / coniungo)*[15] », signifiant respectivement « mettre ensemble […], unir, accoupler[16] » ainsi qu'« attacher ensemble, lier, joindre, réunir[17] ». Dans les textes conciliaires, l'adjectif « *conjugalis* » est employé à vingt-six reprises[18], comme au numéro 51 de *Ad gentes*, portant le sous-titre « L'amour conjugal [*De amore coniugali*] et le respect de la vie humaine », et où il est question, entre autres, des « actes spécifiques de la vie conjugale [*vitae coniugali*] » (*AG* 51, 3).

1.1.2.2 MATRIMONIAL

Le terme « matrimonial » est également employé en relation avec le mariage. Provenant du terme latin « *matrimonialis*[19] », l'adjectif « matrimonial » exprime ce « [q]ui a rapport au mariage, à la vie conjugale[20] ». Le mot « *matrimonialis* » est employé à quatre reprises dans

---

14 *Cf.* « Conjugare » et « Conjugatio, *-onis* (*conjugare*) », dans Henri BORNECQUE et Fernand CAUËT, *Le dictionnaire latin-français*…, p. 96 ; « Conjugatio, *onis* (*conjugo*) » et « Conjugo », dans Eugène BENOIST et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français*…, p. 317. Le verbe « *conjugare (conjugo)* » est employé à une seule reprise dans les textes du Concile, dans *PO* 16a, à propos des « prêtres mariés [*Presbyteri coniugati*] » (*cf.* « Conjugo », dans Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II*..., p. 133).

15 *Cf.* « Conjungere », dans Henri BORNECQUE et Fernand CAUËT, *Le dictionnaire latin-français*…, p. 96 ; « Conjungo », dans Eugène BENOIST et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français*…, p. 318. Le verbe « *conjungere (conjungo*) » possède quarante-deux occurrences dans les textes conciliaires. Pas un seul, cependant, ne regarde le mariage (« Conjungo », dans Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II*..., p. 134).

16 « Conjugatio, *onis* (*conjugo*) » et « Conjugo », dans Eugène BENOIST et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français*…, p. 317 ; « Conjugare », dans Henri BORNECQUE et Fernand CAUËT, *Le dictionnaire latin-français*…, p. 96.

17 « Conjungo », dans Eugène BENOIST et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français*…, p. 318.

18 « Conjugalis », dans Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II*..., p. 133.

19 *Cf.* « Matrimonialis », dans Eugène BENOIST et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français*…, p. 882.

20 « Matrimonial, iale, iaux », dans *Le nouveau Petit Robert*…, p. 1555.

les textes du Concile[21], comme dans *Lumen gentium*, au numéro 35c, parlant de la « vie matrimoniale [*vita matrimonialis*] et familiale (Martin)[22] ».

1.1.2.3 MARITAL

La langue française use d'un autre terme, proche du précédent, il s'agit du mot « marital ». Dérivant du latin « *maritalis (maritus)*[23] », le mot désigne ce « [q]ui relève du mari » ou encore « d'un couple vivant maritalement »[24]. Dans la langue latine, le mot « *maritalis* » peut être tenu pour équivalent des termes « [c]onjugal, nuptial, marital[25] », tandis que le terme « *maritus* », sous forme adjectivale, désigne ce qui est « [r]elatif au mariage[26] » et est également mis en relation avec les termes « conjugal, marié[27] », « nuptial[28] » ou encore « uni[29] ». Le mot « *maritalis* » n'est jamais employé dans les textes du Concile et celui de « *maritus* » ne l'est qu'à une reprise, mais sous forme de substantif[30]. Nous y reviendrons plus bas.

---

21 « Matrimonialis », dans Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II*..., p. 387.

22 Les traductions de ce passage font apparaître des différences terminologiques. L'édition Theobald parle de « la vie du mariage », tandis que celles des Alberigo, Winling et Camelot préconisent l'expression « vie conjugale ». Parmi les traductions consultées, l'édition Martin est donc la seule à employer le terme « matrimonial ». Cet exemple illustre les chevauchements sémantiques présents, soit dans l'emploi des termes latins typiques où ces différentes notions peuvent être tenues pour équivalentes, soit dans les traductions en langue française où s'opère une logique semblable. Nous pourrions y voir une source de confusion, mais du fait que l'ensemble des termes renvoie à l'unique réalité du mariage et que les significations qui s'y rattachent sont très proches, sinon semblables, nous n'en tenons pas compte.

23 *Cf.* « Maritalis, *e* (*maritus*) » et « Maritus », dans Eugène BENOIST et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français*…, p. 878 ; « Maritus », dans Henri BORNECQUE et Fernand CAUËT, *Le dictionnaire latin-français*…, p. 295.

24 « Marital, ale, aux », dans *Le nouveau Petit Robert*…, p. 1540.

25 « Maritalis, *e* (*maritus*) », dans Eugène BENOIST et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français*…, p. 878.

26 « Maritus », dans Eugène BENOIST et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français*…, p. 878.

27 « Maritus », dans Eugène BENOIST et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français*…, p. 878.

28 « Maritus », dans Henri BORNECQUE et Fernand CAUËT, *Le dictionnaire latin-français*…, p. 295.

29 « Maritus », dans Henri BORNECQUE et Fernand CAUËT, *Le dictionnaire latin-français*…, p. 295.

30 *Cf.* Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II*..., p. 386.

1.1.2.4 NUPTIAL

Les différents termes auxquels nous avons recouru jusqu'à présent montrent que nous sommes dans un même univers sémantique. Le terme « nuptial » relève de cette même sphère. Du latin « *nuptialis*[31] », l'adjectif « nuptial » renvoie « aux noces, à la célébration du mariage[32] ». Dans les textes du Concile, le terme « *nuptialis* » est employé à une seule reprise, dans *GS* 47, 2, au sujet de « l'amour conjugal [*amor nuptialis*] », suivant la traduction française retenue par l'ensemble des éditions consultées[33]. Dans ce même ordre d'idées, nous devons également rapporter le terme « *nuptiae*[34] » dont la signification renvoie aux notions de noces, de mariage et d'union[35]. Le mot possède six occurrences dans les textes conciliaires[36], parmi lesquelles il désigne le mariage en général, comme dans *OE* 18, parlant de la « solidité du mariage [*nuptiarum*] », ou encore les noces, comme dans *LG* 58, traitant des « noces [*nuptias*] de Cana ». Le terme « noce », quant à lui, désigne d'ordinaire « l'ensemble des réjouissances qui accompagnent un mariage[37] », quoi qu'il puisse aussi servir à désigner le mariage comme tel. Enfin, toujours dans ce même champ

---

31 *Cf.* « Nuptialis, *e* (*nuptiae*) », dans Eugène BENOIST et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français*…, p. 977 ; « Nuptialis, *-e* (*nuptiae*) », dans Henri BORNECQUE et Fernand CAUËT, *Le dictionnaire latin-français*…, p. 322.

32 « Nuptial, iale, iaux », dans *Le nouveau Petit Robert*…, p. 1715. Il existe aussi le nom « nuptialité », employé en démographie, et qui consiste en l'« [é]tude statistique des mariages (et des divorces) dans une population » (« Nuptialité », dans *Le nouveau Petit Robert*…, p. 1715).

33 « Nuptialis », dans Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II*..., p. 436. Les éditions Theobald, Winling, Alberigo et Martin emploient toutes l'expression « amour conjugal », le terme « conjugal » étant posé pour équivalent à celui de « nuptial ». Il est à noter, par ailleurs, que l'expression « amour conjugal » est, à proprement parler, aussi employée dans les textes du Concile, comme dans *GS* 49, 3, parlant du « véritable amour conjugal [*amor coniugalis*] ».

34 *Cf.* « Nuptiae », dans Eugène BENOIST et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français*…, p. 977 ; « Nuptiae », dans Henri BORNECQUE et Fernand CAUËT, *Le dictionnaire latin-français*…, p. 322. « *Nuptiae*, noces, qui vient de *nubere* (voiler), d'où encore le nom de *connubium*, parce que dans la cérémonie où la femme était prise par l'homme pour épouse, celle-ci avait la tête couverte d'un voile, le *flammeum* […] » (Pierre ADNÈS, *Le mariage*…, p. 113).

35 « Nuptiae » et « Nuptio », dans Eugène BENOIST et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français*…, p. 977 ; « Nuptiae », dans Henri BORNECQUE et Fernand CAUËT, *Le dictionnaire latin-français*…, p. 322.

36 « Nuptiae » dans Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II*..., p. 436.

37 « Noces », dans *Le nouveau Petit Robert*…, p. 1695.

sémantique, sont également à noter les termes « *nuptus* »[38] et « *nubere (nubo)* »[39]. Le premier terme exprime l'action de voiler ou de donner en mariage[40]. Il n'est pas employé dans les textes du Concile[41]. Le second terme renvoie également à l'idée de couvrir, de voiler, c'est-à-dire « [s]e marier (mot à mot, se couvrir pour quelqu'un du voile des jeunes mariées)[42] ». Le corpus conciliaire ne compte qu'une seule occurrence du terme « *nubo* »[43], dans *PO* 16b, où il est dit que « les enfants de la résurrection ne prennent ni femme ni mari [*neque nubent neque ducent uxores*] ».

1.1.2.5 SPONSAL

Pour terminer, il faut mentionner un dernier terme se rapportant au mariage : l'adjectif « sponsal ». En langue latine, « *sponsalis*[44] », terme qui lui-même se rattache au verbe « *spondere (spondeo / sponso)*[45] », signifiant promettre, prendre un engagement solennel (*sponsio*)[46] ou, plus précisément encore, faire des fiançailles ou se fiancer[47], renvoie à la réalité que nous venons d'évoquer, celle des fiançailles (*sponsalia*)[48] ou plus largement le

---

38 *Cf.* « Nuptus », dans Eugène BENOIST et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français*…, p. 977.

39 *Cf.* « Nubere », dans Henri BORNECQUE et Fernand CAUËT, *Le dictionnaire latin-français*…, p. 320 ; « Nubo », dans Eugène BENOIST et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français*…, p. 972.

40 « Nuptus », dans Eugène BENOIST et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français*…, p. 977.

41 *Cf.* Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II*..., p. 435.

42 « Nubere », dans Henri BORNECQUE et Fernand CAUËT, *Le dictionnaire latin-français*…, p. 320.

43 « Nubo », dans Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II*..., p. 434.

44 *Cf.* « Sponsalis », dans Eugène BENOIST et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français*…, p. 1435.

45 *Cf.* « Spondere », dans Henri BORNECQUE et Fernand CAUËT, *Le dictionnaire latin-français*…, p. 457 ; « Spondeo », « Sponsio », « Sponso », dans Eugène BENOIST et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français*…, p. 1434-1436.

46 « Sponsio » et « Spondere », dans Henri BORNECQUE et Fernand CAUËT, *Le dictionnaire latin-français*…, p. 457 ; « Sponsio » et « Sponsus », dans Eugène BENOIST et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français*…, p. 1436.

47 « Spondeo » et « Sponso », dans Eugène BENOIST et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français*…, p. 1434-1436.

48 « Sponsalis », dans Eugène BENOIST et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français*…, p. 1435 ; « Sponsalia », dans Henri BORNECQUE et Fernand CAUËT, *Le dictionnaire latin-français*…, p. 457. Le terme « sponsal » ne figure pas dans le dictionnaire français consulté. En revanche, le mot « fiançailles », nom féminin pluriel, y est défini comme la « [p]romesse solennelle de mariage, échangée entre futurs

mariage. C'est ainsi que dans les textes conciliaires, en trois lieux[49], il est question des « épousailles [*sponsalibus*] » (*LG* 6a) pour évoquer le mystère de l'union du Christ et de l'Église, des « fiancés [*sponsi*] » et des « fiançailles [*sponsalia*] » (*GS* 49, 1) pour parler de l'étape préparatoire au mariage et, dans cette même ligne, de l'engagement « dans le mariage [*nuptias*] après des fiançailles [*sponsalibus*] » (*GS* 49, 3).

1.1.3 Appellations nominales réservées aux protagonistes engagés dans l'état du mariage

Pour finir, nous nous penchons sur les appellations nominales réservées aux protagonistes engagés dans l'état du mariage, à savoir les termes « époux, époux et épouse » (1.1.3.1), « conjoints, conjoint et conjointe » (1.1.3.2), « mariés, marié et mariée » (1.1.3.3), ainsi que « mari et femme » (1.1.3.4)[50].

époux. […] Le temps qui s'écoule entre cette promesse et la célébration du mariage » (« Fiançailles », dans *Le nouveau Petit Robert*…, p. 1037).

[49] « Sponsalia », dans Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II*..., p. 133).

[50] Nous noterons, par ailleurs, l'absence du terme « couple », en tant que tel, dans le corpus conciliaire (*cf.* « Copulo », dans Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II*..., p. 150). Provenant du latin « *copula* », qui signifie « lien, chaîne » (*Le nouveau Petit Robert*…, p. 563), la terminologie latine peut évoquer le lien conjugal (*cf.* « Copula », dans Eugène BENOIST et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français*…, p. 347), cependant, comme il est noté par Victor Heylen, de même que par Philippe Delhaye, le terme « couple » n'a pas son terme équivalent en latin (Victor HEYLEN, « La promotion et la dignité du mariage et de la famille (Chapitre I de la seconde partie de la Constitution) », dans Guilherme BARAÚNA (dir.), *L'Église dans le monde de ce temps. Études et commentaires autour de la constitution pastorale « Gaudium et Spes » de Vatican II, t. II. Une analyse de la constitution « Gaudium et Spes » et ses implications œcuméniques – avec une étude sur l'encyclique « Populorum Progressio »,* Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Textes et études théologiques », 1968, p. 453) et, dans la rédaction des textes conciliaires, il a été impossible de rendre d'un seul mot latin ce terme (Philippe DELHAYE, « Dignité du mariage et de la famille (2e partie, chapitre I) », dans Yves M.-J. CONGAR et Michel PEUCHMAURD (dir.), *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale « Gaudium et spes ». Tome II. Commentaires,* Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », no 65b, 1967, p. 421). Conséquemment, affirme Delhaye, il fut nécessaire de recourir à une périphrase (p. 421) et, dit Heylen, le couple fut ainsi défini par la paraphrase « l'homme et la femme, une chair par l'alliance conjugale » (p. 453). En ce qui concerne les traductions des textes conciliaires auxquelles nous recourrons, certaines emploient le terme « couple » pour rendre le terme latin « *coniugalis* », comme dans *GS* 48, 1 : « La communauté profonde de vie et d'amour que forme le couple [*coniugalis*] » (Theobald, Martin) ; tandis que d'autres traductions retiennent plutôt le terme « mariage », parlant de « communauté intime de vie et d'amour dans le mariage [*coniugalis*] » (Winling, Alberigo).

1.1.3.1 ÉPOUX, ÉPOUX ET ÉPOUSE

La première série de termes employés pour nommer les personnes engagées dans l'état du mariage est formée des mots « époux », terme pluriel relatif au couple, « époux », terme singulier désignant la partie masculine, et enfin « épouse » désignant le pendant féminin du terme précédent. L'ensemble de ces notions renvoie à la réalité d'une « [p]ersonne unie à une autre par le mariage[51] ». En latin, le terme « *sponsus*[52] » est employé pour désigner le fiancé, il sert aussi pour désigner les fiancés, tandis que « *sponsa*[53] » désigne la fiancée. Par ailleurs, ces mêmes termes peuvent aussi être employés pour désigner les personnes déjà engagées dans le mariage[54]. Dans ce cas, ils peuvent être tenus pour équivalent aux termes « époux » et « épouse ». Dans les textes de Vatican II, le terme « *sponsus* » figure quinze fois[55]. On y recourt, par exemple, pour parler des « deux époux [*utriusque sponsi*] » (*SC* 78a), pour traiter de la femme qui devrait être en faculté de choisir librement « son époux [*sponsum*] » (*GS* 29, 2), ou encore pour parler du Christ en tant qu'il est l'« unique époux [*sponsum*] » de l'Église (*PC* 12b). Le terme « *sponsa* », pour sa part, connaît dix-huit occurrences dans le corpus conciliaire[56]. Il est notamment employé pour parler de « l'épouse [*sponsam*] » (*SC* 78a) dans le contexte de la liturgie du mariage, de même que pour parler de l'Église, « [l]Épouse [*Sponsa*] du Verbe incarné » (*DV* 23). Dans ce même champ lexical, notons aussi la présence du verbe « épouser », provenant du latin « *spondere (spondeo / sponso)* », qui signifie « [p]rendre pour époux, épouse ; se marier avec […], [s]e lier par mariage[57] », ainsi que le nom féminin pluriel « épousailles », du latin « *sponsalia* » et « *sponsus* », désignant la « [c]élébration d'un mariage[58] ». Enfin, ajoutons que parmi les

---

51 « Époux, ouse », dans *Le nouveau Petit Robert*…, p. 911.

52 *Cf.* « Sponsus », dans Henri BORNECQUE et Fernand CAUËT, *Le dictionnaire latin-français*…, p. 457.

53 *Cf.* « Sponsa », dans Henri BORNECQUE et Fernand CAUËT, *Le dictionnaire latin-français*…, p. 457.

54 « Le mot *sponsi* sert, suivant le contexte, à désigner tantôt les époux, tantôt les fiancés » (Raoul NAZ, « Mariage en droit occidental »…, col. 741).

55 « Sponsus », dans Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II*..., p. 626.

56 « Sponsa », dans Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II*..., p. 626.

57 « Épouser », dans *Le nouveau Petit Robert*…, p. 910.

58 « Épousailles », dans *Le nouveau Petit Robert*…, p. 910.

autres appellations qui seront rapportées plus bas, il en est deux qui sont fréquemment traduites par le terme français « époux-se ». Il s'agit, d'une part, des termes « *nuptus / nupta*[59] » utilisés pour parler des époux de l'un ou l'autre sexe – nous avons déjà vu, dans le chapitre consacré au célibat, que leurs antonymes sont les termes « *innuptus / innupta* »[60]. Les mots « *nuptus* / *nupta* » ne sont pas utilisés par le Concile[61]. D'autre part, nous retrouvons le terme « *conjux / conjunx / coniunx*[62] » qui signifie, au masculin tout comme au féminin, « époux, épouse (comme *uxor*, mais terme plus noble) », de même que « fiancé, fiancée »[63]. Le Concile y recourt à trente-sept reprises[64], pour parler, par exemple, des « époux chrétiens [*coniuges christiani*] » (*LG* 11b).

1.1.3.2 CONJOINTS, CONJOINT ET CONJOINTE

La seconde série de termes est composée des mots « conjoints », relatif aux deux époux, « conjoint », en référence à l'homme, et « conjointe » pour la femme. Du latin « *conjungere* », ces termes désignent une « [p]ersonne liée (à une autre) par le mariage[65] ». « *Conjugium* », c'est-à-dire union sous le même joug, signifie littéralement « que les gens mariés doivent porter ensemble le fardeau de la vie[66] ». Les textes conciliaires recourent à

---

59 *Cf.* « Nupta », dans Henri BORNECQUE et Fernand CAUËT, *Le dictionnaire latin-français*…, p. 322. Bien qu'existant, le terme « *nuptus* » est plus rarement employé pour désigner l'époux.

60 *Cf.* « *Innuptus* », « *Innupta* », « *Innubus* », dans Eugène BENOIST et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français*…, p. 741 ; « *Innupta* », dans Henri BORNECQUE et Fernand CAUËT, *Le dictionnaire latin-français du baccalauréat*…, p. 251.

61 *Cf.* Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II*..., p. 436.

62 *Cf.* « Conjux ou conjunx », dans Henri BORNECQUE et Fernand CAUËT, *Le dictionnaire latin-français*…, p. 96 ; « Conjux (conjunx) », dans Eugène BENOIST et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français*…, p. 318.

63 « Conjux ou conjunx », dans Henri BORNECQUE et Fernand CAUËT, *Le dictionnaire latin-français*…, p. 96.

64 « Conjux », dans Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II*..., p. 134.

65 « Conjoint, ointe », dans *Le nouveau Petit Robert*…, p. 508.

66 Raoul NAZ, « Mariage en droit occidental »…, col. 741. « *Conjugium* (cum, jungere), parce que le mariage unit l'homme et la femme en les mettant, pour ainsi dire, sous un même joug (jugum) : ils sont, en effet, astreints aux mêmes devoirs et jouissent des mêmes droits fondamentaux » (Pierre ADNÈS, *Le mariage*…, p. 113).

deux reprises au terme « *conjugium* »[67], notamment pour parler de « l'alliance des conjoints [*foedere coniugii*] » (*GS* 48, 1), et à une reprise, le Concile emploie le terme « *compar* »[68], qui signifie « [c]ompagnon, camarade, collègue, conjoint, époux, épouse[69] », soit dans *GS* 52, 1, où il est traité de la liberté des fidèles de « choisir leur conjoint [*compartis*] ».

1.1.3.3 MARIÉS, MARIÉ ET MARIÉE

Une troisième série de termes permet de nommer ceux que nous avons désignés plus haut d'époux et de conjoints : les « mariés », au pluriel, le « marié », pour l'homme et la « mariée » pour la femme. Dans tous ces cas, est visé celui ou celle « [q]ui est uni à un autre ; qui sont unis par le mariage » ou la « [p]ersonne dont on célèbre le mariage »[70]. En latin, employé au pluriel, le terme « *matrimonia*[71] » désigne des femmes mariées. Le Concile recourt à une reprise à ce terme[72], mais seulement pour parler des « mariages [*matrimonia*] invalides » (*OE* 18), un emploi qui est donc différent de celui que nous venons d'énoncer, s'agissant plutôt de la forme plurielle du terme « *matrimonium* ».

1.1.3.4 MARI ET FEMME

Pour terminer, il est également d'usage de parler des époux, des conjoints ou des mariés, en termes de « mari » et de « femme ». Il nous a déjà été donné, en cours d'exposé, d'user des termes « homme [*vir*] » et « femme [*mulier*] » pour distinguer les fidèles des deux sexes. Prenant en considération la dualité des genres, les deux termes que nous considérons

---

67 « Conjugium », dans Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II*..., p. 133.

68 « Compars », dans Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II*..., p. 120.

69 « Compar », dans Eugène BENOIST et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français*…, p. 288 ; « Compar », dans Henri BORNECQUE et Fernand CAUËT, *Le dictionnaire latin-français*…, p. 85.

70 « Marié, iée », dans *Le nouveau Petit Robert*…, p. 1538.

71 *Cf.* « Matrimonium », dans Eugène BENOIST et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français*…, p. 882 ; « Matrimonium », dans Henri BORNECQUE et Fernand CAUËT, *Le dictionnaire latin-français*…, p. 296.

72 « Matrimonium », dans Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II*..., p. 387.

maintenant se réfèrent aux hommes et aux femmes dans le cadre précis du mariage. Pour l'homme, le latin retient le terme « *maritus*[73] », d'où le mot français « mari », désignant un « homme uni à une femme par mariage[74] ». Le terme latin renvoie à la notion de mari, à celui d'époux, il peut aussi désigner les deux époux, ou encore renvoyer à la notion de fiancé[75]. Dans les textes du Concile, le mot « *maritus* » est employé une seule fois[76], dans *GS* 49, 1, précisément dans le sens où nous l'entendons, s'agissant de « l'amour authentique entre mari [*maritum*] et femme ». Pour ce qui est de la femme, trois termes latins peuvent être employés. Le premier est « *mulier*[77] ». Tout comme en français, où le terme « femme » peut à la fois désigner un être humain de sexe féminin et une épouse[78], le terme « *mulier* » désigne, d'une part, la femme en général et, d'autre part, une femme mariée, une épouse[79]. Les textes conciliaires y recourent à trente-cinq reprises[80], principalement pour parler de « l'homme [*Vir*] et de la femme [*mulier*] » (*GS* 48, 1) au sens sexué des termes. Un second mot, « *marita*[81] », est également employé pour parler de la femme comme vis-à-vis du mari. Il s'agit, en fait, du féminin du terme « *maritus* », et il désigne la mariée ou l'épouse[82]. Le terme « *marita* » n'est jamais employé par le Concile[83]. Il existe, enfin, un troisième terme latin pouvant servir à désigner la femme comme épouse ou conjointe. Il s'agit du mot

---

73 *Cf.* « Maritus », dans Eugène BENOIST et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français*…, p. 878-879 ; « Maritus », dans Henri BORNECQUE et Fernand CAUËT, *Le dictionnaire latin-français*…, p. 295. « L'home marié, écrit Naz, est dit *maritus*, abrégé de *maritandus*, qui signifie celui qui doit se comporter en homme à l'égard de la femme qui lui sera livrée pour être son épouse » (Raoul NAZ, « Mariage en droit occidental »…, col. 741).

74 « Mari », dans *Le nouveau Petit Robert*…, p. 1538.

75 « Maritus », dans Eugène BENOIST et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français*…, p. 878.

76 « Maritus », dans Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II*..., p. 386.

77 *Cf.* « Mulier », dans Eugène BENOIST et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français*…, p. 933 ; « Mulier », dans Henri BORNECQUE et Fernand CAUËT, *Le dictionnaire latin-français*…, p. 308.

78 « Femme », dans *Le nouveau Petit Robert*…, p. 1025.

79 « Mulier », dans Eugène BENOIST et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français*…, p. 933.

80 « Mulier », dans Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II*..., p. 409.

81 *Cf.* « Marita », dans Eugène BENOIST et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français*…, p. 878 ; « Marita », dans Henri BORNECQUE et Fernand CAUËT, *Le dictionnaire latin-français*…, p. 295.

82 « Marita », dans Eugène BENOIST et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français*…, p. 878.

83 *Cf.* Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II*..., p. 386.

« *uxor*[84] », signifiant « [f]emme légitime, épouse[85] ». Le Concile l'emploie trois fois[86] : deux fois sous forme combinée mari et « femme [*uxorem / uxores*] » (*GS* 49, 1 et *PO* 16b) et une fois pour parler du Christ qui « aime l'Église comme son épouse [*sponsam*], se faisant le modèle de l'époux [*viri*] qui aime son épouse [*uxorem*] » (*LG* 7h) ou, comme il est traduit dans l'édition Martin, suivant le « modèle de l'homme qui aime sa femme ».

*
**

Cette revue des termes employés pour nommer et qualifier les différentes réalités comprises sous l'unique et principal vocable de « mariage » nous a permis de dresser une nomenclature dont la sémantique, en règle générale, se recoupe. Contrairement au cas étudié dans le chapitre précédent, où la notion de célibat se voit exprimée et traduite à l'aide d'une diversité de termes ne pouvant pourtant pas être tenus pour équivalents, il appert, dans le cas présent, que les différents termes employés pour parler du mariage, même s'ils imposent certaines distinctions, peuvent *grosso modo* être considérés comme synonymes. Parler de la vie du mariage en termes de vie conjugale, maritale, matrimoniale, nuptiale ou sponsale revient, en fin de compte, à traiter d'un même sujet. De même, lorsqu'il est question des époux, des conjoints, des mariés ou encore du mari et de la femme, sont d'ordinaire visées les personnes ayant contracté mariage ou qui s'y préparent[87]. Sur le plan des termes, ainsi que sur celui des concepts auxquels ceux-ci renvoient, il n'existe pas – à première vue du moins – de confusions terminologiques et

---

84 *Cf.* « Uxor », dans Eugène BENOIST et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français*…, p. 1618 ; « Uxor », dans Henri BORNECQUE et Fernand CAUËT, *Le dictionnaire latin-français*…, p. 517.

85 « Uxor », dans Eugène BENOIST et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français*…, p. 1618. De manière encore plus précise, de souligner Naz, « [l]a femme mariée est dite *uxor*, déformation de *unxor*, mot évoquant le rite suivant lequel, chez les Romains, la nouvelle épouse devait oindre la porte de son nouveau domicile avec certains produits, pour en éloigner les mauvais sorts » (Raoul NAZ, « Mariage en droit occidental »…, col. 741).

86 « Uxor », dans Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II*..., p. 682.

87 Nous excluons de nos considérations les questions et les discussions relatives aux conjoints de fait, ou le concubinage, de même que celles qui regardent le contrat de type matrimonial pour des personnes de même sexe. Ces sujets, grandement discutés en milieu civil et, dans une certaine mesure, aussi dans le monde ecclésial, dépassent le cadre de notre étude. De plus, en ce qui concerne le second item, le Concile n'en traite pas explicitement. La notion de « mariage » recevra donc la définition usuelle qu'en donne l'Église catholique, à savoir le mariage chrétien sacramentel. Nous verrons là-dessus la synthèse proposée dans le *Catéchisme de l'Église catholique*, aux numéros 1601 à 1666, qui se réfèrent fréquemment aux textes de Vatican II.

conceptuelles notables. Cette relative clarté entre les appellations aura, sans doute, un effet positif sur la compréhension que nous pourrons avoir des textes conciliaires où il est traité du mariage.

1.2 CATÉGORISATION ECCLÉSIALE

Considérons maintenant les qualifications ecclésiales et les catégorisations conséquentes dont font l'objet le mariage sacramentel et les époux qui s'y trouvent engagés, à savoir les notions d'« état » (1.2.1), de « condition » (1.2.2) et d'« ordre » (1.2.3).

1.2.1 « *Status* »

Le Concile parle, à six occasions, du mariage en termes d'« état [*status*] ». D'abord dans *LG* 11b, où il est dit, à propos des « époux chrétiens [*coniuges christiani*] », qu'« en leur état de vie [*status vitae*] et leur ordre, ils ont […] dans le peuple de Dieu leur don propre […] (Winling) ». Ensuite, dans *LG* 35c, où il est question de la participation des laïques à la fonction prophétique du Christ et au témoignage *in mundo* ou *in saeculo*, il est dit que « [d]ans cette fonction [*munere*] apparaît la haute valeur de cet état de vie [*status vitae*] qui est sanctifié par un sacrement spécial, à savoir la vie conjugale et familiale [*vita matrimonialis et familiaris*] (Winling) ». Puis, dans *GS* 47, 3, nous lisons que le Concile, « en mettant en meilleure lumière certains points de la doctrine de l'Église, se propose d'éclairer et d'encourager les chrétiens, ainsi que tous ceux qui s'efforcent de sauvegarder et de promouvoir la dignité originelle et la valeur privilégiée et sacrée de l'état de mariage [*status matrimonialis*] ». Plus loin, dans *GS* 48, 2, traitant de la dimension sacramentelle du mariage chrétien, le Concile souligne que « les époux chrétiens [*coniuges christiani*] sont fortifiés et comme consacrés par un sacrement spécial, en vue des devoirs et de la dignité de leur état [*ad sui status officia et dignitatem*] (Winling) ». Dans *GS* 50, 2, sur la fécondité du mariage, les conjoints sont invités à assumer leur responsabilité humaine et chrétienne « en discernant les conditions [*condiciones*] aussi bien matérielles que spirituelles de leur

temps et de leur état de vie [*status vitae*] (Winling) »[88]. Pour terminer, le terme visé apparaît dans *AA* 4g, traitant de la spiritualité des laïques dans l'ordre de l'apostolat : « Ce mode de vie spirituelle [*spiritualis vitae ratio*] des laïcs doit revêtir un caractère particulier en fonction de l'état du mariage [*statu matrimonii*] et de la vie familiale, du célibat ou du veuvage, en fonction des situations [*condicione*] de maladie et des activités professionnelles et sociales. Que les laïcs se montrent donc assidus à cultiver incessamment les qualités et les dons qu'ils ont reçus et qui sont adaptés à ces situations [*condicionibus*] […] (Winling) »[89].

Deux remarques peuvent être faites au sujet de l'état étudié. Premièrement, en langue française, il est permis d'user de l'expression état « du » mariage autant que « de » mariage. Les traductions rapportées plus haut, à propos de *GS* 47, 3 et *AA* 49, en sont une illustration. Pour notre part, par commodité, nous optons pour l'appellation état « du » mariage, ce qui ne disqualifie pas pour autant l'appellation usant de l'article « de ». Deuxièmement, nous constatons que le mariage est reconnu non seulement comme un « état » (*cf*. *GS* 47, 3 ; 48, 2 ; *AA* 4g), mais qu'il constitue également un « état de vie » (*cf*. *LG* 11b. 35c ; *GS* 50, 2). Dans le cas présent, cette dernière attribution est directement liée au mariage. Dans cette même optique, nous devons noter, comme nous l'avons déjà rapporté dans le chapitre réservé à l'état du célibat, que le mariage est également qualifié d'« état de vie », mais de manière indirecte. C'est le cas des occurrences de l'expression « *vitae statum* » que nous retrouvons dans *GS* 26, 2 ; 29, 2 et 52, 1 ainsi que dans *OT* 3a.

---

[88] L'édition Winling, ainsi que celle d'Alberigo, sont proches du texte latin et traduisent avec justesse l'expression « *status vitae* » par « état de vie ». Les éditions Theobald et Martin, en revanche, sont moins précises. Le passage étudié s'y lit comme suit : « ils discerneront les conditions aussi bien matérielles que spirituelles de leur époque et de leur situation ». Or, une « situation », bien que pouvant référer à l'état matrimonial, n'est pas une notion équivalente à celle qui est exprimée à l'aide de l'expression « état de vie ». Il faut y voir une source de confusion ou, du moins, un choix discutable de la part des traducteurs en cause.

[89] Ici encore, l'édition Winling, identique à celle d'Alberigo, est plus proche de l'*editio typica* que ne le sont les traductions figurant dans les éditions Theobald et Martin : « Cette spiritualité des laïcs doit revêtir des caractéristiques particulières suivant les conditions de vie de chacun : vie conjugale et familiale, célibat et veuvage, état de maladie, activité professionnelle et sociale ». En regard de la traduction précédente, nous pouvons noter des disparités entre le texte latin et le texte français, en particulier l'absence du qualificatif d'« état [*statu*] » qui, dans le texte originel, est clairement rattaché au terme « mariage [*matrimonii*] » et son attribution à la « maladie » qui, dans le texte latin, constitue plutôt une « condition [*condicionis*] ». Dans le cas présent, la traduction française critiquée représente une source de confusion, confusion dont nous ne pouvons cependant pas taxer le texte conciliaire lui-même.

Dans ces quatre passages, la notion d'« état de vie » est indistinctement employée en relation implicite avec le célibat ou le mariage.

1.2.2 « *Condicio* »

Outre les passages qui parlent, de manière générale, de la condition d'existence des fidèles[90], comme dans *GS* 50, 2, rapporté plus haut, le terme « *condicio* » n'est jamais employé dans les textes conciliaires pour qualifier le statut ecclésial du mariage et des époux.

1.2.3 « *Ordo* »

Pour terminer, à deux occasions les textes de Vatican II rattachent la notion d'« *ordo* » à la réalité du mariage. D'abord dans *LG* 11b [/2], passage déjà cité, où nous lisions que les « époux chrétiens [*coniuges christiani*] […], en leur état de vie et leur ordre [*in suo vitae statu et ordine*], […] ont […] dans le peuple de Dieu leur don propre […] (Winling) »[91]. Ensuite, dans *GS* 52, 7, où il est dit que « les époux [*coniuges*], créés à l'image du Dieu vivant et établis dans un authentique ordre de personnes *[in vero ordine personarum*

---

90 Sur l'emploi du terme « *condicio* » dans le sens de situation (globale ou générale, parfois précise), circonstance, état, contexte, nous verrons les 94 occurrences recensées et rapportées au chapitre 2 de notre étude.

91 Les traductions contenues dans les éditions Winling (ci-haut rapportée), Theobald, Alberigo et Camelot, emploient toutes les termes « en leur état de vie et leur ordre ». Seule l'édition Martin déroge à cette ligne, en usant des mots « dans leur état de vie et dans leur fonction ». Or, une fonction (*munus*) n'est pas identique à un ordre (*ordo*), même s'il existe des liens entre ces ceux notions. Il y a donc lieu de voir dans le choix du traducteur une irrégularité en regard du texte latin. Par ailleurs, dans ce passage, une distinction d'office est faite entre l'état de vie des époux, au sens d'une forme de vie accréditée par l'Église et érigée au rang d'état, et leur appartenance à un ordre, désignation qui renvoie à la place occupée par les fidèles dans le corps ecclésial. Nous avons déjà posé ces distinctions dans le chapitre 2 de notre étude. À ce propos, nous renvoyons au commentaire de Gérard Philips, en lien avec *LG* 11b, sur la place des époux et de l'état du mariage dans l'Église. Grâce à leur don propre, « les époux, écrit Philips, acquièrent au sein de l'Église un "état de vie" auquel on donne des dénominations différentes. Cette conception s'inspire probablement de l'ancienne répartition de la société en catégories […]. La division proposée par saint Grégoire, en des formulations variées, est devenue classique ; il distingue trois ordres ou classes : les pasteurs ou prédicateurs (le clergé), les *continentes*, c'est-à-dire les personnes consacrées à Dieu, moines et moniales, et enfin les personnes mariées, c'est-à-dire ceux qui ne choisissent pas la virginité consacrée ; nous dirions : les laïcs » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution* Lumen Gentium, Paris, Desclée, t. I, 1967, p. 164-165). Dans le *CÉC*, au numéro 1631, il est affirmé que « le mariage introduit dans un *ordo* ecclésial […] » (*cf. CÉC* n° 1537) et qu'il constitue « un état de vie dans l'Église ».

constituti], seront unis dans une égale affection, une même pensée et une mutuelle sainteté […] (Winling) ».

2. RÉPARTITION DES SEXES

Comme en témoignent certains des passages rapportés plus haut, aux yeux de l'Église, le mariage chrétien consiste en l'union d'un « homme [*vir*] » et d'une « femme [*mulier*] » (*GS* 48, 1)[92], ce qui vaut également pour « l'amour authentique entre mari et femme [*inter maritum et uxorem*] » vécu en dehors du christianisme (*GS* 49, 1). Le Concile, se référant au donné biblique, traite de l'intersubjectivité conjugale et de la fonction reproductrice qui y est associée dans des termes qui impliquent nécessairement la dualité des sexes : « Dieu lui-même qui a dit : "Il n'est pas bon que l'homme [*hominem*] soit seul" (*Gn* 2, 18) et qui dès l'origine a fait l'être humain [*hominem*] homme et femme [*masculum et feminam*] (*Mt* 19, 4), a voulu lui donner une participation spéciale dans son œuvre créatrice ; aussi a-t-il béni l'homme et la femme [*viro et mulieri*], disant : "Soyez féconds et multipliez-vous" (*Gn* 1, 28) » (*GS* 50, 1 ; *cf. GS* 12, 4 ; 48, 1). Dans cette même veine, il est dit, dans *GE* 8c, que l'éducation catholique doit tenir compte « de la différence des sexes et de la fin particulière assignée à l'un et à l'autre, par la divine Providence, dans la famille et la société (Winling)[93] ». Le mariage en cause exclut donc l'union entre personnes de même sexe – ce dont le Concile ne traite pas directement – ou encore les unions de type polygame dont il est question dans *GS* 47, 2[94].

---

92 Le *CIC*, au numéro 1055, § 1, s'inspirant de *GS* 48, affirme que « [l]'alliance matrimoniale » est une réalité constituée par « un homme et une femme [*vir et mulier*] ». Ce même numéro est cité, d'entrée de jeu, dans le *CÉC*, au numéro 1601, en introduction à l'article portant sur le sacrement du mariage (n^os^ 1601-1666). Nous verrons également la synthèse doctrinale de *Gaudium et spes* proposée par Marie-Thérèse Nadeau où l'auteur reprend, dans un premier temps, les positions traditionnelles en présence. Elle traite notamment de la doctrine augustinienne du mariage basé sur la différence des sexes (Marie-Thérèse NADEAU, *Redécouvrir le mariage*, Sainte-Foy, Éd. Anne-Sigier, 1991, p. 117-119).

93 « […] una cum ipsis debitam in universa educatione habeant rationem discriminis sexus et finis proprii utrique sexui in familia et in societate a divina providentia praestituti » (*GE* 8c)

94 « La dignité de cette institution ne brille pourtant pas partout du même éclat puisqu'elle est ternie par la polygamie [*polygamia*], l'épidémie du divorce, l'amour soi-disant libre, ou d'autres déformations [*aliisve deformationibus obscuratur*] » (*GS* 47, 1). Commentant ce passage, Victor Heylen écrit : « "La dignité de cette institution ne brille pas partout du même éclat", constatent les Pères du Concile venus de tous les continents. Aucune condamnation, mais une profonde sollicitude ; un dialogue affectueux avec

3. ORIGINE

Quelle est l'origine du mariage ? À la lumière des principaux passages des textes conciliaires traitant du mariage, de même que de la vie conjugale et familiale[95], propos

---

toutes les âmes. Les atteintes à l'institution sont alignées délicatement, n'inculpant aucune culture, plus qu'une autre. À la polygamie de certaines régions correspond l'adultère et l'amour libre dans d'autres. Certes, l'Église n'approuve pas pareilles situations, mais certaines pourraient cependant constituer des étapes dans le développement vers l'idéal naturel et révélé du couple amoureux et fidèle » (Victor HEYLEN, « La promotion et la dignité du mariage… », p. 447-448). Raoul Naz, reprenant la thèse classique du mariage comme institution naturelle, dit que le mariage est un état voulu par la nature d'où résultent ses propriétés essentielles qui sont l'indissolubilité et l'unité. Concernant ce dernier point, l'auteur souligne que « cette seconde règle [l'unité] résulte principalement de l'exclusivité naturelle de l'amour. Elle exclut à la fois la polyandrie et la polygamie » (Raoul NAZ, « Mariage en droit occidental »…, col. 745). Sur l'homosexualité, nous verrons le *CÉC* aux numéros 2357 à 2359.

95 Les propos conciliaires sur le mariage conjuguent généralement ces trois thèmes. Pour avoir une vue complète du sujet étudié, il importe d'en tenir compte. En ce qui regarde les principaux lieux où, dans les textes de Vatican II, il est question de ces réalités, ces lieux peuvent être classés ou regroupés en deux grandes catégories.

Il y a d'abord les lieux où le Concile traite directement et spécifiquement du mariage, de la vie conjugale et de la vie familiale. Ce sont des textes majeurs. Parmi ces lieux nous comptons principalement le chapitre premier (*Dignité du mariage et de la famille*) de la deuxième partie (*De quelques problèmes urgents*) de la constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps, *Gaudium et spes*, plus spécifiquement les numéros 47 (*Le mariage et la famille dans le monde d'aujourd'hui*), 48 (*Sainteté du mariage et de la famille*), 49 (*L'amour conjugal*), 50 (*Fécondité du mariage*), 51 (*L'amour conjugal et le respect de la vie humaine*) et 52 (*La promotion du mariage et de la famille est le fait de tous*). Nous comptons également le numéro 11 du décret sur l'apostolat des laïques, *Apostolicam actuositatem*, consacré à la famille comme champ d'apostolat ; le numéro 30 de ce même Décret, sur la formation des enfants à l'apostolat dans les cercles familiaux, ecclésiaux et sociaux ; le numéro 11b de *Lumen gentium* traitant des sacrements en général et, dans ce cadre, du sacrement du mariage, de la vie conjugale et de la famille ; le numéro 35c de la même Constitution où il est traité de l'apostolat des laïques par la vie du mariage et de la famille ; le numéro 41e de *Lumen gentium* parlant des formes multiples d'exercice de l'unique sainteté dans la route propre aux époux et aux parents chrétiens. Cette catégorie de passages compte encore le numéro 3 de la déclaration sur l'éducation chrétienne, *Gravissimum educationis*, où le Concile traite de la responsabilité parentale en matière d'éducation et, dans cette ligne, des responsabilités subsidiaires de la société et de l'Église ; le numéro 77 de *Sacrosanctum Concilium*, sur la révision du rite du mariage ; le numéro 18 du décret sur les Églises orientales catholiques, *Orientalium Ecclesiarium*, portant sur les mariages mixtes de catholiques orientaux et de non catholiques orientaux baptisés.

À ces lieux majeurs s'ajoutent ceux où les réalités du mariage, ainsi que de la vie conjugale et familiale, sont abordées dans un cadre global où il n'est toutefois pas exclusivement traité de ces sujets. Ce sont des textes mineurs. Dans cette catégorie nous pouvons classer les références suivantes : *GS* 8, 3 (les tensions au sein de la famille), 12, 4 (la société de l'homme et de la femme), 25, 2 (la famille comme lien social nécessaire à l'homme), 46, 2 (le mariage et la famille), 61, 2 (la famille comme mère nourricière de l'éducation), 67, 2 (par son travail, l'homme assure sa subsistance et celle de sa famille), 67, 3 (l'adaptation du processus du travail productif aux besoins de la vie du foyer et des mères de famille), 87, 2 (la législation sociale et familiale), 87, 3 (le droit inaliénable de l'homme au mariage et à la procréation) ; *LG* 7h (le Christ aime l'Église comme son épouse), 29b (l'ordination au diaconat à des hommes mariés), 34b (la participation des laïques au sacerdoce commun et au culte à travers leur vie conjugale et familiale), 35a (la participation des laïques à la fonction prophétique du Christ et au

éclairés par un certain nombre de commentaires afférents et de textes d'appoint portant sur la réalité matrimoniale, nous pouvons dégager trois grands plans à partir desquels il est possible d'envisager la question de l'origine du mariage. Le premier plan considère le mariage à partir de sa constituante humaine primordiale, c'est-à-dire l'union de l'homme et de la femme, avant toute considération d'ordre social, théologique et ecclésial (3.1). Le second plan envisage le sujet traité du point de vue social (3.2). Tandis que le troisième plan, assumant les deux plans précédents, considère l'union matrimoniale sous l'angle de la théologie et des fidèles qui, dans l'Église, appartiennent à cet état (3.3).

3.1 PREMIER PLAN : L'UNION DE L'HOMME ET DE LA FEMME COMME RÉALITÉ HUMAINE ET DONNÉE ANTHROPOLOGIQUE PRIMORDIALE

Avant de parler du mariage en tant que forme de vie sociale et ecclésiale, il convient, au préalable, de situer cette réalité sur le plan de sa constituante primordiale ou, si l'on veut, de sa matière, à savoir l'union de l'homme et de la femme. Les différents termes précédemment rapportés pour parler de la réalité étudiée ont tous, d'une manière ou d'une autre, rapport avec cette composante essentielle. Il s'agit d'une conception anthropologique de base qui peut être envisagée et partagée par les non-croyants autant que par les croyants. En ce sens, nous allons considérer tour à tour le point de vue séculier (3.1.1) et le point de vue religieux (3.1.2).

---

témoignage dans la vie familiale), 43, 6 (l'Église épouse fidèle du Seigneur) ; *GE* 5 (la charge de l'éducation dans les écoles pour aider les parents dans l'accomplissement de leur devoir), 6 (les droits et les devoirs des parents en matière d'éducation des enfants), 7 (le devoir de formation chrétienne des parents en contexte scolaire profane), 8 (la fonction des écoles catholiques dans l'éducation des enfants) ; *AA* 4a (le soin des familles et spiritualité des laïques dans l'ordre de l'apostolat), 4g (la spiritualité des laïques dans la vie conjugale et familiale), 4j (Marie, par les soins et les labeurs familiaux, exemple de vie spirituelle et apostolique), 22 (les laïques mariés qui sont à un titre spécial au service de l'Église) ; *UR* 6b (l'œcuménisme et la spiritualité du mariage) ; *OT* 10a, b et c (le célibat ecclésiastique, renoncement à la société conjugale et dignité du mariage dans la formation du clergé) ; *PO* 16a (le clergé marié dans les Églises orientales), 16b (le Christ, époux de l'Église). *Cf*. Jacques DERETZ et Adrien NOCENT, « Mariage », dans *Synopse des textes conciliaires*, Paris, Éditions Universitaires, 1966, p. 763-766 (et passages afférents) ; Christoph THEOBALD, « Table analytique […] Mariage », dans *Vatican II. L'intégrale*, édition bilingue révisée avec tables biblique et analytique et index des sources, introduction de Christoph Theobald, s.j., Paris, Bayard, coll. « Bayard compact », 2002, p. 974-975.

3.1.1 Le point de vue séculier

Du point de vue séculier, C. Labrusse, sous l'intitulé *L'union de l'homme et de la femme*, écrit :

> Quelle que soit la variété des conceptions du mariage, celui-ci a toujours été l'union d'un homme et d'une femme qui lient leurs existences de façon durable pour une communauté de vie. Que ce mariage soit fondé sur l'amour réciproque ou sur des considérations sociales, familiales ou patrimoniales, qu'il ait pour but le bonheur individuel des époux ou seulement la procréation des enfants, qu'il soit libre ou imposé, indissoluble ou non, le mariage implique toujours l'union physique des sexes. C'est le propre de l'être humain de s'engager dans un lien durable, qui dépasse certes la seule sexualité, mais qui n'existerait pas sans elle. En tous pays et à toutes les époques, l'existence du lien charnel est, que les lois le disent ou non, une condition juridique d'existence du mariage[96].

Puis, d'ajouter l'auteur, « [l]e mariage en tant qu'union des sexes est une loi de nature que la loi formelle peut presque ignorer à condition de ne pas la contredire[97] ». En d'autres termes, préalablement à toute forme d'institutionnalisation du lien conjugal il y a une réalité humaine, sexuée, répondant aux lois de la nature, en particulier au besoin qu'a l'espèce humaine de se perpétuer et de s'unir dans une destinée commune. Ajoutons encore que sous le seul jour d'une anthropologie séculière, l'origine de l'espèce humaine et conséquemment celle de l'étape embryonnaire du mariage demeure largement inconnue, se fondant, pour ainsi dire, dans la nuit des temps[98].

---

96 C. LABRUSSE, « Mariage (droit du) », *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia Universalis France, vol. 10, 1971, p. 509.

97 C. LABRUSSE, « Mariage (droit du) »…, p. 509.

98 Rendant compte de l'évolution civilisationnelle de l'institution matrimoniale, Antoine-Marie Henry note qu'avec l'effondrement de certains mythes et rites millénaires, « l'histoire des origines, n'étant plus fixée dans la sphère des dieux ni dans le temps de ceux-ci, descend sur terre. L'origine est simplement humaine » (Antoine-Marie HENRY, « Mariage. […] I. Le mariage, état de vie et sacrement », dans CENTRE INTERDISCIPLINAIRE DES FACULTÉS CATHOLIQUES DE LILLE (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 8, 1979, col. 464).

3.1.2 Le point de vue religieux

Qu'en est-il du point de vue religieux, nommément chrétien, perspective que l'on peut qualifier d'anthropologie chrétienne ? Avant toute considération théologique, c'est-à-dire de la réalité instruite par la Révélation divine (*GS* 12, 2 ; 13, 3 ; 23, 2), éclairée par la foi (*GS* 11, 1) et la lumière du Christ qui révèle le mystère de l'homme (*GS* 10, 2 ; 22, 1 et 6 ; 41, 1), les chrétiens partagent, à l'instar des autres hommes et des différentes traditions culturelles et religieuses qui les environnent (*cf. GS* 49, 1), une anthropologie de base[99] – « Mais qu'est-ce que l'homme ? » (*GS* 12, 2 ; *cf. GS* 61, 1) – consistant à reconnaître le donné fondamental qui préside à l'origine des sociétés humaines : l'union charnelle des sexes assurant la pérennité de l'humanité dans une destinée commune. Ce point de vue est repérable dans les textes de Vatican II en tant qu'étape préliminaire aux affirmations fondées sur la foi. Cela est particulièrement notable dans *Gaudium et spes*[100] où, écrit

---

[99] S'il existe une base anthropologique commune, consistant à reconnaître l'union de l'homme et de la femme comme une donnée de départ, les développements anthropologiques qui s'en suivent sont, quant à elles, variables d'une tradition culturelle ou religieuse à une autre. Ces facteurs ne sont pas à sous-estimer. C'est ce que met en lumière Antoine-Marie Henry en situant le christianisme en regard de l'islam et du bouddhisme. « Nos conceptions mêmes de Dieu et de la Révélation, écrit-il, se fondent sur nos façons de vivre les rapports humains, et réciproquement. Anthropologie et théologie se commandent l'un l'autre. […] Une autre culture signale une autre anthropologie et aboutit à une autre théologie – ou philosophie. […] Toute anthropologie reflète et produit une théologie » (Antoine-Marie HENRY, « Mariage… », col. 475-476).

[100] Sur l'histoire de la rédaction de la constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps, *Gaudium et spes*, nous renvoyons à Roberto TUCCI, « Introduction historique et doctrinale à la Constitution pastorale », dans Yves M.-J. CONGAR et Michel PEUCHMAURD (dir.), *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale « Gaudium et spes. Tome II. Commentaires*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 65b, 1967, p. 34-127 ; Henri DE RIEDMATTEN, « Histoire de la Constitution pastorale sur "l'Église dans le monde de ce temps" », dans Karl RAHNER *et al.*, *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution « Gaudium et Spes ». Commentaires du Schéma XIII*, Paris, Mame, 1967, p. 43-92 ; Marcos G. MCGRATH, « Notes historiques sur la Constitution », dans Guilherme BARAÚNA (dir.), *L'Église dans le monde de ce temps. Études et commentaires autour de la constitution pastorale « Gaudium et Spes » de Vatican II – avec une étude sur l'encyclique « Populorum Progressio », t. I. Textes latin et français de la Constitution. Ses présupposés historiques et théologiques*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Textes et études théologiques », 1967, p. 188-204 ; Giuseppe ALBERIGO, « La Constitution dans le cadre général du Concile », dans Guilherme BARAÚNA (dir.), *L'Église dans le monde de ce temps. Études et commentaires autour de la constitution pastorale « Gaudium et Spes » de Vatican II – avec une étude sur l'encyclique « Populorum Progressio », t. I. Textes latin et français de la Constitution. Ses présupposés historiques et théologiques*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Textes et études théologiques », 1967, p. 223-252 ; Gilles ROUTHIER, « Mener à terme l'œuvre amorcée. L'éprouvante expérience de la quatrième période », dans Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Histoire du concile Vatican II (1959-1965). Tome V. Concile de transition. La quatrième session et la conclusion du concile (Septembre-décembre 1965)*, Paris, Cerf / Louvain, Peeters, 2005, p. 69-232.

Marie-Thérèse Nadeau, le Concile « envisage d'abord le mariage et la famille en tant que réalités terrestres communes à tout le monde. Son message s'adresse à tous de façon existentielle[101] ». D'entrée de jeu il y est affirmé qu'« il n'est rien de vraiment humain qui

---

[101] Marie-Thérèse NADEAU, *Redécouvrir le mariage*…, p. 104, partie intitulée « La réalité humaine du mariage à Vatican II ». Sur l'anthropologie inhérente à *Gaudium et spes*, nous renvoyons aux commentaires de Bernard LAMBERT, « La problématique générale de la Constitution pastorale », dans Yves M.-J. CONGAR, et Michel PEUCHMAURD (dir.), *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale « Gaudium et spes. Tome II. Commentaires*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 65b, 1967, p. 135-137 (*L'homme, problème central*) et 141-143 (*La modification du rapport de l'homme avec la nature*). Nous renvoyons également aux explications de Jean MOUROUX, « Situation et signification du chapitre I : Sur la dignité de la personne humaine », dans Yves M.-J. CONGAR, et Michel PEUCHMAURD (dir.), *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale « Gaudium et spes. Tome II. Commentaires*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 65b, 1967, p. 229-239, partie dans laquelle l'auteur situe la réciprocité des approches anthropologiques naturelles ou séculières et les approches surnaturelles ou théologiques contenues dans la Constitution. Tout en soulignant le bien-fondé d'une anthropologie théologique qui a pour point de départ la Révélation pour éclairer la réalité et l'expérience humaine, il ajoute que « [l]e Concile n'a pas voulu envisager purement et simplement une anthropologie surnaturelle, parce que celle-ci, qui se cherche de toutes parts, n'existe pas encore comme un ensemble solidement constitué, largement accepté, et parce qu'il entendait parler à tous les hommes » (p. 229-230). Plus loin, il souligne qu'« une double méthode d'analyse était possible. Dans la première, on partait délibérément du Christ lui-même […]. Le Christ était alors visé comme le type absolu de l'existence humaine […]. Ainsi, la structure véritable de l'homme (et non seulement du chrétien) se découvre à partir du Christ […]. Ce chemin, écrit-il, était sans doute théologiquement le plus fondé, mais plus difficile à prendre quand on amorce un dialogue avec tous les hommes, incroyants aussi bien que croyants. Le Concile, conclut Mouroux, a préféré une autre méthode. Il part de l'homme comme image-imagée, il explicite cette image, et il aboutit à l'image-imageante, Jésus-Christ » (p. 230-231). Enfin, dans l'optique d'une réciprocité des approches, Mouroux souligne que le Concile refuse de dissocier les deux ordres naturel et surnaturel dans ses considérations anthropologiques, prônant plutôt une « unité anthropologique » (p. 232) où il peut, certes, exister des niveaux d'analyse différents, mais où, en fin de compte, s'élabore une anthropologie chrétienne où l'ordre divin n'annihile pas l'ordre humain, reconnaissant à celui-ci, au contraire, sa pleine valeur et sa juste autonomie (p. 232) – l'auteur renvoie ici aux affirmations contenues dans *GS* 41, 2 sur la juste autonomie de la créature et en particulier de l'homme, passage auquel nous saurions rajouter *GS* 36 sur la juste autonomie des réalités terrestres. Dans cette ligne, soulignons également que les options anthropologiques du Concile rejaillissent sur les méthodes ou les postures théologiques préconisées au regard du mariage. À l'instar de la question « Mais qu'est-ce que l'homme ? », posée dans *GS* 12, 2, le Concile est invité à réfléchir à la question : mais qu'est-ce que le mariage ? L'un des points discutés sera notamment de savoir si la conception et la forme du mariage occidental sont nécessairement valables pour toutes les régions du monde. Gilles Routhier, rapportant les discussions à ce propos dans le cadre de l'élaboration de *Gaudium et spes*, affirme qu'« il ne faut pas considérer cette question comme un simple problème géographique. Plus profondément, cela mettait le concile devant un problème philosophique latent, car certains discutaient du mariage et de la famille comme s'il s'agissait d'êtres de raison alors que d'autres les considéraient comme des réalités historiques. S'agissant du mariage "en soi", on partait de la nature des choses, on pouvait raisonner "selon la loi divine, équivalente sans aucun doute à la loi naturelle" [note 3 : Ruffini, *AS* IV/3, p. 18). Évidemment, dans cette perspective, on arrivait facilement à la clarté revendiquée. On n'avait pas à recourir à ces "critères subjectifs, variables, incertains que sont la santé de l'esprit et du corps, les conditions pédagogiques et économiques, le bien de la famille et les exigences de la société civile, critères qui changent selon les circonstances et l'état de vie" [note 4 : Nicodemo, *AS* IV/3, p. 48-49]. En demeurant en dehors du temps, et de l'histoire, on pouvait parler avec assurance. On partit de la considération de pures substances (famille, mariage) et on jugeait l'expérience actuelle à la lumière de ces substances, idées éternelles, essences intemporelles. Mis devant le fait de la catholicité de l'Église, ce mode de pensée résistait difficilement. N'avait-on pas substantivé l'expérience occidentale de la

ne trouve écho dans le cœur » des disciples du Christ et que « [l]a communauté des chrétiens se reconnaît […] réellement et intimement solidaire du genre humain et de son histoire » (*GS* 1). Le monde auquel s'adresse le Concile et qu'il a en vue « est celui des hommes, la famille tout entière avec l'univers au sein duquel il vit » (*GS* 2,2) et avec laquelle l'Église partage les questions sur « l'évolution présente du monde, sur la place et le rôle de l'homme dans l'univers, sur le sens de ses efforts individuels et collectifs, enfin sur la destinée ultime des choses et de l'humanité » (*GS* 3, 1). Sur ce fond de scène, où la réalité humaine est prise à bras-le-corps dans toute sa densité historique, le Concile commence par poser l'union de l'homme et de la femme comme un fait originel (*primordiis*) – attribué à Dieu, nous y reviendrons plus loin –, « union [ou société (Theobald)] [*consociatio*] » qui, dans *GS* 12, 4, est dite constituer « la première forme [*primam formam*] de communion des personnes. En effet, poursuit ce passage, l'homme,

---

famille et du mariage ? Plus fondamentalement encore, le *huius temporis* inscrit dans le titre du schéma [XIII] et la méthode à partir de laquelle il était construit permettait à un autre type d'expérience de s'affirmer. Elle entrait forcément en tension avec les réalités réifiées de mariage et de famille que l'on avait fini par considérer comme aculturelles et transculturelles, sinon comme pur évangile. Pouvait-on simplement aller à la rencontre de cet *hiuis temporis* avec l'arsenal de déclarations du Saint-Office ou de *Casti connubii*, sans plus d'efforts de réflexion ? Telle était bien la question sous-jacente » (Gilles ROUTHIER, « Mener à terme l'œuvre amorcée… », p. 207-208). Dans cette même perspective, Victor Heylen, professeur belge, expert dans la sous-commission chargée de rédiger le décret sur la liberté religieuse, mais dont la principale contribution conciliaire concerne *Gaudium et spes* où il joua un rôle essentiel dans la rédaction des chapitres consacrés au mariage et à la famille (Albert HOUSSIAU, « In memoriam Mgr Victor Heylen », *Revue théologique de Louvain*, vol. 12, nº 2, 1981, p. 275), écrit : « *Gaudium et Spes*, c'est un dialogue que l'Église engage avec ses membres, avec les chrétiens qui vivent en solidarité avec le genre humain, avec tous les hommes de bonne volonté. Dans ce large échange de vues, le chapitre sur la dignité du mariage et de la famille suscite et suscitera un vif intérêt, car le monde s'y trouve particulièrement intéressé. Pour aborder valablement ce sujet et se faire comprendre de ce large public à l'écoute, la rédaction devait respecter certaines normes particulières. Au lieu de la terminologie technique, l'on opta pour un langage simple et courant, précis, mais facilement compréhensible aujourd'hui, et l'on n'eut recours au vénérable vocabulaire juridique et dogmatique qu'avec mesure. Cependant, l'apparente simplicité de cet entretien pastoral ne diminue en rien sa profondeur doctrinale. D'autre part, tout vrai dialogue doit partir de certains éléments reconnus communément valables par les interlocuteurs ; le Concile part dès lors de la connaissance naturelle et de l'expérience humaine et, chemin faisant, convie à rencontrer le catholicisme ou à découvrir la lumière de l'Évangile sur le mariage. Tel est l'ordre généralement suivi, les considérations naturelles trouvent en quelque sorte leur complément dans la doctrine révélée » (Victor HEYLEN, « La promotion et la dignité du mariage… », p. 444). Sur les enjeux anthropologiques entourant la définition de l'homme et conséquemment la définition du mariage, ainsi que les méthodes préconisées par le Concile, nous verrons aussi Victor-Léonard HEYLEN, « La dignité du mariage et de la famille », dans Karl RAHNER *et al.*, *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution « Gaudium et Spes ». Commentaires du Schéma XIII*, Paris, Mame, 1967, p. 168, 170, 173, 181 et 183, ainsi que Bernard DE LANVERSIN, « Vatican II et le mariage. Les fondements sacrés de l'ordre de la création dans le mariage naturel », dans René LATOURELLE (dir.), *Vatican II. Bilan et perspectives vingt-cinq ans après (1962-1987),* Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, coll. « Recherches - Nouvelle série », nº 16, t. 2, 1988, p. 215-216.

par sa nature profonde [*ex intima sua natura*], est un être social, et, sans relations avec les autres, il ne peut ni vivre ni épanouir ses qualités (Winling) » (*cf. GS* 32, 1 ; 50, 1). Dans cette foulée, outre l'intersubjectivité humaine et le soutien mutuel que se procurent les conjoints – ce qui donnera naissance à la thématique de l'amour conjugal comme l'une des fins intrinsèques du mariage (*cf. GS* 47, 1 ; 48, 1 ; 49, 1 et 3 ; 50, 2 et 3) –, le Concile situe conjointement – « sans sous-estimer pour autant les autres fins du mariage », comme il est spécifié dans *GS* 50, 1 (*cf. GS* 50, 3 ; 51, 3) – l'union des sexes aux fins de la procréation et l'éducation des enfants (*cf. GS* 47, 1 ; 48, 1 ; 49, 2 ; 50, 1 et 2)[102]. C'est en ce sens que le

---

[102] Cet énoncé, lourd de sens, touche à une problématique cruciale et aussi controversée au Concile, celle de la finalité du mariage : procréatrice d'un côté, soutien mutuel ou amour des époux de l'autre, double visée qui, avant Vatican II, fit l'objet d'un net ordonnancement hiérarchique situant la visée procréatrice au-dessus du bien-être des époux. En condensé, les déplacements et, ultimement, la position conciliaire peuvent être décrits de la manière suivante : « Dans la réflexion ecclésiale sur le mariage dans la période préconciliaire, on avait tenu compte de sa réalité religieuse et sociale, étroitement liée avec la fin qu'est la procréation, tandis que l'aspect personnaliste, et spécialement l'amour conjugal, restait subordonné à la procréation et à la fonction d'instrument au service de celle-ci. Au cours du débat conciliaire, on releva l'insuffisance d'une vision unilatéralement procréatrice du mariage, lequel *non est merum instrumentum procreationis* (n'est pas simple instrument de la procréation), mais aussi *totius vitae consuetudo et communio* (communauté et communion de toute la vie). L'accent mis par le Concile sur la personne et sur la communion des personnes de sexe différent qui se réalise dans le mariage, sans réduire son caractère institutionnel en vue de la procréation, le définit dans une perspective personnaliste et dynamique, comme "union intime" des personnes, comme "communauté d'amour", et précisément comme, dans l'expression désormais classique, "communauté profonde de vie et d'amour que forme le couple" [*GS* 48]. Cette communauté de vie et d'amour que forme le couple naît du pacte conjugal, c'est-à-dire du consentement personnel irrévocable par lequel l'homme et la femme se donnent et se reçoivent mutuellement, et tend au bien des personnes, c'est-à-dire des conjoints, des enfants et de la société. L'union corporelle des conjoints, jusqu'alors interprétée d'un point de vue biologique et procréateur, est rapportée par *Gaudium et Spes* au niveau de l'amour conjugal, avec sa signification humaine et interpersonnelle. L'amour conjugal, en effet, étant "acte éminemment humain", enveloppe "le bien de la personne tout entière" et, pour cette raison, enrichit "d'une dignité particulière les expressions du corps et de la vie psychique" de façon qu'ils deviennent "éléments et signes spécifiques de l'amitié conjugale" [GS 49] » (Antoni STANKIEWICZ, « L'importance canonique de la communion conjugale », dans René LATOURELLE (dir.), *Vatican II. Bilan et perspectives vingt-cinq ans après (1962-1987),* Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, coll. « Recherches - Nouvelle série », nº 16, t. 2, 1988, p. 237-238). Cette vision du Concile est qualifiée par l'auteur de « vision unitaire » (p. 232). Ajoutons, enfin, qu'en ce qui a trait à la hiérarchie des fins du mariage, le Concile a préféré garder le silence, reconnaissant, en revanche, le droit d'exister à une doctrine de théologie morale capable de faire croître une synthèse harmonieuse des fins anciennes et nouvelles (Victor-Léonard HEYLEN, « La dignité du mariage… », p. 178). Sur tout le débat entourant ces épineuses questions, nous renvoyons à Gilles ROUTHIER, « Mener à terme l'œuvre amorcée… », p. 197-202 ; Victor-Léonard HEYLEN, « La dignité du mariage… », p. 163-194 ; Victor HEYLEN, « La promotion et la dignité du mariage… », p. 450-460 ; Philippe DELHAYE, « Histoire des textes de la constitution pastorale », dans Vatican II. *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale « Gaudium et spes ». Tome I. Texte et traduction. Histoire des textes*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 65a, 1967, p. 236-238 ; Philippe DELHAYE, « Dignité du mariage et de la famille… », p. 391-395, 400-404, 413-416, 422-426, 434-438.

mariage est présenté – plus que défini[103] – comme une « communauté profonde [ou intime (Winling, Alberigo)] de vie et d'amour [*Intima communitas vitae et amoris*] » (*GS* 48, 1 ; *cf*. *GS* 47, 1).

En somme, l'union de l'homme et de la femme, comme réalité humaine et donnée anthropologique primordiale, constitue la base et la prémisse à partir de laquelle Vatican II peut construire sa vision du mariage. Ce dernier, par-delà les formes socioreligieuses qu'il prendra, constitue aux yeux de la société et de l'Église un droit fondamental, « inaliénable [*inalienabile*] » (*GS* 87, 3), qu'il faut protéger et promouvoir (*cf*. *GS* 12, 4 ; 25, 2 ; 29, 2 ; 47, 1 et 2 ; 51, 3 ; 52)[104], droit que d'aucuns qualifieront de droit naturel (*ius naturale*), c'est-à-dire se rapportant à des lois inscrites dans la nature même de l'homme[105]. À ce titre,

---

[103] « Comme nous le constaterons, écrit Marie-Thérèse Nadeau, le concile ne présente aucune définition du mariage. Ce dont parle, par exemple, la Constitution [*GS*] au no 48 # 1, c'est d'union conjugale intime de vie et d'amour, d'union intime, comme de don réciproque de deux personnes, d'union créée par l'alliance conjugale ou le consentement irrévocable, d'acte humain dans lequel les époux se donnent et s'acceptent réciproquement » (Marie-Thérèse NADEAU, *Redécouvrir le mariage*…, p. 104).

[104] « Vatican II, écrit encore Nadeau, situe en effet le droit au mariage dans le plan de Dieu et dans la nature humaine. […] Bien de la création […] il importe par conséquent de reconnaître le droit naturel de toute personne au mariage » (Marie-Thérèse NADEAU, *Redécouvrir le mariage*…, p. 110-111).

[105] Historiquement, la notion de « droit naturel » relève d'un courant philosophique soutenant que le « donné » objectif du droit peut être déduit de la nature de l'homme, saisi dans son être et ses inclinations foncières. C'est la thèse classique qui, aujourd'hui, de souligner Jean Dabin, est confrontée par une autre thèse, qualifiée de « réaliste », « scientifique », qui cherche dans les faits sociaux le « donné » des règles. « Selon l'interprétation aujourd'hui dominante, écrit Dabin, le droit naturel ne se présente plus avec la fixité qu'on lui attribuait autrefois, du temps de l'École du droit de la nature et des gens. Au contraire, on admet qu'il est, pour une part, sujet à un changement non seulement dans la connaissance plus ou moins éclairée que peuvent en avoir les hommes, mais dans ses préceptes, en raison de l'"historicité" de la nature elle-même » (Jean DABIN, « Droit. Théorie et philosophie du droit », dans *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia Universalis France, vol. 5, 1969, p. 801-802). Longtemps, la théologie s'est appuyée sur le droit naturel. Elle y recourt toujours, principalement dans le domaine de la morale, mais non sans nuances, tenant compte de la valeur de certains courants contemporains – sur ce point, nous verrons, entre autres, les explications de Servais Th. PINKAERS, *La morale catholique*, Paris, Cerf / Montréal, Fides, coll. « Bref », 1991, n° 38, particulièrement aux pages 59-61 et 105-121, comportant un item consacré à « l'inclination au mariage » (p. 113-114) ; ainsi que de Jean-Marie AUBERT, *Abrégé de la morale catholique*, Paris, Desclée / Ottawa, Novalis, 1987, notamment aux pages 63-67 (sur le rapport entre personne et nature), 97-103 (sur la loi naturelle) et 307-369 (sur la morale familiale et sexuelle). Dans le cas du mariage, rapportait plus haut Routhier, cela servit de base pour en parler comme d'un « en soi » : « on partait de la nature des choses, on pouvait raisonner "selon la loi divine, équivalente sans aucun doute à la loi naturelle" [note 3 : Ruffini, *AS* IV/3, p. 18) » (Gilles ROUTHIER, « Mener à terme l'œuvre amorcée… », p. 207). Même si l'on rencontre la notion de nature ou l'idée d'une loi naturelle dans les textes de Vatican II, comme dans *GS* 16 (« Au fond de sa conscience, l'homme découvre la présence d'une loi [*legem*] qu'il ne s'est pas donnée lui-même, mais à laquelle il est tenu d'obéir »), dans *GS* 48, 1 (« Et c'est par sa nature même [*Indole autem sua naturali*] que l'institution du mariage et l'amour conjugal sont ordonnés à la procréation et à l'éducation qui, tel un sommet, en constituent le couronnement ») ou encore dans *GS* 50, 1 (« Le mariage

le mariage peut être considéré comme une institution naturelle[106] ou, comme le dit Bernard de Lanversin, la réalité matrimoniale possède un « fondement naturel et originel » qui, ultimement, procède de Dieu dans l'ordre de la création, ce qui permettra au Concile de reconnaître comme sacré ce qui, à un premier niveau d'analyse, peut être qualifié de

---

et l'amour conjugal sont d'eux-mêmes [*indole sua*] ordonnés à la procréation et à l'éducation »), sans omettre le passage de *GS* 12, 4 (« […] l'homme, par sa nature profonde [*ex intima sua natura*], est un être social […] (Winling) »), cité plus haut dans le texte, le Concile, sur certains points, comme celui du respect de la vie (*GS* 51), « écarte volontairement le terme "nature", vague, ambigu et si souvent chargé d'une philosophie dépassée. Il exalte la personne qui est en somme la nature de l'homme » (Victor HEYLEN, « La promotion et la dignité du mariage… », p. 461). Sur ce plan, pour le dire sommairement, Vatican II privilégie une approche personnaliste du mariage et de la vie conjugale plus qu'une vision principalement – quoique jamais exclusivement – axée sur la dimension biologique inhérente à la réalité considérée. Sur la philosophie personnaliste et sur la problématique évoquée, nous renvoyons à É.-Martin MEUNIER, *Le pari personnaliste. Modernité et catholicisme au XX^e siècle*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet », n^o 71, 2007, 369 p. ; Victor-Léonard HEYLEN, « La dignité du mariage… », p. 174-175 et 185 ; Victor HEYLEN, « La promotion et la dignité du mariage… », p. 451 ; Charles LEFEBVRE, « Mariage […] II. Le mariage en droit canonique », dans CENTRE INTERDISCIPLINAIRE DES FACULTÉS CATHOLIQUES DE LILLE (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 8, 1979, col. 506 ; Pierre ADNÈS, « Mariage et vie chrétienne », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. X, 1980, col. 355, 370-371, 377 et 379 ; Bernard DE LANVERSIN, « Vatican II et le mariage… », p. 216-217 et 219-220.

106 L'idée du mariage comme institution naturelle est ancienne. « Affirmer que le mariage est une institution naturelle, écrit Naz, c'est affirmer que l'union des sexes résulte d'un besoin de nature, soumis aux règles données à cette nature par son auteur et postulées par ses fins ; c'est dire que cette union est ordonnée à la perpétuation de l'espèce, car, en dehors de l'union stable qu'est le mariage, la perpétuation de l'espèce n'est pas assurée : si l'union libre assure parfois la naissance de l'enfant, elle ne pourvoit pas à sa croissance ; c'est enfin expliquer le mariage par sa fin sociale, plutôt que par la satisfaction du droit au bonheur qu'il aurait pour but de procurer. Que le mariage soit une institution de nature, ce fut la pensée d'Aristote (*Ethica*, VIII, c. XII) ; ce fut la doctrine du Digeste où on lit : *Jus naturale est maris et feminae conjunctio, quam nos matrimonium appellamus* : "du droit naturel tire son origine l'union de l'homme et de la femme que nous appelons mariage" (*Dig*., 1. I, tit. I, lex 1, § 3). S. Thomas a repris la même thèse dans le Supplément à la *Somme théol*. (q. XLI, art. 1) » (Raoul NAZ, « Mariage en droit occidental »…, col. 743-744). Puis, l'auteur ajoute que « [d]e ce que le mariage est un état voulu par la nature résultent ses propriétés essentielles : l'indissolubilité et l'unité. […] Il faut relever enfin qu'en tant qu'institution naturelle le mariage est ordonné à une double fin : le bien commun de la société dont il assure la durée, et le bien commun des époux dont l'union fait qu'ils se complètent l'un l'autre non seulement en vue de la génération, mais pour assurer le développement de toutes leurs virtualités respectives » (col. 744-745). La notion du « mariage comme institution naturelle » est également abordée par Antoni STANKIEWICZ, « L'importance canonique de la communion conjugale »…, p. 232. Il faut veiller, toutefois, à ne pas donner à l'expression « institution naturelle » le sens que lui donnèrent les Réformateurs du XVI^e siècle, pour qui le mariage est une institution « purement » naturelle, c'est-à-dire dépourvue de tout caractère sacramentel. Sur cette problématique, ainsi que sur l'usage théologique qui peut être fait de la notion d'« institution naturelle » en adéquation avec le droit divin positif (*de jure divino positivo*), nous verrons les explications de Pierre ADNÈS, *Le mariage*…, p. 95-96 et 115-133.

« mariage naturel »[107]. Il s'agit du premier plan – mais pas le seul – sur lequel pourront tabler les sociétés et l'Église pour considérer l'institution du mariage proprement dit.

3.2 DEUXIÈME PLAN : LE MARIAGE COMME INSTITUTION SOCIALE

La quête de l'origine du mariage suit, pour ainsi dire, le fil d'une genèse correspondant à ce que nous avons identifié plus haut comme la méthode préconisée au Concile. Celle-ci consiste à partir de la réalité humaine observable pour remonter graduellement vers l'origine divine du mariage. Mais avant cela, entre la réalité humaine du couple et la théologie qui s'y intéresse, nous devons considérer un élément médian : le mariage comme institution sociale[108]. Deux aspects intéressent notre propos : d'une part, le point de vue séculier (3.2.1) et, d'autre part, le point de vue religieux (3.2.2) sur l'institution sociale qu'est le mariage.

3.2.1 Le point de vue séculier

L'Église n'a pas inventé le mariage. En vertu de la Révélation divine dont elle est la dépositaire et de la charge pastorale qui lui vient de cette même source, l'Église donnera au mariage une signification particulière. Cependant, au présent et second stade de notre analyse, il faut d'abord considérer le mariage, ou plus précisément l'institution matrimoniale, dans sa stricte dimension séculière. Sur ce plan, appréhendant le mariage comme « institution sociale », A. Girard écrit :

---

107 Bernard DE LANVERSIN, « Vatican II et le mariage… », p. 210-211.

108 La notion d'« institution », du latin « *institutio* » (disposition, arrangement) et de « *instuere* » (disposer, établir, fonder), reçoit dans le champ de la sociologie diverses significations. Il s'agit entre autres, suivant Louis-Marie Morfaux, d'une « forme socialement organisée par laquelle, dans une société donnée, s'exercent les fonctions publiques » (administration, politique, justice, enseignement, religion et Églises). La notion renvoie également aux « principes, statuts et règles d'exercice de ces fonctions inscrites dans le droit », en plus de faire référence aux « structures juridiques réglant les rapports privés entre les individus », tel que le mariage. Au sens large, la notion d'« institution » reflète encore « toutes les manières de penser, de sentir et d'agir que l'individu trouve préétablies dans sa société et qui s'imposent plus ou moins à lui, ainsi que les actions, pratiques et courants sociaux qui tendent à se cristalliser en us et coutumes (Hubert et Mauss) ; le terme institution, conclut Morfaux, pris dans cette dernière acception définit le domaine de la sociologie » (Louis-Marie MORFAUX, *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Paris, Armand Collin, 1999, p. 175).

> [l]es hommes n'ont jamais laissé à la seule intiative des individus les unions reconnues, qui assurent presque toute la descendance et affectent l'existence même ainsi que l'organisation des groupes. Toutes les sociétés connaissent des règles très strictes, écrites ou non écrites, définissant en particulier les systèmes de parenté et formulant des impératifs ou des interdits quant aux groupes et aux membres des groupes dans lesquels ou avec lesquels il est licite ou non de contracter une alliance. Une immense littérature, ethnologique et sociologique, en témoigne, qui a fait reculer l'hypothèse de la promiscuité primitive[109].

Autrement dit, nous raccrochant à la dernière affirmation de Girard, le mariage constitue une réalité primitive bien qu'il soit difficile d'en situer avec précision l'origine temporelle. Ajoutons encore à ces propos qu'en tant qu'« institution sociale, le mariage est aussi une institution juridique, et la législation coutumière ou écrite s'en est toujours préoccupée[110] ». Sur ce plan, cependant, rappelle Girard, « [b]ien que le mariage soit la règle à toutes les époques et dans toutes les sociétés, il n'est pourtant pas contracté partout avec la même universalité[111] ». Enfin, ciblant l'un des éléments spécifiques de la réalité matrimoniale, la sexualité et sa régulation, l'auteur conclut en notant que « le mariage qui semble répondre à des motivations sexuelles, c'est-à-dire individuelles, et à une activité instinctive, subit en fait toutes sortes de pressions de la société qui le contrôle de manière très stricte[112] ».

Cette présentation du mariage social ou civil laisse transparaître et implique l'une des notions sur laquelle nous avons déjà amplement réfléchi : le mariage constitue, aux yeux de la société et de la loi, un « état »[113]. Ce concept, d'origine sociopolitique et de nature

---

109 A. GIRARD « Mariage (sociologie du) », *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia Universalis France, vol. 10, 1971, p. 515.

110 A. GIRARD « Mariage (sociologie du) »…, p. 515.

111 A. GIRARD « Mariage (sociologie du) »…, p. 515.

112 A. GIRARD « Mariage (sociologie du) »…, p. 516.

113 Dans sa plus simple expression, la notion d'« état civil » peut être décrite comme « la condition juridique faite dans la société civile et la famille à une personne considérée en tant que citoyen, membre de la cité. Cette condition est dépendante de sa naissance, de son âge (majeur ou mineur), de son alliance ; elle crée pour lui des droits et des devoirs, encore qu'elle vise plutôt à l'établissement ou à la reconnaissance de droits » (André BRIDE, « État civil (droit canon) », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 4, 1956, col. 533. [Article mis à jour dans Gérard MATHON, *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Tables. Compléments et mises à jour*, Paris, Letouzey et Ané, 2005, fascicule 76-77, col. 711]. Les personnes mariées appartiennent socialement et juridiquement à l'état civil du même nom. À l'opposé, l'expression « état libre » est employée pour signifier l'absence de mariage ou, plus précisément encore, l'absence de tout empêchement dirimant ou prohibant chez les candidats au mariage (André BRIDE, « État libre », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 4, 1956, col. 534. [Article mis à jour

juridique, permet à une société donnée de caractériser, de catégoriser, de répartir et, ultimement, de régir les individus au sein d'un ensemble organiquement constitué et d'en réguler les agirs. Nous pouvons également le rapprocher de la notion de « condition » et d'« ordre ». Dans ce dernier cas, pensant à la théorie des *ordines* dont nous avons déjà parlé[114], et donnant aux mots du Concile une extension maximale, c'est-à-dire non seulement ecclésiale mais aussi sociale, les personnes mariées sont établies dans un « état de vie [*vitae statu*] » et un « ordre [*ordine*] » (*LG* 11b)[115], « un ordre authentique de personnes [*vero ordine personarum constituti*] » (*GS* 52, 7).

---

dans Gérard MATHON, *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Tables. Compléments et mises à jour*, Paris, Letouzey et Ané, 2005, fascicule 76-77, col. 712]). *Cf. CIC*/1983 can. 1113-1114.

114 *Cf.* Jean CHÉLINI, « La théorie des "ordines" », dans Jean CHÉLINI, *Histoire religieuse de l'Occident médiéval. Nouvelle bibliographie,* Paris, Hachette*,* coll. « Pluriel », 1991, p. 168-173 ; Jean CHÉLINI, « Liminaire. Définitions préalables : catégories, ordines, statuts », dans Jean CHÉLINI, *L'aube du Moyen Âge. Naissance de la chrétienté occidentale. La vie religieuse des laïcs dans l'Europe carolingienne (750-900)*, Paris, Picard, 1991, p. 33-41 ; Jean et Blandine CHÉLINI, « 14. L'Europe chrétienne atteint sa maturité au XIII^e^ siècle [...] Les trois ordres et états de la société », dans Jean et Blandine CHÉLINI, *Histoire de l'Église. Nos racines pour comprendre notre présent,* Paris, Centurion, 1993, p. 129 ; Marie-Dominique CHENU, « Moines, clercs, laïcs. Au carrefour de la vie évangélique », dans Marie-Dominique CHENU, *La théologie au douzième siècle,* Paris, Librairie philosophique J. Vrin*,* coll. « Études de philosophie médiévale », 1957, p. 225-251 ; Jacques DUBOIS, « Ordo », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline*,* vol. VI, 1980, col. 806-820 ; Cyrille VOGEL, « Ordo », dans Gérard MATHON *et al.* (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain.,* Paris, Letouzey et Ané*,* t. 10, 1985, col. 208-209.

115 Gérard Philips, commentant ce passage, situe l'affirmation du Concile en regard des catégories également en usage dans la société civile. Anticipant ce que nous dirons à propos des fidèles mariés dans l'Église, nous rapportons ici les propos de Philips sur ce sujet, en prenant note des réserves et des nuances faites par le commentateur : « […] les époux, écrit-il, acquièrent au sein de l'Église un "état de vie" auquel on donne des dénominations différentes. Cette conception s'inspire probablement de l'ancienne répartition de la société en catégories, ce qui nous oblige à la prudence quand nous transposons cette différenciation dans la sphère ecclésiale. Quelques exemples suffiront pour notre propos. Saint Augustin s'adresse à des auditeurs mariés en leur parlant de leur *état de vie* ou de leur *profession* [note 77 : non reproduite (nr)]. Ou encore de leur tâche (*officium*) dans la communauté [note 78 : nr]. Ou de leur *grade* ou de leur *classe* [note 79 : nr]. La division proposée par saint Grégoire, en des formulations variées, est devenue classique ; il distingue trois ordres ou classes : les pasteurs ou prédicateurs (le clergé), les *continentes*, c'est-à-dire les personnes consacrées à Dieu, moines et moniales, et enfin les personnes mariées, c'est-à-dire ceux qui ne choisissent pas la virginité consacrée ; nous dirions : les laïcs [note 80 : nr]. Saint Fulgence s'exprime dans le même sens [note 81 : nr], tout comme le vénérable Bède [note 82 : nr]. Chez les Grecs, nous trouvons même des termes militaires : Théodoret mentionne des groupes d'armée*, tagmata* [note 83 : nr]. S. Jean Chrysostome emploie l'expression plus bourgeoise *fratreia* dans le sens d'un groupement socio-religieux [note 84 : nr]. Tout ceci, conclut Philips, constitue une raison supplémentaire de ne pas trop insister sur cette organisation de classes » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican*…, t. I, p. 164-165).

3.2.2 Le point de vue religieux

Cette dernière allusion au Concile nous introduit au second aspect intéressant notre propos : le point de vue religieux sur l'institution sociale qu'est le mariage. Même si à certaines époques et dans certains contextes – pensons aux sociétés chrétiennes du Moyen Âge d'où provient entre autres la théorie des *ordines* – les sphères sociales et religieuses se compénètrent et que, dans ce cadre, l'état matrimonial jouit d'un même statut sur ces deux plans, il n'en demeure pas moins que ces deux sphères peuvent également évoluer dans une relative autonomie. La partie civile peut refuser de reconnaître le mariage religieux, et vice versa. Le Concile, en tout cas, reconnaît l'existence de « l'institution matrimoniale et familiale [*matrimonialis familiarisque instituti*] » (*GS* 47, 2) en dehors des frontières de l'Église. Celle-ci est présente dans les diverses « régions de l'univers » (*GS* 47, 2) et diversement vécue, y compris dans l'Église, « selon les saines coutumes des peuples et des âges » (*GS* 49, 1). Plus encore, le mariage chrétien est, dans un premier temps, situé solidairement dans le contexte du monde d'aujourd'hui – *De matrimonio et familia in mundo hodierno* (*GS* 47) – :

> La santé de la personne et de la société tant humaine que chrétienne [*humanae ac christianae*] est étroitement liée à la prospérité de la communauté conjugale et familiale [*communitatis coniugalis et familiaris*]. Aussi, les chrétiens, en union avec tous ceux qui font grand cas de cette communauté [*una cum omnibus qui eandem communitatem magni aestimant*], se réjouissent-ils sincèrement des soutiens divers qui font grandir aujourd'hui parmi les hommes l'estime de cette communauté d'amour et le respect de la vie, et qui aident les époux et les parents dans leur éminente mission. Ils en attendent en outre les meilleurs résultats et s'appliquent à les étendre (*GS* 47, 1 ; *cf. GE* 3-9 ; *AA* 11, 30).

De ce point de vue, est également reconnue la fonction sociale du mariage, chrétien ou non. Institution naissant « au regard même de la société [*coram societate*] » grâce à l'alliance des conjoints, c'est-à-dire « de l'acte humain par lequel les époux se donnent et se reçoivent mutuellement », le lien conjugal est établi « [e]n vue du bien des époux, des enfants et aussi de la société [*tum societatis*] » (*GS* 48, 1). Au regard du « mariage qui possède en propre des valeurs et des fins diverses », le Concile dit que « tout cela est d'une extrême importance pour la continuité du genre humain [*generis humani*], pour le progrès personnel

et le sort éternel de chacun des membres de la famille, pour la dignité, la stabilité, la paix et la prospérité de la famille et de la société humaine tout entière [*totiusque humanae societatis*] » (*GS* 48, 1). Dans *LG* 11b, nous lisons que de l'union des époux, chrétiens en l'occurrence, « procède la famille où naissent des membres nouveaux de la cité des hommes [*societatis humanae*] ». De même, la famille, issue du mariage, est vue comme « cellule primordiale, fondamentale de la société[116] », suivant les termes de Pierre Adnès, vue que le Concile, dans *GS* 52, 2, exprime ainsi : « […] la famille, lieu de rencontre de plusieurs générations qui s'aident mutuellement à acquérir une sagesse plus étendue et à harmoniser les droits des personnes avec les autres exigences de la vie sociale, constitue-t-elle le fondement de la société [*fundamentum societatis constituit*] » (*cf*. *GE* 3-9). Tandis que dans *AA* 11, il est dit que la « communauté conjugale » est « l'origine et le fondement de la société humaine [*exordium et fundamentum societatis humanae*] » et que la mission des époux et des familles est d'une « singulière importance pour l'Église comme pour la société civile [*quam pro societate civili*] » (11a), cette mission consistant, entre autres, à « être la cellule première et vitale de la société [*sit prima et vitalis cellula societatis*] » (11d).

En définitive, la présente étape de l'analyse des textes conciliaires révèle que sur le plan social, l'institution matrimoniale ou encore l'état des personnes mariées, s'enracine dans une réalité qualifiée d'« éminemment humain[e] [*eminenter humanus*] », à savoir l'amour (*GS* 49, 1). Cet enracinement humain du mariage et de ses diverses expressions sociales permettent, à défaut de pouvoir identifier l'origine temporelle de cette institution, d'affirmer du moins qu'il s'agit – en dehors de toute considération théologique – d'une institution d'origine humaine ou, pour recourir à la terminologie déjà employée, que le mariage, comme institution et état, constitue un « *ius humanum* »[117] au sens le plus noble du

---

116 Pierre ADNÈS, « Mariage et vie chrétienne »…, col. 378.

117 « *Ius humanum* is "a counterpart to *ius divinum*. It is created by men and protected by sanctions imposed by men. Its field is the government of relations between man and man. This distinction between *ius humanum* and *ius divinum* appears in the definition of marriage and in the division of things into *res divini et humani iuris*" (A. Berger, "Encyclopedic Dictionary or Roman Law", *Transactions of the American Philosophical Society*, 43 (1953), 529) » (John O. LENAGHAN, *A commentary on Cicero's oration De haruspicum responso*, The Hague, De Gruyter / Paris, Mouton, coll. « Studies in classical literature », nº 5, 1969, p. 99).

terme, c'est-à-dire une réalité humaine que le Concile honore, respecte et, ultimement, assumera au sein même de sa théologie et de ses propres institutions.

3.3 TROISIÈME PLAN : LE MARIAGE COMME INSTITUTION RELIGIEUSE

Nous arrivons maintenant au troisième plan, s'intéressant à l'origine mystérieuse du mariage. Nous disons mystérieuse au sens théologique du terme. Non ce qui demeure à jamais inconnu, mais plutôt ce qui se donne à voir, se révèle ou se dévoile, aux yeux de l'homme[118]. C'est précisément et explicitement la visée du Concile que de dévoiler le « caractère [ou la nature (Theobald)] véritable [*veram* (…) *indolem*] (Winling) » de l'institution matrimoniale et familiale (*GS* 47, 2). Ce même passage indique que « le Concile, en mettant mieux en lumière certains points de la doctrine de l'Église, vise à éclairer et à encourager les chrétiens ainsi que tous les hommes qui s'efforcent de protéger et de promouvoir la dignité originelle [*dignitatem nativam*] et la valeur éminente et sacrée [*sacrum*] de l'état de mariage (Winling) » (*GS* 47, 2 et 3). Ainsi, l'origine du mariage qui, plus haut, se fondait dans la nuit des temps, est maintenant appelée à se manifester au grand jour. C'est ce qui nous sera donné de voir dans cette dernière partie de notre analyse où le mariage est appréhendé en tant qu'institution spécifiquement religieuse. Sur ce plan, trois grands aspects peuvent être mis en lumière. D'une part, la théologie de l'Église assume les plans précédents (3.3.1). D'autre part, et par voie de conséquence, le mariage est une réalité humaine et chrétienne (3.3.2). Enfin, le mariage chrétien ou sacramentel possède une origine à la fois divine et ecclésiastique (3.3.3).

---

[118] Cette signification du mot « mystère » rejoint la pensée du Concile sur l'Église dans sa double composante institutionnelle et mystérique (*cf. LG* 8a, *SC* 2, *GE* 3c, *UR* 6a). « Pour Vatican II, écrit P. Mariotti, le mystère, ce n'est pas seulement une vérité inaccessible à la raison humaine. C'est plutôt le plan du salut du Père révélé en Jésus-Christ, et offert à tous les hommes par l'intermédiaire de signes sensibles » (Piergiorgio MARIOTTI, « Église », dans Stefano DE FIORES et Tullo GOFFI, *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Paris, Cerf, 1983, p. 308) – nous nous rappellerons aussi la définition donnée par Gérard Philips écrivant que le « mystère […] est plan de salut de Dieu tel qu'il l'a révélé dans ce monde sous des voiles transparents » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican…*, t. I, p. 115). Tout comme dans le cas de l'Église, le Concile invite à rechercher le sens profond et la signification ultime du mariage ou, comme l'écrit René Latourelle – à propos de l'Église toutefois –, nous sommes invités à passer « du phénomène au mystère », nous mettant ainsi en quête d'intelligibilité de la réalité observée (COLLECTIF, « L'Église », dans René LATOURELLE et Rino FISICHELLA, *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal, Bellarmin / Paris, Cerf, 1992, p. 349).

3.3.1 La théologie de l'Église assume les plans précédents

L'esprit du Concile, tel qu'il se manifeste dans *Gaudium et spes*, trouve une expression privilégiée dans le premier numéro de la Constitution où il est dit, en substance, que rien de ce qui est humain n'est étranger à la foi chrétienne et à l'Église (*GS* 1). À l'inverse aussi, lit-on plus loin, rien des activités terrestres, nommément le soin des familles et les affaires temporelles, ne devrait en principe être étranger aux préoccupations religieuses (*GS* 43, 1). Cette conviction du Concile trouve son point d'ancrage théologique dans le principe même de la Révélation divine et, en particulier, de l'Incarnation de Dieu dans l'histoire humaine. Celle-ci devient « l'histoire du salut [*historia salutis*] », suivant les termes employés par le Concile dans le second numéro de la constitution dogmatique sur la Révélation divine, *Dei Verbum*, histoire dans laquelle le « mystère du Verbe incarné [*mysterio Verbi incarnati*] » éclaire le « mystère de l'homme [*mysterium hominis*] » (*GS* 22, 1), parce qu'en Jésus « la nature humaine a été assumée [*assumpta*] » et que, « par le fait même, cette nature a été élevée [*evecta*] en nous aussi à une dignité sans égale » (*GS* 22, 2). C'est dans cette ligne qu'il est possible de saisir l'un des axes majeurs de la théologie conciliaire sur le mariage : celle-ci assume les deux plans que nous avons présentés plus haut.

Cette assomption théologique du mariage comme réalité humaine ou naturelle (*ius naturale*), de même que du mariage comme institution sociale régie par les lois humaines (*ius humanum*), trouve son point focal dans la convergence ou la subsumation de tous ces éléments dans le mariage chrétien. En plusieurs lieux, nous retrouvons des affirmations qui vont en ce sens. D'un côté, sur le plan de l'amour humain, il est dit que « [l]'authentique amour conjugal est assumé [*assumitur*] dans l'amour divin » (*GS* 48, 2) ou encore que « [c]et amour, par un don spécial de sa grâce [*gratiae*] et de sa charité, le Seigneur a daigné le guérir [*sanare*], le parfaire [*perficere*] et l'élever [*elevare*] » (*GS* 49, 1). Par ailleurs, concernant le devoir qui incombe aux époux de transmettre la vie, ceux-ci sont invités à se conformer à la loi divine, laquelle « manifeste la pleine signification de l'amour conjugal, elle le protège et le conduit à son achèvement vraiment humain [*ad eiusdem vere humanam perfectionem impellit*] » (*GS* 50, 2). Autrement dit, suivant l'adage bien connu de

l'Aquinate, « la grâce ne détruit pas la nature, mais la parfait [*perficiat*][119] ». Il en est de même, d'un autre côté, sur le plan de l'institution sociale du mariage, « [u]ne institution que la loi divine confirme [*institutum ordinatione divine firmum*] » (*GS* 48, 1) et dont certains attributs, dont « l'égale dignité personnelle qu'il faut reconnaître à la femme et à l'homme dans l'amour plénier qu'ils se portent l'un à l'autre » et qui « fait clairement apparaître l'unité du mariage », se trouve également « confirmée par le Seigneur [*a Domino confirmata*] » (*GS* 49, 2).

3.3.2 Le mariage est une réalité humaine et chrétienne

De l'assomption théologique des dimensions humaines et sociales du mariage, il ressort, par voie de conséquence, que la réalité matrimoniale est tout à la fois humaine et chrétienne. Dans *GS* 49, 1, par exemple, au sujet de l'amour conjugal que le Seigneur a daigné guérir, parfaire et élever, il est dit que « [a]ssociant l'humain et le divin [*humana simul et divina consocians*], un tel amour conduit les époux à un don libre et mutuel d'eux-mêmes ». Tandis que dans *GS* 50, 2, sur la fécondité du mariage, le Concile, à deux reprises, souligne qu'à titre de coopérateurs de l'amour du Dieu Créateur, les époux sont invités à s'acquitter de leur charge « en toute responsabilité humaine et chrétienne [*humana et christiana*] » et à assumer leur rôle procréateur en prenant au sérieux « leurs responsabilités humaines et chrétiennes [*humana atque christiana*] ». Pierre Adnès, en ce même sens, parle de « [l]a double appartenance du mariage », propos par lesquels nous nous acheminons vers la pleine signification du mariage chrétien ou sacramentel :

> Le foyer chrétien, écrit-il, […] est un lieu privilégié de rencontre entre la communauté ecclésiale et la société humaine. […] Ce n'est pas en effet parce que le mariage devient un sacrement et que la famille est une Église domestique que l'état conjugal et familial perd sa signification naturelle et son rôle fondamental dans la société humaine. […] Sans doute tout chrétien est-il appelé à faire le pont entre l'aspect séculier, profane de l'existence humaine et les valeurs de la foi, à vivre et à exprimer le lien qui ne peut pas se nouer entre l'Église et le monde. Mais l'état conjugal réalise ce lien d'une manière encore plus typique, car il appartient en même temps à deux sphères différentes : c'est une réalité terrestre faite mystère de salut. L'amour humain y est un sacrement

---

[119] Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, I, Q. I, a. 8, sol. 2.

de grâce. On peut parler à cet égard d'une espèce de médiation du mariage entre l'Église et la société humaine[120].

3.3.3 Le mariage chrétien ou sacramentel possède une origine divine et ecclésiastique

À partir de cet ensemble, nous pouvons maintenant faire un pas de plus, consistant à mettre en lumière ce qui fait la spécificité du mariage chrétien, à savoir que c'est un sacrement qui possède une origine à la fois divine et ecclésiastique. En effet, comme il nous a déjà été donné de le souligner, l'on ne peut dissocier ces deux aspects. L'institution divine (*ex divina institutione*) – notion aussi rendue dans les textes du Concile par les expressions « *Christus instituit* » ou encore « *divinitus institutum* »[121] – et son droit correspondant, le droit divin (*ius divinum*), de même que l'institution ecclésiastique (*ex ecclesiastica institutione*) et le droit du même nom (*ius ecclesiasticum*), sont des notions qui ne peuvent, théologiquement parlant, être saisies indépendamment l'une de l'autre[122]. Le droit divin, disait Komonchak, ne se trouve jamais dans l'histoire sous une forme pure. La réalité est toujours composite, à la fois un « *ius humanum vel ecclesiasticum* »[123]. Gardant en vue ces remarques, pour des raisons d'organisation et de présentation de la pensée, nous traiterons néanmoins successivement de ces deux dimensions en lien avec l'origine du mariage chrétien ou sacramentel. Nous débuterons par l'origine divine du mariage (3.3.3.1) et nous poursuivrons avec son origine ecclésiastique (3.3.3.2).

---

120 Pierre ADNÈS, « Mariage et vie chrétienne »…, col. 377.

121 Nous verrons, là-dessus, les remarques d'Yves CONGAR, « "Jus divinum" », dans Yves CONGAR, *Droit ancien et structures ecclésiales,* London, Variorum Reprints, 1982, p. 108-122 [publication originale, sous le même titre, dans *Revue de Droit canonique*, XXVII (Mélanges offerts à J. Gaudemet), Lyon, 1978, p. 121-122.

122 A. ANTÓN, « Le "status" théologique des conférences épiscopales », dans Hervé LEGRAND, Julio MANZANARES et Antonio GARCÍA GARCÍA (dir.), *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir. Actes du Colloque international de Salamanque (3-8 janvier 1988)*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », nº 149, 1988, p. 257.

123 Joseph A. KOMONCHAK, « Church and Ministry », *The Jurist*, vol. XLIII, nº 2, 1983, p. 275-276. *Cf.* Salvador PIÉ-NINOT, « L'Église […] B. Jésus et l'Église », dans René LATOURELLE et Rino FISICHELLA (dir.), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal, Bellarmin / Paris, Cerf, 1992, p. 324.

3.3.3.1 L'ORIGINE DIVINE DU MARIAGE

Si nous suivons la méthode adoptée par le Concile dans *Gaudium et spes*, nous devrions, en toute logique, commencer par étudier l'origine du mariage chrétien en prenant pour point de départ l'expérience humaine et les faits de l'histoire pour remonter, ensuite, à la source ultime des choses considérées[124]. La religion, suivant l'une des racines étymologiques possibles du terme (*relegere*)[125], ne consiste-t-elle pas en une « relecture » du réel suivant une démarche rétrospective ou *a posteriori*, ici, à la lumière de la foi (*cf. GS* 11, 1 et 2) ? Dans ce cas, nous devrions parler, en premier lieu, de l'origine ecclésiastique du mariage chrétien et de son origine divine en second. Par contre, dans une autre optique, il est également légitime de prendre pour point de départ la Révélation pour éclairer, ensuite, la réalité historique et l'expérience humaine[126]. C'est notamment le point de vue adopté par le Concile dans l'élaboration de *Lumen gentium*, Constitution dans laquelle le processus de pensée et l'expression théologique sur l'Église prend pour « point de départ le mystère central de notre foi, le mystère de la Sainte Trinité[127] » (*cf. LG* 2-4). Faisant entorse, en quelque sorte, à la méthode préconisée dans *Gaudium et spes* au sujet du mariage[128], nous

---

124 *Cf.* Jean MOUROUX, « Situation et signification du chapitre I… », p. 229-239 ; Gilles ROUTHIER, « Mener à terme l'œuvre amorcée… », p. 207-208 ; Victor HEYLEN, « La promotion et la dignité du mariage… », p. 444 ; Victor-Léonard HEYLEN, « La dignité du mariage et de la famille »…, p. 168-183.

125 *Cf.* « Relego », dans Eugène BENOIST et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français…,* p. 1262 ; « Relegere », dans Henri BORNECQUE et Fernand CAUËT, *Le dictionnaire latin-français du baccalauréat…*, p. 412-413 ; Maurice SACHOT, « Origine et trajectoire d'un mot : religion », version enrichie du texte de la communication faite à Lyon, le 15 octobre 2003, lors de la première journée d'études « Laïcité, religion, raison », dans le cadre du cycle interuniversitaire 2003-2004 : « Laïcité et faits religieux aujourd'hui », organisé conjointement par l'Institut Européen en Sciences des Religions, le Rectorat de l'Académie de Lyon, les Universités Jean Moulin et Lumière, l'IUFM de l'Académie de Lyon et l'École Normale Supérieure de Lyon SHS, http://philotextes.info/spip/IMG/pdf/le_mot_22religion_22.pdf [consulté le 3 janvier 2019].

126 Jean MOUROUX, « Situation et signification du chapitre I… », p. 229-230.

127 Bernard DE LANVERSIN, « Vatican II et le mariage… », p. 228.

128 Nous suivons, d'une certaine manière, l'opinion émise par les De Lanversin et Danneels : « Pour terminer, écrit De Lanversin, qu'il nous soit permis d'exprimer un regret ; c'est que la Constitution conciliaire *Gaudium et Spes* n'ait pas placé plus explicitement l'amour conjugal dans son exemplaire absolu qu'est l'amour en Dieu des trois personnes de la Sainte Trinité. "L'Église – dit la Constitution *Lumen Gentium* – n'est rien d'autre que la Trinité Sainte qui s'extériorise dans le monde et dans l'histoire, de sorte que l'Église coule de la Trinité comme l'eau de sa source. Le Mystère de la famille est exactement le même. Dans le livre de la Genèse, Dieu dit : Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance et il les faisait homme et femme. Ceci signifie qu'il existe dans le couple quelque chose de Dieu, je dirais même le cœur de Dieu, noyau de la divinité qui se manifeste dans l'homme et la femme

choisissons, pour notre part, d'envisager l'origine du mariage immédiatement à partir de sa source ultime, la « source divine [*fontem* (…) *divinum*] / *divino* (…) *fonte*] » (*GS* 11, 2 et 48, 2). Quatre éléments ressortent de l'analyse des textes conciliaires et feront l'objet du présent développement. En premier lieu, l'origine du mariage devra être considérée sous l'angle de Dieu créateur, auteur du mariage dans l'ordre de la création (A). En deuxième lieu, nous traiterons du Christ, sanctificateur du mariage (B). En troisième lieu, il sera question de l'Esprit Saint, inspirateur du mariage (C). En dernier lieu, nous dirons quelques mots à propos de la source vocationnelle du mariage chrétien et de ce que cela implique pour les fidèles concernés (D).

A) Dieu créateur, auteur du mariage dans l'ordre de la création

En premier lieu, l'origine du mariage prend pour point de départ Dieu créateur, auteur du mariage dans l'ordre de la création. C'est ce qui est explicitement affirmé dans *GS* 48, 1 : « La communauté profonde de vie et d'amour que forme le couple, y lit-on, a été fondée et dotée de ses lois propres par le Créateur [*a Creatore condita suisque legibus instructa*]. […] En vue du bien des époux, des enfants et aussi de la société, ce lien sacré [*vinculum sacrum*] échappe à la fantaisie de l'homme. Car Dieu lui-même est l'auteur du mariage [*Ipse vero Deus est auctor matrimonii*] qui possède en propre des valeurs et des fins diverses ; […] ». Dans cette même veine, le Concile rattache la réalité conjugale et matrimoniale aux origines du monde tel que rapporté théologiquement dans le livre de la Genèse : « […] Dieu n'a pas créé l'homme solitaire, est-il souligné dans *GS* 12, 4 et 5 : dès l'origine "il les créa homme et femme" (*Gn* 1, 27). […] C'est pourquoi Dieu, lisons-nous encore dans la Bible, "regarda tout ce qu'il avait fait et le jugea très bon" (*Gn* 1, 31) » ; tandis que dans *AA* 11a, il est dit que « [l]e Créateur [*Conditor*] a fait de la communauté conjugale l'origine [*exordium*] et le fondement de la société humaine ». Évidemment, l'origine surnaturelle de la création et, dans ce cadre, de l'institution, par le Créateur lui-même, de l'union conjugale qui prendra ultérieurement la forme et le nom de mariage, ne

---

qui s'aiment car, à son niveau, la famille possède les mêmes caractéristiques que la Trinité Sainte [note 42 : Cardinal Danneels, Archevêque de Malines, Bruxelles, Lettre pastorale "L'Église à la Maison", *Bulletin officiel de l'archidiocèse de Malines Bruxelles*, n. 6 (juin-juillet 1986), p. 86) " » (Bernard DE LANVERSIN, « Vatican II et le mariage… », p. 227-228).

peuvent être perçues et conçues qu'à l'intérieur de ce que Bernard De Lanversin appelle l'ordre naturel et sacré de la création[129]. Dans ce même ordre d'idées, le Concile situe également la fonction procréatrice du mariage. Celle-ci est conçue comme un prolongement de l'action créatrice de Dieu dont les conjoints sont appelés à être les coopérateurs. *GS* 50, 1 et 2 synthétisent cette pensée :

> Le mariage et l'amour conjugal sont d'eux-mêmes ordonnés à la procréation et à l'éducation. D'ailleurs, les enfants sont le don le plus excellent du mariage et ils contribuent grandement au bien des parents eux-mêmes. Dieu lui-même [*Ipse Deus*] qui a dit : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul » (*Gn* 2, 18) et qui « dès l'origine [*ab initio*] a fait l'être humain homme et femme » (*Mt* 19, 4), a voulu lui donner une participation spéciale dans son œuvre créatrice [*volens ei participationem specialem quamdam in Suiipsius opere creativo communicare*] ; aussi a-t-il béni l'homme et la femme, disant : « Soyez féconds et multipliez-vous » (*Gn* 1, 28). Dès lors, un amour conjugal vrai et bien compris, comme toute la structure de la vie familiale qui en découle, tendent, sans sous-estimer pour autant les autres fins du mariage, à rendre les époux disponibles pour coopérer courageusement à l'amour du Créateur [*ad cooperandum cum amore Creatoris*] et du Sauveur qui, par eux, veut sans cesse agrandir et enrichir sa propre famille.
>
> Dans le devoir qui leur incombe de transmettre la vie et d'être des éducateurs (ce qu'il faut considérer comme leur mission propre), les époux savent qu'ils sont les coopérateurs de l'amour du Dieu Créateur et comme ses interprètes [*cooperatores esse amoris Dei Creatoris eiusque veluti interpretes*].

En somme, lorsque le Concile dit vouloir mettre en lumière le caractère ou la nature véritable de l'institution matrimoniale et familiale (*GS* 47, 2) et qu'il entend éclairer, moyennant la doctrine de l'Église, ceux qui s'efforcent de sauvegarder et de promouvoir la « dignité originelle [*dignitatem nativam*] et la valeur éminente et sacrée [*sacrum*] de l'état de mariage [*status matrimonialis*] (Winling) » (*GS* 47, 2 et 3), il est d'abord référé à l'ordre originel de la création tel que narré théologiquement dans le premier livre de la Bible[130].

---

129 Bernard DE LANVERSIN, « Vatican II et le mariage… », p. 210-212, 215-216, 223-224 et 228.

130 Pour un approfondissement de la signification théologique du mariage dans l'Ancien Testament et dans l'histoire du peuple vétérotestamentaire, nous renvoyons à Marie-Thérèse NADEAU, *Redécouvrir le mariage*…, p. 9-15 ; Claude WIENER, « Mariage. *AT*. I. Le mariage dans le dessein du Créateur et II. Le mariage dans le Peuple de Dieu », dans Xavier LÉON-DUFOUR *et al*. (dir), *Vocabulaire de théologie biblique*, deuxième édition révisée et augmentée, Paris, Cerf, 1971, col. 710-713 ; Pierre ADNÈS, « Mariage et vie chrétienne […] 2. Valeurs salvifiques et religieuses du mariage dans la Bible »…,

B) Le Christ, sanctificateur du mariage

Le mariage, d'abord situé dans l'ordre de la création, est, en second lieu, situé dans l'histoire et l'économie du Salut en Jésus Christ. Les époux, vient-on de lire, sont appelés non seulement à coopérer à l'amour du Créateur, mais également à celui du « Sauveur [*atque Salvatoris*] » (*GS* 50, 1). Le Christ Jésus, tel qu'il est rapporté dans le Nouveau Testament[131] et présenté dans les textes conciliaires, rétablit le mariage dans son intention originelle et le conduit, par sa grâce, à la perfection de la charité. L'Église y verra, dans le cours du temps, une institution sacramentelle, rattachée au Christ – une institution de droit divin (*ius divinum*) au sens propre du terme – et présentée par l'apôtre Paul comme le symbole par excellence – l'archétype sanctificateur du mariage chrétien, dit Heylen[132] – de l'union du Christ-Époux et de l'Église-Épouse. Ces éléments, égrainés tout au long des considérations conciliaires sur le mariage[133], trouvent leur expression privilégiée et condensée dans *GS* 48, 2, numéro portant sur la « sainteté du mariage et de la famille [*sanctitate matrimonii et familiae*] » :

---

col. 360-362 ; Pierre ADNÈS, *Le mariage*…, p. 9-20 ; Pierre VALLIN, « Mariage […] 2. Sources bibliques », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 838 ; Edward SCHILLEBEECKX, *Le mariage. Réalité terrestre et mystère de salut* [vol. I], Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », n° 20, 1966, p. 33-114 ; Jean-Pierre BAGOT, *Pour vivre le mariage*, Paris, Cerf, 1986, p. 15-32. Par ailleurs, pour avoir une idée des textes vétérotestamentaires employés dans la liturgie du mariage, nous verrons le *Lectionnaire pour la célébration du mariage*, texte français élaboré par la Commission internationale francophone pour les traductions et la liturgie, confirmé par la Congrégation pour le culte divin le 27 février 1975, Conférence des évêques catholiques du Canada, Service des Éditions de la CECC, 2011, aux pages 10 à 27 (avec psaumes afférents).

131 Sur le mariage dans la perspective théologique du Nouveau Testament et à l'époque apostolique, nous verrons : Marie-Thérèse NADEAU, *Redécouvrir le mariage*…, p. 15-24 ; Claude WIENER, « Mariage. *NT*. I. Le Christ et le mariage et II. Mariage et virginité », dans Xavier LÉON-DUFOUR *et al*. (dir), *Vocabulaire de théologie biblique*…, col. 713-715 ; Pierre ADNÈS, « Mariage et vie chrétienne […] 2. Valeurs salvifiques et religieuses du mariage dans la Bible »…, col. 362-364 ; Pierre ADNÈS, *Le mariage*…, p. 20-42 ; Pierre VALLIN, « Mariage […] 2. Sources bibliques »…, p. 838-839 ; Edward SCHILLEBEECKX, *Le mariage*..., p. 115-204 ; Jean-Pierre BAGOT, *Pour vivre le mariage*…, p. 33-42. Nous verrons également le *Lectionnaire pour la célébration du mariage*…, aux pages 28 à 71 (avec psaumes afférents), à propos des textes néotestamentaires employés dans la liturgie du mariage.

132 « Le mystère nuptial de Javhé avec son peuple et celui du Christ avec son Église sont les archétypes du mariage chrétien, attachement vital, amour indéfectible, alliance sacrée. […] L'idéal du couple, un de corps, de cœur et d'esprit, ses retrouve dans l'archétype sanctificateur, le Christ, Époux fidèle de l'Église dans la souffrance et le bonheur » (Victor HEYLEN, « La promotion et la dignité du mariage… », p. 453 et 466).

133 *Cf*. *LG* 11b, 35c, 41e ; *GS* 48, 4 ; 49, 1 et 2 ; 50, 2 ; *AA* 11a ; *OT* 10b.

> Le Christ Seigneur a comblé de bénédictions cet amour aux multiples aspects, issu de la source divine de la charité, et constitué à l'image de son union avec l'Église. De même en effet que Dieu prit autrefois l'initiative d'une alliance d'amour et de fidélité avec son peuple [note 3 : *Cf. Os* 2 ; *Jr* 3, 6-13 ; *Ez* 16 et 23 ; *Is* 54], ainsi, maintenant, le Sauveur des hommes, Époux de l'Église [note 4 : *Cf. Mt* 9, 15; *Mc* 2, 19-20; *Lc* 5, 34-35; *Jn* 3, 29; 2 *Co* 11, 2; *Ep* 5, 27; *Ap* 19, 7-8 ; 21, 2.9], vient à la rencontre des époux chrétiens par le sacrement de mariage. Il continue de demeurer avec eux pour que les époux, par leur don mutuel, puissent s'aimer dans une fidélité perpétuelle, comme lui-même a aimé l'Église et s'est livré pour elle [note 5 : *Cf. Ep* 5, 25]. L'authentique amour conjugal est assumé dans l'amour divin et il est dirigé et enrichi par la puissance rédemptrice du Christ et l'action salvifique de l'Église, afin de conduire efficacement à Dieu les époux, de les aider et de les affermir dans leur mission sublime de père et de mère [Note 6 : *Cf.* Conc. Vat. II, Const. Dogm. *Lumen gentium*, n. 11, 35, 41]. C'est pourquoi les époux chrétiens, pour accomplir dignement les devoirs de leur état, sont fortifiés et comme consacrés par un sacrement spécial [note 7 : *Cf.* Pie XI, Encycl. *Casti Connubii* : AAS 22 (1930), p. 583]. En accomplissant leur mission conjugale et familiale avec la force de ce sacrement, pénétrés de l'Esprit du Christ qui imprègne toute leur vie de foi, d'espérance et de charité, ils parviennent de plus en plus à leur perfection personnelle et à leur sanctification mutuelle ; c'est ainsi qu'ensemble ils contribuent à la glorification de Dieu[134].

Cette référence au Christ, à son action salvatrice et sanctificatrice dans la vie des couples et dans celle de l'Église, permet de parler en termes de « mariage chrétien ».

C) L'Esprit Saint, inspirateur du mariage

En troisième lieu, nous inscrivant dans une perspective trinitaire, nous devons rattacher le mariage et son origine à l'action de l'Esprit Saint. Ce dernier agit à l'égard du mariage en

---

134 « Christus Dominus huic multiformi dilectioni, e divino caritatis fonte exortae et ad exemplar suae cum Ecclesia unionis constitutae, abundanter benedixit. Sicut enim Deus olim foedere dilectionis et fidelitatis populo suo occurrit [note 3 : nr], ita nunc hominum Salvator Ecclesiaeque Sponsus [note 4 : nr], per sacramentum matrimonii christifidelibus coniugibus obviam venit. Manet porro cum eis, ut quemadmodum Ipse dilexit Ecclesiam et Semetipsum pro ea tradidit [note 5 : nr], ita et coniuges, mutua deditione, se invicem perpetua fidelitate diligant. Germanus amor coniugalis in divinum amorem assumitur atque virtute redemptiva Christi et salvifica actione Ecclesiae regitur ac ditatur, ut coniuges efficaciter ad Deum ducantur atque in sublimi munere patris et matris adiuventur et confortentur [note 6 : nr]. Quapropter coniuges christiani ad sui status officia et dignitatem peculiari sacramento roborantur et veluti consecrantur [note 7 : nr] ; cuius virtute munus suum coniugale et familiare explentes, spiritu Christi imbuti, quo tota eorum vita, fide, spe et caritate pervaditur, magis ac magis ad propriam suam perfectionem mutuamque sanctificationem, ideoque communiter ad Dei glorificationem accedunt » (*GS* 48, 2).

tant qu'inspirateur (*inspirator*) ou souffle (*sufflatio* ou *pneuma*) animant le cœur des époux. Nous recourons à ces deux termes pour leur valeur étymologique, en ce qu'ils sont aptes à rendre compte de la valeur pneumatologique du mariage contenue dans les textes du Concile. En effet, dans la foulée de la théologie du Corps du Christ (*cf.* 1 *Co* 12) où « règne […] une diversité de membres et de fonctions » et dans lequel « l'Esprit […] distribue des dons [*dona*] variés pour le bien de l'Église » (*LG* 7c), nous retrouvons, d'une manière particulière, les dons propres aux personnes mariées :

> […] en leur état de vie et leur ordre, est-il affirmé dans *LG* 11b, ils ont […] dans le peuple de Dieu leur don propre [*proprium suum in Populo Dei donum habent*] (*cf.* 1 *Co* 7, 7) [note 7 : 1 *Co* 7, 7 : « Chacun reçoit de Dieu son don particulier [*proprium donum (idion charisma) habet ex Deo*], l'un celui-ci, l'autre celui-là. » *Cf.* Saint Augustin, *De Dono Persev.* 14, 37 : PL 45, 1015s. : « Ce n'est pas la continence seule qui est don de Dieu [*Dei donum est*], mais aussi la chasteté des époux [*sed coniugatorum etiam castitas*] » (Winling).

Suivant l'interprétation à donner au passage scripturaire précité « le mariage, et non seulement la virginité en vue du Royaume de Dieu, reçoit chez saint Paul le nom de don de l'Esprit ou de *charisme*. […] Voilà comment les Anciens Pères ont compris l'expression [1 *Co* 7, 7 : *idion charisma*], aussi bien en Orient qu'en Occident[135] », comme en témoigne la citation d'Augustin rapportée par le Concile.

Comme nous l'avons vu dans le chapitre consacré au célibat, le Concile emploie relativement peu le terme grec « *charisma* », lui préférant le terme latin « *donum* » ou encore celui de « *gratia* »[136]. Concernant le mariage, le terme « *charisma* » n'est employé qu'à une seule reprise, dans la note explicative (7) qui se rattache à *LG* 11b et qui constitue, tel que rapporté ci-haut, une citation tirée de 1 *Co* 7, 7. Les autres occurrences du terme grec pouvant concerner les fidèles mariés s'inscrivent dans le cadre des considérations conciliaires relatives aux charismes accordés et exercés soit par les fidèles en général soit

---

135 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican…,* t. I, p. 164. « Pour Paul, la virginité ne se distingue pas du mariage en ce qu'elle est un don spécial de Dieu, car tous deux sont des dons de Dieu » (1 *Co* 7, 7, note d [*BJ*]).

136 *Cf.* Albert VANHOYE, « Le problème biblique des "charismes" après Vatican II », dans René LATOURELLE (dir.), *Vatican II. Bilan et perspectives vingt-cinq ans après (1962-1987),* Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, t. 1, 1988, p. 443-444 ; Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II. Concordance*…, p. 89 (« Charisma / Charismaticus »), p. 210-211 (« Donum ») et p. 293-295 (« Gratia »).

par les laïques en particulier[137]. Dans ces cas, les références au mariage, dans la mesure où cette dernière est intentionnellement visée par le Concile, sont indirectes. En revanche, les termes latins « *donum* » et « *gratia* » sont, quant à eux, employés à plusieurs reprises directement en lien avec le mariage. Parlant de l'amour conjugal, il est dit, dans *GS* 49, 1, que « [c]et amour, par un don spécial de sa grâce et de sa charité [*speciali gratiae et caritatis dono*], le Seigneur a daigné le guérir, le parfaire et l'élever ». Dans *LG* 11b, précédemment cité, nous disions que les époux chrétiens ont dans le Peuple de Dieu leurs « dons propres [*proprium* (…) *donum*] ». Tandis que dans *LG* 34b, c'est l'ensemble de la vie conjugale et familiale qui est mise en relation avec « l'onction de l'Esprit Saint [*Spiritu Sancto uncti*] » et une vie vécue « dans l'Esprit [*in Spiritu*] ».

Bref, en dépit du regret exprimé par De Lanversin au sujet de l'absence, dans *Gaudium et spes*, d'une inscription explicite « de l'amour conjugal dans son exemplaire absolu qu'est l'amour en Dieu des trois personnes de la Sainte Trinité[138] », il n'en demeure pas moins qu'une analyse globale du corpus conciliaire permet de mettre en relief la présence d'une théologie trinitaire à même les propos de Vatican II sur le mariage[139]. Ainsi, avons-nous vu, l'origine divine du mariage implique les trois personnes divines aux titres de créateur et auteur, de sanctificateur et d'inspirateur du mariage chrétien.

---

137 Il s'agit nommément de *LG* 12b, sur les charismes (*charismata*) dans le peuple chrétien ; *LG* 30, sur les charismes (*charismata*) propres aux laïques ; *PO* 9b, sur les charismes (*charismata*) des laïques sous toutes ses formes ; *AA* 30f, sur l'exercice des charismes (*charismata*) que l'Esprit Saint a donnés aux laïques ; *AG* 23b, sur les charismes (*charismata*) et la vocation missionnaire, entre autres des laïques – passage qui peut être mis en relation avec *AA* 22, sur les laïques mariés et leur famille engagés à un titre spécial au service de l'Église – ; *AG* 28a, sur la participation des chrétiens à l'œuvre de l'Évangile, chacun selon son charisme (*charismate*) ; *AA* 3d, sur la réception des charismes (*charismatum*) par les laïques et le droit et le devoir de les exercer dans l'Église et dans le monde ; *LG* 4a, sur la diversité des dons charismatiques (*charismaticis*) dans l'Église ; *AG* 4, sur les dons charismatiques (*charismaticis*) rapportés dans *LG* 4a (citation).

138 Bernard DE LANVERSIN, « Vatican II et le mariage… », p. 227.

139 Raymond L. Burke, en ce sens, dit que « [l]e mariage est une vocation divine. C'est pourquoi son origine n'est pas en l'homme, considéré individuellement ou en société, mais plutôt en Dieu, Un et Trine, et dans son plan rédempteur de la création par la passion, la mort et la résurrection du Fils [*LG*, n. 11.2 ; *GS*, n. 52.6] » (Raymond L. BURKE, « Le concile Vatican II et la législation du mariage : la perspective du canon 1095 », dans René LATOURELLE (dir.), *Vatican II. Bilan et perspectives vingt-cinq ans après (1962-1987),* Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, coll. « Recherches - Nouvelle série », n° 16, t. 2, 1988, p. 250).

D) La source vocationnelle du mariage chrétien

En dernier lieu, nous devons dire quelques mots au sujet de la source vocationnelle du mariage chrétien et de ce que cela implique pour les fidèles concernés. En effet, comme cela fut le cas dans l'étude des états précédents – hormis le cas du célibat religieux et ecclésiastique qui, comme nous l'avons montré, ne fait pas directement l'objet d'une qualification vocationnelle dans les textes conciliaires –, il est d'ordinaire admis que leur origine divine se rattache de quelque manière à la notion théologique de vocation. Il en est de même pour le mariage.

Le rapport entre vocation et mariage ne va pas, toutefois, sans susciter un certain nombre d'interrogations, qu'il convient de soulever au point de départ, comme celle de savoir si, effectivement, le mariage constitue, à proprement parler, une vocation particulière ou spécifique, c'est-à-dire un appel de Dieu adressé aux conjoints qui s'ajoute à la vocation humaine et chrétienne partagée par l'ensemble des fidèles. Autrement dit, le choix du mariage nécessite-t-il, à titre de vocation, l'intervention d'une tierce volonté qui devance le couple ou l'extériorité d'un appel de Dieu, comme le relate Anne-Marie Pelletier, dans une étude sur le mariage comme vocation, et où l'auteur commence par rendre compte des arguments défavorables à la jonction mariage-vocation[140] ? Ces questions, que nous énonçons comme entrée en matière, requerraient un traitement plus ample que ce que nous nous proposons de faire dans le cadre présent[141]. Cependant, ce fond de scène nous permet de mettre en relief la spécificité et l'apport de l'enseignement de Vatican II sur le mariage du point de vue de son origine divine ou vocationnelle.

---

[140] Anne-Marie PELLETIER, « Le mariage, une vocation ? », dans Louis-Marie CHAUVET (dir.), *Le sacrement de mariage entre hier et demain*, Paris, Éd. de l'Atelier / Éd. Ouvrières, coll. « Vivre, croire, célébrer », série « Recherches », 2003, p. 220-222.

[141] À ce sujet, nous renvoyons aux ouvrages déjà rapportés de Carlo CASTAGNETTI, « Vocation », dans Stefano DE FIORES et Tullo GOFFI (dir.), *Dictionnaire de la vie spirituelle,* Paris, Cerf, 1983, p. 1171-1181 ; Gérard LEFEUVRE, Gérard LEFEUVRE, « Vocation », dans Gérard MATHON et Gérard-Henri BAUDRY (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 15, 1999, col. 1253-1286 ; Simon LÉGASSE, Michel SAUVAGE et André GODIN, « Vocation », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. XVI, 1994, col. 1081-1167.

Sur ce plan, quatre aspects caractérisent le regard posé par le Concile sur le mariage. Le premier aspect regarde la relative nouveauté de la qualification vocationnelle du mariage chrétien (a). Le second a trait aux affirmations conciliaires à cet égard (b). Le troisième concerne le mariage comme vocation particulière de suivance du Christ (*sequela Christi*) (c). Le dernier aspect concerne la mission et la grâce fortifiante qui sont rattachées à la vocation des époux (d).

a- La relative nouveauté de la qualification vocationnelle du mariage chrétien

Premièrement, il n'est pas inutile de rappeler, comme le souligne Pelletier, que le rapprochement entre le mariage et ce qu'elle nomme la « sphère vocationnelle », est relativement récent ou, du moins, a connu un développement plus accentué ces dernières décennies, notamment sous l'impulsion du concile Vatican II[142]. Dans un passé non lointain, et dont il subsiste sans nul doute encore des traces dans la mentalité contemporaine, l'on associait spontanément, sinon exclusivement, « l'idée de vocation au sacerdoce ministériel *ou* aux états de vie qui pratiquent les conseils évangéliques[143] ». Le mariage, quant à lui, était considéré l'état commun des chrétiens, sans qu'il soit nécessaire d'y adjoindre l'idée d'une vocation particulière[144]. Or, « [a]ujourd'hui, de noter Pierre

---

142 Anne-Marie PELLETIER, « Le mariage, une vocation ? »… p. 219 : « […] une évolution récente, plus attentive que naguère à la réalité du sacerdoce baptismal et ouverte à une appréciation positive du laïcat, peut réintroduire une dimension d'appel et de mission dans des états de vie non consacrés et, partant, rapprocher le mariage de la sphère vocationnelle ».

143 Anne-Marie PELLETIER, « Le mariage, une vocation ? »… p. 219. En dépit des avancées redevables au Concile, l'auteur note qu'« [i]l reste que l'usage du mot "vocation", en fonction de prédicat associé au "mariage", continue à être très rare dans les textes contemporains qui, d'ailleurs, rétablissent bien vite un écart en spécifiant sacerdoce ministériel et vie religieuse comme "vocations sacrées" » (p. 220), ce que les textes de Vatican II, au demeurant, font également (*cf. LG* 11b ; *AA* 11b ; *GS* 52, 1). En ce sens, examinant la quarantaine d'occurrences du mot « vocation » dans le *Catéchisme de l'Église catholique*, elle relate qu'« on ne trouve que deux co-occurrences mariage-vocation : § 1603, où le mariage est, de façon significative, envisagé comme réalité de création : "La vocation au mariage est inscrite dans la nature même de l'homme et de la femme, tels qu'ils sont issus de la main du Créateur" ; § 1656, citant *Lumen Gentium* [*LG* 11b] pour renvoyer du couple aux enfants : "C'est au sein de la famille que les parents sont 'par la parole et par l'exemple (…) pour chacun de leurs enfants les premiers hérauts de la foi, au service de la vocation propre de chacun et tout spécialement de la vocation sacrée'" » (p. 230, note 3, rattachée à la page 220).

144 « Il fut un temps, écrit Pierre Adnès, où le mariage était considéré comme l'état commun des chrétiens, le terme vocation étant réservé pour la vie religieuse et le sacerdoce » (Pierre ADNÈS, « Mariage et vie chrétienne »…, col. 380).

Adnès, ce terme sert à désigner tout état de vie à l'intérieur de l'Église[145] ». Vatican II y est possiblement pour quelque chose.

b- Les affirmations conciliaires à cet égard

En effet, et il s'agit du second aspect annoncé, le Concile, en cinq lieux principaux, parle expressément du mariage en termes de vocation. D'abord, dans *LG* 35c. Il y est traité de la participation des laïques à la fonction prophétique du Christ et au témoignage, cadre dans lequel le Concile commence par nommer la réalité familiale (35a) pour ensuite traiter plus spécifiquement de la vocation conjugale et familiale :

> Dans cette fonction [*munere*] [l'évangélisation s'accomplissant dans les conditions communes du siècle, dans le paragraphe précédent (35b)] apparaît la haute valeur de cet état de vie [*status vitae*] qui est sanctifié par un sacrement spécial, à savoir la vie conjugale et familiale [*vita matrimonialis et familiaris*]. C'est là, dans la famille où la religion chrétienne pénètre toute la conduite de la vie et la transforme davantage de jour en jour, que se trouvent, à un titre éminent, l'exercice et l'apostolat des laïcs. C'est là que les époux ont leur vocation propre [*Ibi coniuges propriam habent vocationem*], celle d'être l'un pour l'autre et pour les enfants les témoins de la foi et de l'amour du Christ. La famille chrétienne proclame à haute voix à la fois les vertus présentes du Royaume de Dieu et l'espérance de la vie bienheureuse. Ainsi, par son exemple et son témoignage, elle convainc le monde de péché et elle éclaire ceux qui cherchent la vérité (Winling).

Ensuite, nous retrouvons une rapide mention du thème étudié dans *GS* 48, 4 où il est dit que « [l]e veuvage, assumé avec courage dans le sillage de la vocation conjugale [*vocationis coniugalis*], sera honoré de tous ». Puis, dans le numéro suivant, consacré à l'amour conjugal, un passage plus substantiel traite de la vocation des couples :

> Cet amour, ratifié par un engagement mutuel, et par-dessus tout consacré par le sacrement du Christ, demeure indissolublement fidèle, de corps et de pensée, pour le meilleur et pour le pire ; il exclut donc tout adultère et tout divorce. De même, l'égale dignité personnelle qu'il faut reconnaître à la femme et à l'homme dans l'amour plénier qu'ils se portent l'un à l'autre fait clairement apparaître l'unité du mariage, confirmée par le Seigneur. Pour faire face avec persévérance aux obligations de cette vocation chrétienne [*vocationis*

---

145 Pierre ADNÈS, « Mariage et vie chrétienne »…, col. 380.

> *christianae*], une vertu peu commune est requise : c'est pourquoi les époux, rendus capables par la grâce de mener une vie sainte, ne cesseront d'entretenir en eux un amour fort, magnanime, prompt au sacrifice, et ils le demanderont dans leur prière (*GS* 49, 2)[146].

Enfin, les deux derniers passages où le Concile parle distinctement du mariage en termes de vocation se retrouvent dans *GS* 52. Dans *GS* 52, 5, il est dit qu'« [i]l appartient aux prêtres, dûment informés en matière familiale, de soutenir la vocation des époux [*vocationem coniugum*] dans leur vie conjugale et familiale […] ». Puis, dans *GS* 52, 7, le Concile affirme qu'à la suite du Christ les époux « deviennent, par la fidélité de leur amour dans les joies et les sacrifices de leur vocation [*in gaudiis et sacrificiis vocationis suae*], les témoins de ce mystère de charité que le Seigneur a révélé au monde par sa mort et sa résurrection (Winling) ».

---

[146] Anne-Marie Pelletier, en référence à la consécration de l'amour et à sa ratification par l'engagement des époux contenu dans ce passage, se permet de dire que la signification de l'engagement sacramentel des époux dépasse, suivant les formules du *Rituel romain pour la célébration du mariage* (nº 83), « la seule idée d'une "confirmation" par Dieu de leur engagement humain » (p. 225 et 231). *Cf. Rituel romain de la célébration du mariage*, adaptation française de l'*editio typica altera* de l'*Ordo celebrandi matrimonium*, publié à Rome le 19 mars 1990, confirmé par la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements le 19 novembre 2010, Ottawa, Conférence des évêques catholiques du Canada, Service des Éditions de la CECC, 2011, p. 33. Sans plus d'explication, affirme-t-elle, une telle « confirmation » contribue à accréditer « la vision d'un sacrement qui ne serait que la ratification seconde, par Dieu, d'un geste entièrement intérieur à l'initiative humaine. […] Difficile, ajoute-t-elle, à ce niveau de reconnaître une dimension de vocation au mariage. Mais le sacrement, précisément, inclut beaucoup plus » (p. 225-226). En ce sens, Pelletier propose de concevoir la vocation du mariage dans la dynamique des dons réciproques des personnes : « Lorsqu'un chrétien et une chrétienne exposent au regard du Christ leur amour et leur décision de le vivre dans la durée en engageant un don total de leurs personnes, ils font beaucoup plus que demander la simple confirmation d'une expérience et d'un projet humains. Dans l'instant où ils s'engagent en présence de Dieu à un amour fidèle et exclusif, ils entrent dans un amour – qui reste bien sûr le leur – mais qui est désormais, s'ils y consentent, transfiguré, dilaté : ils se reçoivent en cet instant, non seulement l'un de l'autre, mais chacun de Dieu. Ainsi le sentiment est-il débordé par plus grand que lui, qui l'inclut, mais aussi l'élargit. Chacun est invité à *recevoir l'autre de Dieu* et à reconnaître son amour comme la réponse émerveillée qu'il fait à ce don » (Anne-Marie PELLETIER, « Le mariage, une vocation ? »… p. 226). Dans ce même ordre d'idées, et parce que, somme toute, les textes conciliaires proposent un développement théologique restreint à propos du couple conceptuel mariage-vocation – se contentant plutôt de rapprocher ces notions –, nous nous permettons de rapporter un extrait du texte de Pierre Adnès sur le même sujet : « Même si un jeu apparemment fortuit de circonstances permet les rencontres et crée les situations concrètes dans lesquelles se fera le choix décisif, une action spéciale de la Providence est à l'origine de tout mariage légitime. Étudier leurs inclinations et leurs aptitudes communes à la vie conjugale est humainement indispensable pour les futurs époux, mais c'est aussi une manière de discerner la volonté de Dieu pour se choisir l'un l'autre dans une perspective de foi. La célébration sacramentelle du mariage consacre publiquement cet appel de Dieu devant la communauté chrétienne. L'engagement mutuel des époux formule en profondeur leur réponse explicite à cet appel. Le développement de l'existence conjugale, avec toutes ses exigences, reste sous le même signe de l'appel et de la réponse : il est par là service quotidien de Dieu » (Pierre ADNÈS, « Mariage et vie chrétienne »…, col. 380).

À ces cinq lieux, où il est expressément question du mariage comme vocation, il est possible d'ajouter les passages conciliaires où la qualification vocationnelle du mariage est exprimée de manière indirecte ou implicite. Nous pouvons penser, dans le premier cas, aux occurrences où le Concile traite de la vocation de tout un chacun et de la liberté de choisir son état de vie, ouvrant à des possibilités diverses, dont le mariage (*cf. AA* 11b; *GS* 26, 2; 52, 1; *OT* 3a). Il y est indirectement question de la vocation matrimoniale. De même, lorsque le Concile parle du mariage en termes de charisme ou de don, l'intervention divine de l'Esprit Saint fait, tout au moins implicitement, intervenir la notion de vocation en relation avec l'origine divine du mariage (*cf. LG* 11b, 34b ; *GS* 49, 1)[147].

c- Le mariage comme vocation particulière de suivance du Christ (*sequela Christi*)

Un troisième aspect inhérent au discours de Vatican II sur le mariage est qu'il s'agit d'une vocation particulière de suivance[148] du Christ, de disciplitude[149], ou, selon l'expression classique, de *sequela Christi*[150]. C'est sans doute ce qui est spécifique au mariage chrétien et qui le distingue des formes séculières ou non chrétiennes d'unions matrimoniales : la

---

147 Signalons, en ce sens, le rapprochement qui est fait par Paul, dans la première épître aux Corinthiens, entre la notion de don (*cf.* 1 *Co* 7, 7) et celui de l'appel (1 *Co* 7, 17. 20 et 24). Chacun doit suivre l'appel qui lui est adressé. « Dépassant le cadre mariage-célibat, commente Jean-Pierre Lémonon, Paul ouvre une réflexion sur la vocation de chacun. Il applique aux différentes catégories qui divisent la société le principe qui le guide dans son propos sur le couple et le célibat : "comme le Seigneur a appelé chacun, qu'ainsi il marche !" (v. 17b). Il invite chaque personne à demeurer dans la condition où l'appel du Seigneur l'a trouvée. Au v. 17, sous une forme sensiblement différente, l'Apôtre exprime une pensée déjà mise au v. 7 : "chacun a un don propre venant de Dieu". Le disciple doit rester dans la condition où le Seigneur l'a appelé. Paul lie don et appel » (Jean-Pierre LÉMONON, *Pour lire la première Lettre aux Corinthiens*, Paris, Cerf, coll. « Pour lire », 2017, p. 77).

148 *Cf.* Pierre-Yves MATERNE, *La condition de disciple. Éthique et politique chez J. B. Metz et S. Hauerwas*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », nº 289, 2013, p. 14.

149 *Cf.* CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES CATHOLIQUES DU CANADA, (« Initiative pastorale nationale pour la vie et la famille. Suggestions d'homélies et de prières universelles [2013] », https://www.cccb.ca/site/images/stories/pdf/life_and_family/Initiative_pastorale_nationale_-_Suggestions_dhomelies_Janvier_2013.pdf [consulté le 3 janvier 2019], p. 1.

150 Sur ce thème, nous renvoyons à l'ouvrage – au titre suggestif – de David S. CRAWFORD, *Marriage and the Sequela Christi. A Study of Marriage as a « State of Perfection » in the Light of Henri de Lubac's Theology of Nature and Grace*, Rome, Lateran University Press, 2004, en particulier les pages 52 à 73 où l'auteur, à travers une revue de l'enseignement du Magistère sur le mariage, traite en particulier de Vatican II. Dans la foulée d'une autre parution que nous avons citée dans une section précédente de notre étude (Richard BERGERON, *Les Pros de Dieu : le prêtre, le théologien, le religieux*, Montréal, Médiaspaul, 2000, 214 p.), nous lirons également l'ouvrage pendant de Richard BERGERON, *Le couple comme nouveau lieu spirituel*, Montréal, Novalis, 2012, 127 p.

référence fondatrice ou originelle au Christ, tel que nous l'avons présenté plus haut. L'un des passages les plus significatifs à cet égard se trouve dans *GS* 52, 7 où les époux, « unis dans une égale affection, une même pensée et une mutuelle sainteté », sont dits suivre le Christ – « en suivant le Christ [*ut Christum* (…) *secuti*] » – de manière à devenir ses témoins « par la fidélité de leur amour dans les joies et les sacrifices de leur vocation [*vocationis*] (Winling) ». Trois éléments se trouvent impliqués dans cette vision typiquement chrétienne de la vocation conjugale.

D'une part, la vocation des conjoints est entièrement et prioritairement immergée dans la vocation baptismale qui implique, au titre premier de l'état de chrétien[151], l'appel à marcher « à la suite du Christ [*Christum* (…) *sequuntur*] », à travers les « formes diverses de vie [*in variis vitae generibus*] », et à avancer dans la voie de l'unique ou « seule sainteté [*una sanctitas*] » selon ses « dons propres [*propria dona*] » (*LG* 41a). « Dans cette perspective, écrit Pelletier, le mariage se définit d'abord comme une manière spécifique de vivre la vocation baptismale[152] ».

D'autre part, ce passage, où le Concile traite de la vocation universelle à la sainteté, inclut indéniablement « les époux et les parents chrétiens [*congiuges autem parentesque christiani*] » qui suivent « la route qui leur est propre [*propriam viam sequentes*] (Winling) » (*LG* 41e). Il s'ensuit que les époux, à l'instar de « tous les fidèles du Christ », sont « invités et tenus à chercher à atteindre la sainteté et la perfection propres à leur état (Winling) » (*LG* 42e), en l'occurrence dans la voie du mariage. Autrement dit, le mariage, sanctifié par le Christ, est reconnu par le Concile comme une authentique voie de

---

151 « Le baptême, écrit Adnès, dans le cadre de son traité sur le mariage, fait entrer dans l'état de chrétien » (Pierre ADNÈS, *Le mariage*…, p. 200).

152 Anne-Marie PELLETIER, « Le mariage, une vocation ? »…, p. 224. L'auteur, sous l'intitulé « La plénitude de la vocation baptismale », dit que « dès le départ, indépendamment de la sacramentalité élaborée en Occident à partir du Moyen Âge, le mariage chrétien est inséré – fût-ce d'une manière trop peu explicitée et formulée – dans la vocation baptismale. En amont de toute spécification de l'état de vie, est placée une unique et même vocation qui qualifie tout disciple du Christ » (p. 224).

sainteté. « Les époux chrétiens, écrit Pierre Adnès, n'ont pas à sortir de leur état pour se sanctifier […]. Ils se sanctifient non seulement dans le mariage, mais par le mariage[153] ».

Enfin, le mariage, en tant que forme spécifique de cette « suite » du Christ, a en propre d'introduire les fidèles concernés dans une voie où ils suivront le Maître non plus seulement en *solo* mais également en *duo*. C'est dans cette optique qu'il est dit, dans *GS* 48, 2, qu'à travers le sacrement du mariage les époux chrétiens « parviennent toujours davantage à leur perfection personnelle et à la sanctification mutuelle [*ad propriam suam perfectionem mutuamque sanctificationem*], et donc ensemble [*ideoque communiter*] à la glorification de Dieu (Winling) ». Avec Adnès,

> [o]n notera la valeur du mot *ensemble* : le sens profond du mariage chrétien, écrit-il, est d'être une « route de sainteté » qui se parcourt à deux, une montée commune vers Dieu. Chacun des époux est responsable de la sanctification de l'autre. Devenir dans la joie de Dieu « compagnons d'éternité », c'est l'idéal et le but qu'ils doivent se proposer. […] Ce qui spécifie la vocation du mariage, poursuit-il, c'est l'existence avec un autre, un dessein de salut à réaliser à deux : un homme *et* une femme sont appelés, selon la pensée et l'amour de Dieu, à construire, en tant que couple, un foyer où chacun sera pour l'autre médiateur de grâce et porteur de salut[154].

d- La mission et la grâce fortifiante qui se rattachent à la vocation des époux

Pour terminer, le dernier aspect qui caractérise la vocation des époux concerne la mission et la grâce fortifiante qui y sont rattachées. Tandis que les remarques précédentes traitèrent surtout de la vocation « au » mariage, ici il est plutôt question de la vocation « du » mariage, ou, pour reprendre l'une des thématiques développées dans un chapitre antérieur, la fonction des personnes mariées dans l'activité missionnaire de l'Église[155]. En complément, et en accord avec la thématique vocationnelle, nous spécifions que, suivant la compréhension usuelle du mot « vocation », celle-ci comporte, d'une façon ou d'une autre,

---

153 Pierre ADNÈS, « Mariage et vie chrétienne »…, col. 379. Il s'agit d'un aspect du mariage dont nous avons déjà traité dans le chapitre consacré aux religieux sous l'angle comparatif du célibat et du mariage. On s'y reportera (*cf.* Chapitre 5, section 8.1.1.1 – B et 8.1.3.3 – B).

154 Pierre ADNÈS, « Mariage et vie chrétienne »…, col. 379-380.

155 Nous rappelons que nous avons choisi de traiter de l'apostolat des époux et des familles (*AA* 11 ; *cf. LG* 35c. 41e ; *GS* 47-52) dans le cadre plus large de l'apostolat des laïques au sein du chapitre qui leur est consacré. On s'y reportera (*cf.* Chapitre 3, section 5.8.2).

l'idée d'une « tâche que Dieu confie » à une ou à des personnes, remise d'une tâche qui est également « assortie des *moyens* de l'accomplir »[156]. D'un côté, le Concile donne à la vocation des époux une double orientation missionnaire. La première est de l'ordre du témoignage conjugal et familial. C'est même, d'affirmer le Concile, la « vocation propre [*propriam* (…) *vocationem*] » des époux (*LG* 35c ; *cf. GS* 48, 2 et 4 ; 49, 3 ; 52, 3 et 7 ; *LG* 35a, 41e ; *AA* 11). La seconde est de l'ordre de la transmission de la vie d'où découle également une fonction éducative à l'égard des enfants, « ce qu'il faut considérer, dit le Concile au sujet des époux, comme leur mission propre [*propria* (…) *missio*] » (*GS* 50, 2 ; *cf. GS* 48, 1, 2 et 3 ; 50, 2 ; *GE* 3, 5, 6, 7 ; *AA* 11). À ces deux principaux pôles de la vocation conjugale et familiale se greffe ensuite un vaste champ de présence et d'intervention que l'on trouve notamment décrit dans *AA* 11[157]. D'un autre côté, en vue de la réalisation de cette vocation-mission[158], le sacrement dont sont pourvus les époux comporte une grâce fortifiante, pouvant être rapprochée, à certains égards, de la notion de « grâce d'état[159] ». Dans *GS* 48, 2, en particulier, il est dit que pour aider et affermir les époux dans la réalisation de leur « mission [*munere*][160] », ainsi que pour accomplir dignement les « devoirs de leur état [*status officia*] », ces derniers sont « fortifiés [*roborantur*] » et comme consacrés par un sacrement spécial, force sacramentelle – ou « grâce [*gratia*] » qui « fortifie [*roborati*] », lit-on dans *GS* 49, 2 – qui les pénètre de l'Esprit du Christ et qui imprègne toute leur vie de foi, d'espérance et de charité (*cf. GS* 49, 2 ; *LG* 11b, 35c, 41e ; *AA* 11b).

---

156 Anne-Marie PELLETIER, « Le mariage, une vocation ? »…, p. 220.

157 *Cf.* Pierre ADNÈS, « Mariage et vie chrétienne »…, col. 375-277 (*Le ministère du couple chrétien*).

158 *Cf.* Victor HEYLEN, « La promotion et la dignité du mariage… », p. 453-454, 457 et 461-462.

159 *Cf.* Gabriel JACQUEMET, « Grâces d'état », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 5, 1962, col. 175-177 ; *CÉC*, nº 2004. À ce sujet, précise Pierre Adnès, « [l]e sacrement de mariage assure des secours naturels qui soutiennent les époux tout au long de leur existence pour affronter et résoudre les difficultés qu'ils rencontrent, spécialement lorsque les circonstances rendent plus ardue la fidélité à leur vocation ». Outre la grâce habituelle qui sanctifie, poursuit-il, « le mariage confère aussi une grâce spécifique, qui est vraiment *la* grâce de ce sacrement : c'est une modalité de la grâce sanctifiante ordonnée aux fins propres du mariage, qui permet de vivre et d'agir en conformité avec la mission et la vocation typiques de l'union conjugale » (Pierre ADNÈS, « Mariage et vie chrétienne »…, col. 381).

160 Il serait plus juste de traduire le terme « *munere* » par « fonction ». Ici, nous reproduisons la traduction que nous retrouvons communément dans les éditions Theobald, Winling, Alberigo et Martin.

3.3.3.2 L'ORIGINE ECCLÉSIASTIQUE DU MARIAGE

L'affirmation de l'origine divine du mariage chrétien – assertion de nature théologique – requiert maintenant d'être complétée par la seconde des dimensions constitutives et originelles du mariage, à savoir son origine ecclésiastique. Sur ce plan, deux éléments peuvent être mis en valeur. D'une part, la reconnaissance du mariage en tant qu'institution[161] d'origine et de droit ecclésiastiques (*ius ecclesiasticum*) (A) et, d'autre part, sa reconnaissance à titre de sacrement dans l'Église (B).

*A) Le mariage comme institution d'origine et de droit ecclésiastiques (*ius ecclesiasticum*)*

L'Église n'a pas inventé le mariage. Nous l'avons déjà dit. Réalité humaine et institution sociale, théologiquement assumé et reporté à sa source divine originelle, le mariage chrétien revêt, de plus, une dimension ecclésiale. Sur ce plan, outre la nature théologale du mariage, où, comme nous le verrons plus loin, le mystère du mariage est rapporté, par voie analogique ou métaphorique, au mystère de l'union du Christ et de l'Église, le mariage relève également de l'Église comme réalité historique et institutionnelle. De ce point de vue, l'histoire originelle ou primitive du mariage chrétien, ainsi que son développement dans le cours du temps, n'est pas, au sens strict, le sujet de notre étude. Pour cela, nous renvoyons aux études historiques spécifiquement consacrées à ce sujet[162]. Dans le cadre

---

[161] À l'instar de la définition sociologique que nous avons précédemment donnée au terme « institution » et de l'usage pouvant en être fait dans la société civile (*cf.* Louis-Marie MORFAUX, *Vocabulaire de la philosophie*..., p. 175), le mariage ecclésiastique peut, lui aussi, être défini comme une institution. Le mariage, écrit Naz, « est à la fois une institution naturelle, une institution juridique et un sacrement » (Raoul NAZ, « Mariage en droit occidental »…, col. 743). Au second de ces trois titres, le mariage, comme institution ecclésiastique et canonique, entre dans la catégorie des institutions que l'auteur précité définit comme « un composé de règles de droit formant un tout organique et embrassant une série indéfinie de relations qui découlent toutes d'un fait unique fondamental pris comme point de départ et comme base » (col. 755). Sur le rapport dialectique entre l'institution et le lien amoureux qui, suivant le Concile (*cf. GS* 47, 1 ; 48, 1 ; 49, 1 et 3 ; 50, 2 et 3), constitue une dimension essentielle du mariage, nous verrons Christian DUQUOC, « Le mariage aujourd'hui. Amour et institution », *Lumière et Vie*, t. XVI, nº 82, mai-juin 1967, p. 33-62. Tandis que sur la relation entre « amour et sacrements », dans la perspective de Vatican II, nous verrons Pierre ADNÈS, « Mariage et vie chrétienne »…, col. 369-372.

[162] *Cf.* Gérard MATHON, *Le mariage des chrétiens. Volume I. Des origines au concile de Trente*, Paris, Desclée, coll. « Bibliothèque d'Histoire du Christianisme », nº 31, 1993, 382 p. ; Gérard MATHON, *Le mariage des chrétiens. Volume II. Du concile de Trente à nos jours*, Paris, Desclée, coll. « Bibliothèque d'Histoire du Christianisme », nº 34, 1995, 380 p. ; Gérard MATHON, « L'histoire du mariage sacramentel : questions et ressources », dans Louis-Marie CHAUVET (dir.), *Le sacrement de mariage*

plus restreint qui est le nôtre, nous nous contentons d'indiquer quelques jalons incontournables de l'histoire de l'institution chrétienne du mariage, en nous intéressant prioritairement à ses origines.

Situé au confluent du monde juif et de la civilisation gréco-romaine, le christianisme ancien hérite de ces deux univers[163]. Sur le plan religieux, les judéo-chrétiens, tout comme, du reste, les chrétiens issus de la gentilité, se situent d'emblée dans la continuité du judaïsme dont ils sont les héritiers[164]. Pour sa part, l'héritage gréco-romain laissera, lui aussi, une empreinte durable sur les conceptions et les cadres institutionnels du mariage chrétien[165].

Au point de départ, de rapporter l'*Épître à Diognète*, texte d'un auteur anonyme qui aurait été écrit à Alexandrie d'Égypte dans les années 190-200, les chrétiens « se marient comme tout le monde[166] ». À en juger ces lignes, affirme Marie-Thérèse Nadeau, il y a tout lieu de croire que « l'Église ne faisait pas de mariage et qu'il n'est pas venu à l'idée des premiers chrétiens d'édifier un mariage chrétien, juridiquement défini, à côté du mariage romain. De

---

entre hier et demain, Paris, Éd. de l'Atelier / Éd. Ouvrières, coll. « Vivre, croire, célébrer », série « Recherches », 2003, p. 159-184 ; Jean GAUDEMET, *Le mariage en Occident. Les mœurs et le droit*, Paris, Cerf, coll. « Histoire », 1987, 520 p. ; Pierre VALLIN, et Bernd WANNENWETSCH, « Mariage », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 838-846 : « A. Théologie sacramentaire » (Pierre Vallin, p. 838-842) ; « B. Théologie morale » (Bernd Wannenwetsch, p. 842-846) ; Marie-Thérèse NADEAU, *Redécouvrir le mariage*…, p. 25-135 ; Jean-Pierre BAGOT, *Pour vivre le mariage*…, p. 43-72 ; Antoine-Marie HENRY, « Mariage… », col. 462-500 ; Charles LEFEBVRE, « Mariage […] II. Le mariage en droit canonique »…, col. 500-517 ; Raoul NAZ, « Mariage en droit occidental »…, col. 740-787 ; Pierre ADNÈS, *Le mariage*…, p. 43-110 ; Edward SCHILLEBEECKX, *Le mariage*…, p. 205-331.

163 Sur le mariage dans le judaïsme, nous verrons Gérard MATHON, *Le mariage des chrétiens. Volume I*…, p. 29-46 ; tandis que sur le mariage dans le monde gréco-romain, nous renvoyons à Gérard MATHON, *Le mariage des chrétiens. Volume I*…, p. 13-27.

164 Jean-Pierre BAGOT, *Pour vivre le mariage*…, p. 43. « Les premières communautés chrétiennes, écrit Mathon, sont nées dans le milieu judéo-rabbbinique qui avait, sur le mariage, sa conception, ses lois et ses rites propres. […] Elles héritaient aussi des prescriptions de la Torah, des récits des livres historiques au sein desquels les mariages des rois d'Israël tiennent une certaine place. Ces textes apportaient en même temps des illustrations sur les formes, les rites, et, à un autre niveau, à partir des prophètes, les valeurs symboliques de l'état conjugal » (p. 29). C'est au sein de la tradition juive, souligne l'auteur, que « le Christianisme a puisé son inspiration avant de s'immerger dans l'univers gréco-romain » (Gérard MATHON, *Le mariage des chrétiens. Volume I*…, p. 29).

165 C'est au sein du monde hellénique, rappelle Mathon, que se déploie la pensée d'un certain nombre de théologiens influents du IV^e^ siècle, alors que l'Occident romanisé constitue le lieu d'émergence d'un droit qui marquera très fortement la chrétienté (Gérard MATHON, *Le mariage des chrétiens. Volume I*…, p. 13).

166 *À Diognète*, Introduction, édition critique, traduction et commentaire de Henri-Irénée Marrou, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n^o^ 33, 1951, p. 62-63.

fait, il semblerait bien qu'en ce domaine l'Église s'en remettait à l'institution séculière et que les fidèles de la fin du II^e^ siècle suivaient le droit en vigueur, droit qui, pour l'essentiel, était le droit romain païen, celui du milieu où l'Église a pris naissance[167] ». Le mariage romain, à la différence du mariage babylonien, juif, grec ou germanique, se fait en un seul moment et l'essentiel du mariage tient dans le consentement des époux, lui-même adjoint d'exigences relatives à la personne des conjoints (condition d'âge, situation familiale, rang social, absence d'empêchement pour cause de parenté). L'accord matrimonial, quant à lui, ne requiert juridiquement aucune forme même si, d'ordinaire, à Rome, comme partout, le mariage est accompagné de cérémonies et de rites variés[168]. Ce qui est clair, à ce stade, c'est que les premiers chrétiens ne se marient pas « à l'église », comme l'écrit Gérard Mathon, et cela pour plusieurs raisons. D'une part, parce que n'y aura de « bâtiment-églises » que lorsque Constantin, au début du IV^e^ siècle, « reconnaîtra au christianisme une existence officielle, lui faisant alors attribuer des temples désaffectés ». D'autre part, parce que les communautés chrétiennes « se réunissent chez des particuliers qui mettent leur maison à la disposition des "frères" ». Et surtout parce que « le mariage en Grèce comme à Rome est une affaire de familles ». Si l'on tient à donner une dimension religieuse aux mariages familiaux, conclut Mathon, on recourt alors aux divinités domestiques, « ce qui dispense de recourir aux Temples et à leurs prêtres »[169].

Dès lors, l'enjeu premier pour les chrétiens durant la période antique n'est pas d'inventer de toutes pièces un cérémonial du mariage chrétien. Le défi consiste plutôt à « vivre en chrétien l'état conjugal[170] ». De ce point de vue, s'il est vrai, comme le rapporte *l'Épître à Diognète*, que « les Chrétiens ne se distinguent des autres hommes ni par le pays, ni par le langage, ni par les vêtements » et qu'« [i]ls se marient comme tout le monde », il est tout aussi vrai, suivant cette même source, que les chrétiens diffèrent de leurs congénères en ce qu'« ils ont des enfants, mais ils n'abandonnent pas leurs nouveaux nés » et qu'« [i]ls

---

167 Marie-Thérèse NADEAU, *Redécouvrir le mariage*…, p. 26. Sur ce point, l'auteur renvoie à l'étude de Régis-Claude GEREST, « Quand les chrétiens ne se mariaient pas à l'église. Histoire des cinq premiers siècles », *Lumière et Vie*, t. XVI, n^o^ 82, mai-juin 1967, p. 3-32.

168 Marie-Thérèse NADEAU, *Redécouvrir le mariage*…, p. 26-30.

169 Gérard MATHON, *Le mariage des chrétiens. Volume I*…, p. 60.

170 Gérard MATHON, *Le mariage des chrétiens. Volume I*…, p. 53.

partagent tous la même table, mais non la même couche »[171]. Autrement dit, sur le plan des mœurs, les chrétiens mariés, en raison de leur foi, se singularisent. C'est dans cette perspective que l'on voit apparaître ce que Nadeau nomme le « souci pastoral de l'Église naissante » à l'endroit des conjoints. « En effet, écrit-elle, même si aux premiers siècles l'Église n'intervenait pas dans l'acte qui faisait entrer ses fidèles dans l'état matrimonial, si elle laissait cet événement à la loi civile de l'État et à la sécularité de la maison familiale, si elle ne parlait pas d'un mariage chrétien, elle ne s'en occupait pas moins des chrétiens qui se mariaient. On saisit la nuance[172] ». La prédication et la catéchèse devenaient notamment des occasions privilégiées pour les pasteurs d'instruire les époux. Les enseignements du Nouveau Testament sur le mariage, particulièrement ceux que nous retrouvons dans les épîtres pauliniennes, témoignent de ce souci primitif[173]. En somme, résume la théologienne,

> l'Église ne parlait pas d'un mariage chrétien mais s'occupait des chrétiens qui se mariaient et c'était à eux à ne pas faire abstraction du fait qu'ils étaient chrétiens. Parce que conclu entre deux baptisés, sans qu'il n'y ait pour autant une bénédiction liturgique ou quelque intervention d'un prêtre dans les rites nuptiaux, le mariage, affaire séculière, revêtait en quelque sorte une signification chrétienne. […] On peut certainement affirmer que, tout en acceptant globalement la législation profane du mariage, l'Église n'en manifestait pas moins une prise de conscience des lois propres à l'union des croyants. Les chrétiens se mariaient à la manière de leurs concitoyens du monde gréco-romain mais ne gardaient leurs pratiques qu'à condition que celles-ci ne contrecarrent pas leur foi[174].

Dans cette foulée, les pasteurs de l'Église, à savoir les évêques et, avec eux, les presbytres, s'autoriseront une immission progressive dans la vie des fidèles mariés ainsi que dans celle des fidèles qui se destinent au mariage. Les témoignages à cet effet ne doivent cependant pas être compris sans nuances. Ainsi, lorsqu'Ignace d'Antioche, au début du II^e^ siècle – c'est le témoignage le plus ancien sur le sujet –, écrit dans sa *Lettre à Polycarpe* V, 2,

---

171 *À Diognète*…, p. 62-63.

172 Marie-Thérèse NADEAU, *Redécouvrir le mariage*…, p. 30.

173 *Cf.* Gérard MATHON, *Le mariage des chrétiens. Volume I*…, p. 46-52. L'auteur regroupe cet enseignement primitif autour de deux axes principaux : l'importance de la fidélité (*cf. Mt* 5, 27-35 et 19, 1-9 ; *Mc* 10, 1-12 ; 1 *Co* 7, 10-17) et la symbolique nuptiale (*cf. Jn* 2, 1-12 ; *Ép* 5, 20-35). Il relate ensuite, aux pages 55 à 58, les enseignements à caractère moraux (1 *Co* 7, 25-40 ; *Col* 3, 18-4, 1 ; 1 *P* 3, 1-7).

174 Marie-Thérèse NADEAU, *Redécouvrir le mariage*…, p. 31-32.

qu'« [i]l convient […] aux hommes et aux femmes qui se marient, de contracter leur union, avec l'avis de l'évêque, afin que leur mariage se fasse selon le Seigneur et non selon la passion[175] », il n'y a, selon toute vraisemblance, pas lieu d'y voir une prescription ecclésiastique équivalente à une cérémonie de mariage et qui engagerait le pouvoir de l'évêque en ce domaine[176]. Le vœu d'Ignace, écrit Nadeau, « va vers une approbation de l'évêque avant de conclure le mariage, non vers un mariage célébré devant l'évêque[177] ». Cet « avis » de la part de l'évêque est à comprendre dans le contexte global de l'exercice de son ministère pastoral et, écrit Mathon, c'est principalement « en tant que détenteur d'une certaine autorité morale sur la communauté que l'évêque fut […] amené progressivement » à se mêler de mariage[178]. Le précepte d'Ignace ne paraît pas d'ailleurs s'être imposé à l'ensemble des Églises. Il correspond tout au plus aux mœurs des chrétiens fervents de son époque et, en premier lieu, du diocèse dont il est l'évêque[179]. En Occident, les témoignages laissés par Tertullien, au tournant du III^e^ siècle, pourraient également laisser croire à une intervention en bonne et due forme de la part des évêques et des presbytres dans l'établissement du lien matrimonial. Si l'on excepte les affirmations contenues dans le *De Pudicitia* IV, 4, concernant l'obligation d'une annonce de mariage « au vu et au su de l'Église » et celles que comporte le *De Monogamia* XI, 1-2, où les futurs époux doivent demander le mariage non seulement à l'évêque seul mais à la communauté toute entière[180] – ces documents datent de l'époque montaniste de Tertullien et ne reflètent donc pas les pratiques courantes dans l'Église catholique –, le témoignage laissé dans l'*Ad uxorem* II-

---

175 IGNACE D'ANTIOCHE – POLYCARPE DE SMYRNE, *Lettres – Martyre de Polycarpe*, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 10b, 2007, p. 151.

176 Gérard MATHON, *Le mariage des chrétiens. Volume I*…, p. 60.

177 Marie-Thérèse NADEAU, *Redécouvrir le mariage*…, p. 33.

178 Gérard MATHON, *Le mariage des chrétiens. Volume I*…, p. 60. L'auteur ajoute : « En effet, l'évêque est généralement un père de famille, choisi pour avoir mis en œuvre des qualités que la *Première Lettre à Timothée* fait connaître : irréprochable, marié une seule fois, sachant bien gouverner sa propre maison et tenir ses enfants dans la soumission d'une manière parfaitement digne (1 *Tm* 3, 2-5). Un tel homme pouvait donc donner des conseils » (p. 60). *Cf.* 1 *Tm* 3, 1-7.

179 Marie-Thérèse NADEAU, *Redécouvrir le mariage*…, p. 33-34.

180 *Cf.* TERTULLIEN, *La pudicité (De pudicitia)*, t. I, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 394, 1993, p. 163 et TERTULLIEN, *Le mariage unique (De monogamia)*, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 343, 1988, p. 179-181.

VIII, 6-8, toujours de Tertullien[181] – qui date assurément de sa période catholique – laisse nommément entendre que c'est l'Église qui « fonde » le vrai mariage chrétien (*ecclesia conciliat*). Or, de montrer Nadeau, sur la base de l'étude de Korbinian Ritzer, « fonder » un mariage consiste à ne permettre à une chrétienne que d'épouser un chrétien. De plus, lorsqu'il est dit, dans ce document, que le sacrifice eucharistique « confirme et ratifie » (*confirmat oblatio*) le mariage entre chrétiens et que la bénédiction « scelle » (*obsigat benedictio*) leur union, il n'y a pas lieu d'y voir l'allusion à une messe nuptiale – qui ne sera attestée en Occident, à Rome, qu'au V^e^ siècle – et la bénédiction en cause doit être comprise au sens d'une « prière de louange », et non d'une bénédiction liturgique du mariage[182]. En revanche, ce document montre bel et bien le caractère chrétien du mariage contracté entre deux baptisés, participant ensemble au « culte de la communauté, surtout au sacrifice eucharistique et à la communion[183] », ensemble d'actes qui sont « le signe et le gage d'une union régulière aux yeux de l'Église[184] ». Il reste, enfin, le témoignage d'Augustin et de son disciple biographe Possidius, en Afrique du Nord, au début du V^e^ siècle, qui parlent de la participation de l'évêque ou d'un presbytre au mariage d'un couple de fidèles. Là non plus, il ne faut pas se méprendre. Ce type de participation demeurait occasionnel, laissé au jugement personnel de l'évêque ou du presbytre concerné. Nous ne devons donc pas imaginer qu'au temps d'Augustin, et il en est de même pour

---

181 *Cf.* TERTULLIEN, *À son épouse (Ad uxorem)*, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n^o^ 273, 1980, p. 149.

182 Marie-Thérèse NADEAU, *Redécouvrir le mariage*…, p. 34-39. *Cf.* Korbinian RITZER, *Le mariage dans les Églises chrétiennes du I^er^ au XI^e^ siècle*, Paris, Cerf, col. « Lex orandi », n^o^ 45, 1970, p. 113-114, 118-123 et 225. Ritzer écrit clairement : « Tertullien ne parle donc pas, même si une lecture superficielle semble suggérer le contraire, d'un acte ecclésiastique et rituel qui serait à l'origine du mariage, avec messe et bénédiction du prêtre. […] il ne parle pas d'une bénédiction liturgique du mariage, ni d'un rituel de messe nuptiale » (p. 119-120).

183 Korbinian RITZER, *Le mariage*…, p. 118.

184 Charles MUNIER, commentaire de TERTULLIEN, *À son épouse*…, p. 192. Pour le dire autrement, écrit Nadeau, qui elle-même cite Ritzer, Tertullien « "trouve la preuve du mariage chrétien dans la confession de la foi chrétienne, dans la participation à la vie cultuelle de la communauté, dans l'exercice des œuvres de charité et aussi dans l'édification mutuelle et l'accomplissement commun des exercices religieux, y compris la communion à domicile" (Korbinian RITZER, *Le mariage*…, p. 119) » (Marie-Thérèse NADEAU, *Redécouvrir le mariage*…, p. 38-39).

l'époque de Tertullien, il ait existé « un rite réglé ou même rendu obligatoire par le droit canonique » fixant la participation du clergé à la célébration du mariage[185].

Outre quelques cas d'intervention ecclésiastique dans le mariage – comme dans le cas d'un père de famille manquant au devoir de trouver pour ses enfants un conjoint partageant sa foi, ou encore dans le cas du mariage des catéchumènes, des jeunes privés de parents ou de tuteurs, cas dans lesquels l'évêque ou le prêtre s'estimait en droit, et même en devoir, d'intervenir avec l'autorité pastorale qui lui revenait[186] –, en règle générale, « pendant la première moitié du V^e^ siècle les rites matrimoniaux restent encore domestiques et, le plus souvent, ne font pas appel à une participation du clergé[187] ». Pourtant, peu à peu, le mariage passera à l'Église. En effet, en Italie, d'abord, et ensuite en Gaule, nous voyons surgir les premières ébauches d'une célébration liturgique du mariage.

Dans le premier cas, dès le IV^e^ siècle, il est question, dans l'œuvre du pseudo-Ambroise ou Ambrosiaster, d'une bénédiction nuptiale liturgique (*benedictio*). À cette même période, à Rome notamment, cette bénédiction allait de pair avec d'autres actions liturgiques, particulièrement l'imposition du voile (*velatio*), le *velamen*[188]. Une telle célébration, faut-il préciser, demeurait essentiellement domestique, mis à part des cas exceptionnels tel que le mariage du fils d'un évêque, au début du V^e^ siècle, qui se déroula dans une église voisine de Rome, mais, encore là, précise Nadeau, « il n'est pas encore question d'une messe de mariage. Le premier écho d'une telle messe, poursuit-elle, nous est parvenu de l'auteur anonyme du *Praedestinatus* dont on sait peu de choses, sauf qu'il écrivit à Rome sous le pontificat de Sixte III », qui fut pape de 432 à 430[189]. « Selon des décrétales papales de ce temps, précise Ritzer, la bénédiction nuptiale était prescrite pour les clercs des ordres inférieurs, quand ils voulaient se marier, comme ils en avaient la permission. Pour les laïcs,

---

185 Korbinian RITZER, *Le mariage*…, p. 115. *Cf*. Marie-Thérèse NADEAU, *Redécouvrir le mariage*…, p. 39-40.

186 Marie-Thérèse NADEAU, *Redécouvrir le mariage*…, p. 42-43. *Cf.* Gérard MATHON, *Le mariage des chrétiens. Volume I*…, p. 60-61 ; Korbinian RITZER, *Le mariage*…, p. 102-104.

187 Marie-Thérèse NADEAU, *Redécouvrir le mariage*…, p. 43.

188 Marie-Thérèse NADEAU, *Redécouvrir le mariage*…, p. 43.

189 Marie-Thérèse NADEAU, *Redécouvrir le mariage*…, p. 43. *Cf. PL* 53, 670 ; Korbinian RITZER, *Le mariage*…, p. 120-121 et 225.

recevoir la bénédiction nuptiale apparaît depuis le IV^e siècle, dans la pratique de l'Église romaine comme le privilège des fidèles qui, moralement intègres (*incorrupti*), entrent pour la première fois dans l'état de mariage[190] ». En fait, rapporte Nadeau, en ce qui concerne l'Italie, et l'Église de Rome en particulier, il semble qu'au cours des dix premiers siècles, la bénédiction nuptiale n'ait été formellement prescrite qu'aux clercs inférieurs, tandis que pour les autres, celle-ci était réservée aux époux qui, après une vie honnête, se mariaient pour la première fois. Cependant pour tous, de conclure l'auteur, « le consentement représentait l'élément constitutif du mariage. Lui seul était obligatoire pour la validité de l'union. C'est sans doute le plus important à retenir[191] ».

Dans le second cas, celui de la Gaule, on rapporte, depuis le V^e siècle au moins, l'existence d'une formule similaire de bénédiction (*Benedictio Thalami*), où, suivant la forme la plus ancienne de la liturgie gallicane, le prêtre bénissait le mariage au moment de l'entrée dans la chambre nuptiale. Plus tard, lorsque Césaire d'Arles, au début du VI^e siècle, décida d'importer la liturgie nuptiale romaine et de l'imposer à son diocèse, il fut déterminé que celle-ci aurait lieu à l'église. Il demeure incertain, par contre, si cette liturgie combinait la bénédiction nuptiale avec la célébration de la messe, comme il était de coutume à Rome. En revanche, il est certain qu'à l'époque de Charlemagne, au tournant du IX^e siècle, la liturgie romaine avait pratiquement remplacé les anciens rites gaulois et que, à ce moment-là, la messe et l'imposition du voile constituaient les deux parties caractéristiques de la célébration nuptiale. Il est à noter toutefois, avec Nadeau, que la fonction de l'Église à l'égard du mariage était principalement de nature religieuse et morale et qu'« il n'y avait pas de forme juridique ecclésiastique pour contracter mariage », l'acte d'entrée dans la vie conjugale étant encore l'affaire de l'État et des coutumes locales[192].

---

190 Korbinian RITZER, *Le mariage*…, p. 121.

191 Marie-Thérèse NADEAU, *Redécouvrir le mariage*…, p. 46. À propos de la disparité de certaines pratiques au sein du christianisme oriental et celles qui ont cours du côté latin, l'auteur ajoute : « En Orient, l'obligation d'une bénédiction sacerdotale s'impose à partir du VII^e siècle. Le pape Nicolas I^er dans sa *Lettre aux Bulgares* (866), témoigne de cette obligation chez les Byzantins. Il ajoute cependant que, pour les Latins, seul le consentement est nécessaire. Ce qui ne l'empêche pas, par ailleurs, de considérer les cérémonies surajoutées, civiles et ecclésiastiques, comme la preuve de l'*affectus maritalis* » (p. 46, note 12).

192 Nous tirons toute cette partie de Marie-Thérèse NADEAU, *Redécouvrir le mariage*…, p. 47-49.

Enfin, c'est à partir du VIII^e siècle que nous voyons s'affermir la tendance à faire du mariage une affaire ecclésiastique, jusqu'à l'établissement, au IX^e siècle, de la forme proprement ecclésiastique du mariage. Le synode de Verneuil, en 755, marque, en ce sens, une étape cruciale. « Pour la première fois, note Nadeau, nous rencontrons un texte faisant état de la manière selon laquelle le mariage doit se dérouler[193] ». La principale caractéristique de la nouvelle législation synodale sera de commander la publicité du mariage (*in facie ecclesiae*)[194], principalement pour empêcher les mariages défendus et éviter les unions clandestines[195]. Durant les décennies suivantes, on en viendra également à imposer l'obligation d'une enquête prénuptiale. « Les auteurs s'accordent, écrit Nadeau, à reconnaître dans l'imposition d'un tel "examen de mariage", le premier symptôme d'un effort de la hiérarchie pour soumettre le mariage des fidèles au contrôle ecclésiastique et faire entrer la forme juridique dans ses attributions[196] ». Un siècle plus tard, à l'intérieur d'un ensemble d'écrits apocryphes, les *Fausses décrétales*, dont la naissance remonte aux alentours de 845, nous voyons s'introduire la forme proprement ecclésiastique du mariage. Pour leurs auteurs, rapporte Nadeau, « le mariage par consentement mutuel des époux ne suffit plus pour que celui-ci soit licite. Pour que le mariage soit licite, on exige désormais la publicité et l'observation du rite ecclésiastique de bénédiction dans le cadre de la messe romaine. C'est donc dire que, sans avoir encore aucun effet sur la validité de l'union, la bénédiction nuptiale n'en devient pas moins canoniquement obligatoire[197] ».

Par la suite – siècles auxquels nous ne nous attarderons pas, fidèle, en cela, à notre visée initiale –, le mariage catholique occidental, ou latin, fera l'objet d'une régulation de plus en plus prégnante de la part des autorités ecclésiastiques. Vers l'an 1000, écrit Nadeau, « se dessine un mouvement où l'on voit le mariage passer sous le domaine juridictionnel de

---

193 Marie-Thérèse NADEAU, *Redécouvrir le mariage*…, p. 49.

194 Korbinian RITZER, *Le mariage*…, p. 286.

195 Marie-Thérèse NADEAU, *Redécouvrir le mariage*…, p. 49.

196 Marie-Thérèse NADEAU, *Redécouvrir le mariage*…, p. 50.

197 Marie-Thérèse NADEAU, *Redécouvrir le mariage*…, p. 50. L'auteur apporte les précisions suivantes à son propos : « Par mariage "licite", on entend non seulement un mariage reconnu comme un vrai mariage, c'est-à-dire valide, mais un mariage qui rencontre également toutes les conditions posées par l'Église à son sujet » (p. 50, note 3) et « On sait que jusqu'au Décret *Tametsi* du concile de Trente […] le mariage clandestin restera valide » (p. 50, note 4).

l'Église[198] », souvent en symétrie avec l'affaiblissement des pouvoirs étatiques et, en correspondance, avec la montée du pouvoir ecclésiastique au sein des chrétientés médiévales. Ce qui permet à Edward Schillebeeckx de dire que « [l]a liturgie ecclésiastique a donc intégré toute la structure que la civilisation contemporaine avait donnée à la cérémonie : ce qui était autrefois un usage purement civil est devenu le mariage *ecclésiastique*[199] ». Le phénomène liturgico-juridique (société) et canonique (Église) va également de pair avec l'« étatisation » de la condition matrimoniale, c'est-à-dire, selon les termes d'Adnès, que le mariage réalise si bien les conditions d'un « état de vie[200] », que, dit-il, « c'est un lieu commun pour les théologiens, prédicateurs, écrivains du moyen âge que de considérer les gens mariés comme appartenant à un *ordre*, au sens religieux du terme[201] » – des siècles plus tard, le concile Vatican II continuera d'ailleurs à accorder aux époux le rang d'un ordre de personnes (*GS* 52, 7 ; *LG* 11b) ou d'un état / de vie (*LG* 11b ; *LG* 35c ; *GS* 47, 3 ; 48, 2 ; 50, 2 ; *AA* 4g). Par ailleurs, le Moyen Âge, particulièrement à partir des XII^e^ et XIII^e^ siècles, est également l'époque des grandes questions sur le mariage, questions principalement traitées dans le cadre de la scolastique médiévale, portant, entre autres, sur la théorie du consentement et sur celle de la *copula*, sur la nature du mariage-contrat et du mariage-sacrement, de la matière et de la forme du sacrement du mariage, ou

---

198 Marie-Thérèse NADEAU, *Redécouvrir le mariage*…, p. 52.

199 Edward SCHILLEBEECKX, *Le mariage*…, p. 246-247.

200 L'auteur définit ainsi la notion d'« état de vie » appliquée au mariage : « On appelle *état de vie* un mode spécial de vivre, entraînant des obligations particulières, librement choisi, adopté de façon stable et permanente, dans lequel on entre en vertu d'un acte libre, reconnu par l'autorité légitime. Ainsi, le baptême fait entrer dans l'état de chrétien, l'ordre dans l'état clérical, la profession religieuse dans l'état religieux. Il est clair, poursuit-il, que le mariage vérifie, lui aussi, les conditions de l'état de vie. C'est une forme spéciale d'existence, conforme à la nature de l'homme, comportant des obligations déterminées (vie commune, aide mutuelle, devoir de rendre l'acte conjugal), assumée pour toujours. Une fois en effet le consentement émis, les époux ne s'appartiennent plus ; ils sont attachés l'un à l'autre par un lien inébranlable, qui les établit dans une relation réciproque et perpétuelle de conjonction ou d'union, qui définit le mariage même dans son essence. On entre en outre dans cette manière de vivre propre aux gens mariés par un acte public, qui est justement le consentement contractuel échangé *in facie Ecclesiae* » (Pierre ADNÈS, *Le mariage*…, p. 200).

201 Pierre ADNÈS, *Le mariage*…, p. 200. Sur la reconnaissance des gens mariés à titre d'« ordre » au sein de la société chrétienne médiévale, nous verrons, à la suite d'Adnès, les propos déjà référés de Gabriel LE BRAS, « Mariage […] III. La doctrine du mariage chez les théologiens et les canonistes depuis l'an mille », dans A. VACANT, E. MAGENOT et É. AMANN (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique,* Paris, Letouzey et Ané, t. IV, partie II, 1927, col. 2180-2182, ainsi que les explicitations de Marie-Dominique CHENU, « Moines, clercs, laïcs… », p. 241-242.

encore du ministre du sacrement de mariage[202]. Le XVI[e] siècle, pour sa part, sera d'importance capitale en matière de législation et de théologie sacramentelle du mariage. Le concile de Trente, en particulier, introduira la forme canonique pour la validité du mariage – le décret *Tametsi*, toujours appliqué de nos jours[203] – et, de plus, fixera définitivement le mariage au sein du septénaire sacramentel de l'Église[204]. Par la suite, dans la foulée de Trente, la législation canonique sur le mariage va connaître un certain nombre d'adaptations successives jusqu'à la promulgation du *Codex* de 1917. Nous pouvons mentionner la *Declaratio Benedicta*, de Benoît XIV, en 1741, reconnaissant la validité des mariages mixtes et des mariages entre hérétiques – c'est-à-dire ceux qui, ayant été baptisés dans l'Église catholique, étaient ensuite passés à une Église protestante – contractés sans

---

202 Sur toutes ces questions, nous verrons Marie-Thérèse NADEAU, *Redécouvrir le mariage*…, p. 55-85.

203 Devançant, ou plutôt préparant, la présentation que nous ferons, dans la section suivante, du caractère public, connu et reconnu, de l'état du mariage, nous nous permettons de préciser ici ce qu'est le décret *Tametsi* et ce qu'il implique pour la suite de l'histoire institutionnelle du mariage. Tirant son nom du premier mot du texte latin, « *Tametsi* », c'est-à-dire « Quoiqu'il », le Décret vise principalement à contrer les mariages clandestins. Il figure en ouverture du premier article du Chapitre I de la XXIV[e] session du concile de Trente (*Cf.* (« Trente (1545-1563) », dans Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Les Conciles œcuméniques. Tome II-2. Les décrets. Trente à Vatican II,* Paris, Cerf, coll. « Le Magistère de l'Église », 1994, p. 1535-1539). Les enseignements du Concile au regard du mariage, débutant par une partie consacrée à la « Doctrine sur le sacrement du mariage » et suivie d'une seconde partie constituée des « Canons sur le sacrement de mariage », « [c]es enseignements, écrit Pierre Adnès, sont accompagnés d'un décret disciplinaire sur les mariages clandestins […]. Il affirme que les mariages clandestins, bien que réprouvés et interdits par l'Église, ont été considérés dans le passé et doivent être considérés comme des mariages vrais et ratifiés, *vera et rata matrimonia*. Le concile, cependant, pour porter remède aux maux individuels et sociaux qu'engendre ce genre de mariages, prend des dispositions afin de les rendre dans l'avenir non seulement illicites, mais nuls et invalides. À cet effet, il déclare incapables, *inhabiles*, de contracter mariage tous ceux qui ne se soumettraient pas à certaines conditions de publicité : présence du prêtre légitime (ou d'un autre prêtre désigné par le curé ou l'évêque) et de deux ou trois témoins » (Pierre ADNÈS, *Le mariage*…, p. 103). Telle sera donc dorénavant la forme canonique à suivre pour la validité du mariage. *Cf.* Marie-Thérèse NADEAU, *Redécouvrir le mariage*…, p. 92-97. Sur les motifs qui, à l'origine, ont prévalu dans l'établissement des règles tridentines, Pierre Adnès explique qu'« à partir de la fin du moyen âge, la pratique des mariages clandestins était devenue un véritable fléau social. Ils avaient lieu en particulier lorsque les parents s'opposaient aux projets matrimoniaux de leurs enfants. La stabilité de telles unions était en général fort précaire. Fréquemment l'un des conjoints mariés clandestinement abandonnait l'autre au bout d'un temps plus ou moins long, pour contracter publiquement mariage avec une tierce personne. Ce second mariage se trouvait être nul en droit au for interne, mais il était en fait valide au for externe. Le conjoint abandonné, ne possédant naturellement aucune preuve légale de son mariage clandestin, ne pouvait, devant les tribunaux, qu'être débouté de sa plainte et voir le mariage qu'il alléguait traité de simple concubinage, tandis que le conjoint infidèle, mais présentant avec pièces à l'appui son second mariage, obtenait forcément gain de cause. C'était la consécration officielle de l'adultère. Aussi, depuis longtemps, souhaite-t-on une réforme, qui ne venait jamais » (Pierre ADNÈS, *Le mariage*…, p. 103).

204 Sur le mariage au concile de Trente, nous verrons Marie-Thérèse NADEAU, *Redécouvrir le mariage*…, p. 87-101.

tenir compte de la forme canonique, ou encore, adoptant une politique inverse, le décret *Ne temere*, de Pie X, en 1907, qui oblige, sous peine d'invalidité, la présence d'un curé ou d'un prêtre délégué et la présence de témoins pour les mariages de tous les catholiques de rite latin ainsi que pour les mariages mixtes[205]. Enfin, nous retrouvons une codification formelle de tous les aspects législatifs du mariage catholique dans le *Codex iuris canonici* de 1917, plus spécifiquement aux canons 1012 à 1143[206].

Ce bref *excursus* historique nous a permis de montrer comment, durant la longue période qui précède la tenue du concile Vatican II, à commencer par les premiers siècles du christianisme, l'on en vint progressivement à institutionnaliser le mariage chrétien. L'Église, disions-nous, n'a pas créé de toutes pièces le mariage. Par étapes successives elle en vint néanmoins à lui donner un visage singulier et à le doter d'un corps législatif organisé. Si, comme le rappellera Vatican II, Dieu est l'auteur premier du mariage, que le Christ en est le sanctificateur et l'Esprit Saint l'inspirateur, fondant ainsi le mariage comme institution de droit divin (*ius divinum*), le mariage ne constitue pas moins, mais plutôt conjointement, une institution d'origine et de droit ecclésiastiques (*ius ecclesiasticum*). L'Église, en ses pasteurs, s'en préoccupe depuis les débuts et, au nom même de la charge pastorale qui lui est dévolue, elle s'autorise à régir la vie et l'état du mariage. Il n'est donc guère étonnant de voir le Concile que nous étudions emboîter le pas.

---

205 Nous pouvons encore préciser, au sujet de ce Décret, qu'« à la différence du Décret *Tametsi* – qui attribuait au curé propre des contractants la compétence pour assister au mariage –, le Décret *Ne temere* a institué le critère territorial comme critère de délimitation de la compétence, de sorte que le curé ou l'Ordinaire du lieu étaient, de par leur office, les seuls compétents pour assister aux mariages célébrés dans les limites de leur territoire. Le *CIC*/17 a adopté un critère identique, critère que le c. 1109 reprend à son tour » (Rafael NAVARRO VALLS, commentaire des canons 1109-111, dans *Code de droit canonique. Bilingue et annoté [Codex Juris Canonici (1983). Français & latin]*, Montréal, Wilson & Lafleur, coll. « Collection Gratianus Series », Ernest CAPARROS et Hélène AUBÉ (dir.), 3e édition révisée, corrigée et mise à jour de la 6e édition en langue espagnole, enrichie de concordances avec le *Code des canons des Églises orientales*, deuxième tirage révisé (2009), troisième tirage mars 2011, p. 981).

206 Ces divers éléments sont succinctement présentés dans Marie-Thérèse NADEAU, *Redécouvrir le mariage*…, p. 97-101. *Cf.* Charles LEFEBVRE, « Mariage […] II. Le mariage en droit canonique »…, col. 503.

B) Le mariage comme sacrement dans l'Église

Le mariage, de par sa source trinitaire et, en particulier, son affiliation au Christ, peut être qualifié de « chrétien ». À cet attribut, il convient d'en adjoindre un autre : le mariage dit « sacramentel ». Nous touchons là à l'un des aspects essentiels caractérisant la nature du mariage chrétien, aspect sur lequel nous reviendrons plus loin. Dans le présent cadre, nous voulons mettre en valeur le lien originel entre l'institution du mariage ecclésiastique et son statut de sacrement au sein de l'Église.

Pour le dire tout de go, pourfendant, sur ce point, les Réformateurs du XVI^e^ siècle « qui niaient expressément que le mariage était un sacrement, plaçaient celui-ci en dehors du domaine surnaturel [et] excluaient le mariage de la compétence juridique de l'Église[207] », le mariage sacramentel, du point de vue catholique, n'est pas une pure création ecclésiastique. Du moins, théologiquement parlant, son origine est ultimement référée à sa source divine. C'est l'un des aspects fortement souligné au concile de Trente, à l'encontre, justement, des prétentions de la Réforme. C'est à cette occasion, nous l'avons déjà évoqué, que le Concile confirmera la nature véritable ainsi que la place du mariage au nombre des sept sacrements de l'Église[208]. Par ailleurs, il n'en demeure pas moins vrai, comme l'exemple précédent le démontre, que l'Église a joué, à travers le temps, un rôle majeur dans la reconnaissance et l'établissement du mariage sacramentel.

---

[207] Marie-Thérèse NADEAU, *Redécouvrir le mariage*…, p. 87. « Luther, écrit Nadeau, considérait le mariage comme une affaire purement civile dont la juridiction revenait à l'État. Calvin croyait quant à lui que l'Église avait fait du mariage un sacrement pour se réserver la législation et la juridiction en la matière. Du texte d'*Ep* 5, 28-32, il ne retenait que le sens du mariage spirituel du Christ avec l'Église. Pratiquement, les réformateurs attaquaient sur tous les points la doctrine catholique du mariage » (p. 87-88, note 2). L'auteur se réfère, sur ce point, à Gabriel LE BRAS, « Mariage… », col. 2227-2228.

[208] *Cf.* CONCILE DE TRENTE, Session XXIV, « Canons sur le sacrement de mariage », can. 1 : « Si quelqu'un dit que le mariage n'est pas vraiment et proprement l'un des sept sacrements de la Loi évangélique que le Christ notre Seigneur a institué, mais qu'il a été inventé dans l'Église par les hommes et qu'il ne confère pas la grâce : qu'il soit anathème » (« Trente (1545-1563) », dans Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Les Conciles œcuméniques*…, p. 1533). « La théologie médiévale, précise Nadeau, avait affirmé le caractère sacramentel du mariage et cette doctrine avait été consacrée par le concile de Florence (1439). Toutefois, devant les attaques protestantes qui déclaraient vouloir demeurer fidèles à la doctrine des Pères de l'Église, en particulier aux formules d'Augustin, Trente a été obligé de préciser la position de l'Église catholique à ce sujet » (Marie-Thérèse NADEAU, *Redécouvrir le mariage*…, p. 89, note 7).

Notre propos n'est certainement pas d'exposer, sous forme de plaidoyer, tous les aspects impliqués dans la reconnaissance du caractère sacramentel du mariage. Nous renvoyons, pour cela, aux auteurs compétents sur ce sujet[209]. Pour notre part, nous nous limiterons, à la suite de certains spécialistes, à souligner trois aspects relatifs à la question de l'origine sacramentelle du mariage.

Premièrement, considérant la gradualité de l'établissement du mariage chrétien dans l'histoire, il est possible de souscrire aux vues de Jean-Pierre Bagot qui affirme, d'une part, que les premiers chrétiens n'ont nullement pensé « à parler du "sacrement" de mariage, au sens précis que nous donnons aujourd'hui à ce terme » et qui dit, d'autre part, que cela « ne veut pas dire qu'ils n'en vivaient pas la réalité : dans la perspective du Royaume de Dieu annoncé par Jésus, écrit-il, toute la vie quotidienne est transfigurée, sans qu'on songe pour autant à faire l'inventaire méthodique des richesses nouvelles »[210].

Deuxièmement, avec Pierre Adnès, il convient de faire la lumière sur une question cruciale, à savoir « [q]uand le sacrement de mariage a-t-il été institué par le Christ ? ». Nous nous permettons de citer Adnès *in extenso* :

> Le concile de Trente, rappelle l'auteur, déclare formellement que le sacrement de mariage a été institué par le Christ […]. Mais aucune mention n'est faite par le concile en ce qui concerne le moment de cette institution. Trois opinions au moins sont encore aujourd'hui proposées par les théologiens [l'auteur écrit en 1961, moment de la première édition de son volume ; peut-être que d'autres opinions ont pu émerger depuis, mais ceux-ci représentent assurément les grandes positions historiques en présence]. Les uns pensent que c'est aux noces de Cana que le Christ aurait institué le sacrement de mariage (*Jo*., 2, I-II), les autres que c'est le jour où il a ramené le mariage à son unité et à son indissolubilité premières (*Mt*., 19, 3-9) ; d'autres enfin estiment que c'est après la résurrection, pendant les quarante jours durant lesquels il apparut plusieurs fois aux Apôtres, et les entretint du Royaume de Dieu (*Act*., I, 3) ; quant à la promulgation du nouveau sacrement, le Christ s'en serait remis au ministère de saint Paul (I *Cor*., 7, I-17 ; *Eph*., 5, 22-32).

---

209 *Cf*. Pierre ADNÈS, « Mariage et vie chrétienne »…, col. 364-369 ; Pierre ADNÈS, *Le mariage*…, p. 71-75, 89-94, 134-156 ; Antoine-Marie HENRY, « Mariage… », col. 468-474 ; Edward SCHILLEBEECKX, *Le mariage*..., p. 247-299 ; Gérard MATHON, *Le mariage des chrétiens. Volume I*…, p. 223-264 ; Gérard MATHON, « L'histoire du mariage sacramentel… », p. 179-184 ; Raoul NAZ, « Mariage en droit occidental »…, col. 750-755.

210 Jean-Pierre BAGOT, *Pour vivre le mariage*…, p. 43.

> Mais une autre explication est possible. S'il est requis sans doute, pour qu'un signe sacré soit un vrai sacrement de la Loi nouvelle, que le Christ lui-même ait eu la volonté de faire de ce rite un signe efficace de la grâce, il ne semble pas cependant absolument nécessaire qu'il ait dû manifester toujours cette volonté d'une manière explicite [thèse que nous avons également rencontrée chez Congar[211] ainsi que chez Tillard[212]]. Ce serait le cas du mariage. Cette volonté du Christ, non manifestée explicitement, d'élever le mariage à la dignité de sacrement, l'Église en a pris peu à peu conscience grâce à une convergence de faits qui se complètent et s'éclairent mutuellement : le Christ a maintenu sous la Loi nouvelle l'existence du mariage, et en a ramené la pratique à l'idéal primitif d'unité et d'indissolubilité ; il a honoré de sa présence les noces de Cana, où il fit son premier miracle ; le mariage a une signification symbolique mystérieuse (symbolique qui ne nous a été révélée sans doute que par saint Paul, mais qui existe *a parte rei* dès la création du premier couple, en vertu d'une volonté positive de Dieu) ; enfin la conviction que les signes symboliques de la Loi nouvelle ont un caractère différent de ceux de la Loi ancienne.
>
> Le moment où s'est produite l'élévation du mariage à l'état de signe efficace de la grâce, est celui précisément où la Loi ancienne a été abolie avec ses signes prophétiques, et où la Loi nouvelle est entrée en vigueur c'est-à-dire au moment de la mort du Seigneur, quand il s'est livré lui-même pour son épouse, l'Église (*Éph*., 5, 26), et que le voile du temple s'est déchiré (*Mt*. 27, 51)[213].

Troisièment, à l'instar de l'auteur précité, parlant d'une prise de conscience graduelle de la part de l'Église, il est possible de comprendre le fondement originel de l'état matrimonial en termes de « découverte progressive de la qualité sacramentelle du mariage », comme l'y invite Antoine-Marie Henry. Rappelant que « le terme de sacrement n'est attribué au mariage dans les textes canoniques qu'en 1184, au concile de Vérone », bien qu'il soit

---

211 « L'Église comme sacrement du Christ, sacrement du salut, est faite de dons, de moyens de grâce institués, qui ont été posés comme tels, sans que leur institution soit nécessairement attestée scripturairement » (Yves CONGAR, *Martin Luther, sa foi, sa réforme. Études de théologie historique*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », nº 119, 1983, p. 75).

212 « […] rappelons qu'il n'est pas nécessaire, pour qu'une réalité ecclésiale soit évangélique, qu'elle se fonde sur une parole explicite du Seigneur ou de la communauté apostolique primitive. La prise de conscience progressive par l'Église de certains pans de sa réalité sacramentaire montre qu'une certaine lecture globale, faite dans l'Esprit Saint, peut permettre de déceler des lignes de force exprimant le vouloir réel du Seigneur » (Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde. Le projet des religieux*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », nº 75, 1975, p. 97-98 ; *cf.* p. 153-154).

213 Pierre ADNÈS, *Le mariage*…, p. 140-141. Sur ce même thème, nous lirons les pages 71 à 75 du précédent ouvrage, partie intitulée « Le caractère sacramentel du mariage ». Ailleurs, l'auteur écrit encore que « la sacramentalité propre et vraie du mariage chrétien […] a son fondement dans l'Écriture, mais dont l'affirmation explicite est le résultat d'un long développement de la réflexion chrétienne à l'intérieur de la tradition sous le guide du magistère » (Pierre ADNÈS, « Mariage et vie chrétienne »…, col. 364).

« utilisé depuis longtemps chez les théologiens », l'auteur souligne que dans le large spectre du régime sacramentel de l'Église « la croyance chrétienne a toujours vu le mariage à l'ombre de l'alliance du Christ et de l'Église ; elle en a pris une conscience de plus en plus vive et éclairée. Elle a exprimé celle-ci en rangeant finalement le mariage dans le septénaire des signes majeurs du salut chrétien. Cette attribution du mot "sacrement" au mariage fut d'une grande portée »[214].

*
**

Ces considérations relatives au mariage en tant que sacrement dans l'Église complètent notre revue des aspects impliqués dans la question des origines de l'état matrimonial. À nul autre pareil, le mariage cumule la presque totalité des attributs que l'on peut donner aux états dans l'Église. Il constitue, à la base, une réalité humaine et sociale, d'où l'application de l'expression « *ius humanum* » et de celui de « *ius naturale* », puis du point de vue théologique et ecclésial, le mariage chrétien ou sacramentel est conjointement considéré comme un « *ius divinum vel ecclesiasticum* », pour reprendre les termes de Komonchak[215]. Sur ces bases et à partir d'elles, il nous reste à considérer un dernier aspect ou trait caractéristique de l'état du mariage : sa nature.

4. NATURE

La nature du mariage découle, en large partie, de son origine. À ce titre, dans la foulée de ce que nous avons présenté plus haut, le mariage, envisagé du point de vue de sa nature, revêt un quadruple aspect. Le mariage constitue, en premier lieu, une réalité de nature humaine. En second lieu, c'est une institution de nature sociale. Tandis qu'en troisième et en quatrième lieux, le mariage et l'état du même nom constituent une réalité de nature théologale (4.1) et canonique (4.2). Dans la partie qui va suivre, nous allons nous attarder uniquement aux deux dernières dimensions constitutives du mariage chrétien, considérant

---

214 Antoine-Marie HENRY, « Mariage… », col. 468-469.

215 Joseph A. KOMONCHAK, « Church and Ministry »…, p. 275.

que les deux premiers aspects ont déjà fait l'objet de présentations suffisantes dans lesquelles, outre l'adoption du point de vue séculier, nous avons également adopté le point de vue religieux, perspective dans laquelle il nous a été donné de rendre compte des vues adoptées par Vatican II sur la nature humano-sociale du mariage.

4.1 LA NATURE THÉOLOGALE DU MARIAGE

Le mariage chrétien ou sacramentel constitue une réalité de nature théologale, c'est-à-dire qu'il procède, théologiquement parlant, d'une source divine et, en retour, il parle de Dieu ou se rapporte à Lui. Sur ce plan, trois aspects caractérisent le mariage en cause : le mariage chrétien constitue une réalité de nature charismatique (4.1.1), sacramentelle (4.1.2) et ecclésiale (4.1.3). Ces différents éléments ont déjà été touchés, d'une manière ou d'une autre, dans notre développement précédent. Nous compléterons ces données en nous centrant principalement sur les considérations de Vatican II à ces égards.

4.1.1 La nature charismatique du mariage

La nature charismatique du mariage chrétien a déjà été présentée plus haut dans le cadre de notre analyse de l'origine divine du mariage. Nous y avons illustré le rôle imparti à l'Esprit Saint dans la constitution du mariage : il en est, pour ainsi dire, l'inspirateur. La principale source scripturaire de cette assertion se trouve dans 1 *Co* 7, 7, passage sur lequel s'appuie l'enseignement conciliaire, en particulier dans *LG* 11b, où il est affirmé que les époux chrétiens « ont dans le peuple de Dieu leur don propre [*proprium* (…) *donum*] (Winling) » ou, suivant la version néotestamentaire originale, leur « don particulier (*idion charisma*) (Winling) » (1 *Co* 7, 7, cité dans *LG* 11b, note 7), d'où la possibilité d'user du terme « charismatique » pour qualifier la nature du mariage chrétien. Par ailleurs, rappelons-nous que les notions de « don (*donum*) » et de « grâce (*gratia*) » sont également employées par le Concile pour parler de la vie matrimoniale, biais par lesquels la réalité envisagée est rattachée à une action particulière de l'Esprit Saint à l'endroit des époux (*cf*. *GS* 49, 1 ; *LG* 11b et 34b).

4.1.2 La nature sacramentelle du mariage

Nous avons déjà esquissé l'itinéraire historique qui a permis de faire advenir à la conscience ecclésiale la réalité antérieure de la sacramentalité du mariage chrétien. Vatican II est l'héritier de cette histoire, notamment des positions tridentines à l'égard de la nature sacramentelle du mariage et des formes canoniques devant être observées pour en garantir la validité[216]. Dans ce sillage, le caractère sacramentel du mariage chrétien ne fait nul doute et le Concile le souligne à plusieurs reprises. Au total, les textes conciliaires comportent six passages où la nature sacramentelle du mariage est explicitement nommée. Ces passages peuvent être regroupés en deux catégories : les passages majeurs, où le Concile développe les principaux axes de sa théologie du mariage sacramentel, et les passages mineurs, où la sacramentalité du mariage chrétien est évoquée, mais moins développée.

Au nombre des passages majeurs, nous retrouvons, en premier lieu, *LG* 11b, où le Concile offre une première esquisse de la signification du mariage chrétien sur la base de son rapport dialogique à l'union mystique du Christ qui « aime l'Église comme son épouse, se faisant le modèle de l'époux qui aime son épouse comme son propre corps (*cf. Ep* 5, 25-28) » (*LG* 7h ; *cf. LG* 6e, 39, 65 ; *GS* 48, 2 ; 48, 4 ; 49, 1 ; 52, 7 ; *AA* 1a ; *OT* 10b ; *UR* 4f et *PO* 16b)[217]. Nous y lisons que « par la vertu du sacrement du mariage [*virtute matrimonii*

---

216 Une seule fois, toutefois, les textes conciliaires renvoient explicitement à la XXIV^e^ session du concile de Trente à propos du mariage : dans *SC* 77, note 1. Pour le reste, le rattachement de Vatican II à certaines des grandes lignes définies à Trente est manifeste, surtout en ce qui regarde, à quelques nuances près, les deux aspects soulignés ci-haut.

217 Ces différents passages conciliaires, auxquels se joignent *LG* 11b et *GS* 48, 2 cités dans le texte, renvoient tous, d'une manière ou d'une autre, au chapitre cinquième de l'épître aux Éphésiens, particulièrement aux versets 21 à 33, où l'union mystique entre le Christ et son Église est présentée sous forme d'« allégorie matrimoniale » (Pierre ADNÈS, « Mariage et vie chrétienne »…, col. 362). Nous pouvons aussi parler d'analogie sponsale. Suivant la source scripturaire référée, le thème ecclésiologique et celui du mariage se répondent et se nourrissent mutuellement, d'où notre emploi du terme « dialogique ». Dans certains cas, l'analogie sponsale joue en faveur d'une théologie de l'Église (*LG* 6e, 7h, 39, 65 ; *UR* 4f ; *PO* 16b). Dans d'autres cas, le jeu est inversé et c'est le mystère de l'Église qui éclaire le mystère du mariage (*LG* 11b; *GS* 48, 2; 48, 4; 49, 1; 52, 7; *AA* 11a; *OT* 10b). En résumé, situant les thèmes étudiés dans l'« histoire des épousailles divines », Antoine-Marie Henry parle d'une « dialectique du signe et du signifié. Le mariage d'amour est le signe de l'union amoureuse entre Dieu et son peuple, entre le Christ et l'Église. Inversement, l'amour de Dieu, ainsi révélé dans l'Alliance, agit comme un stimulant sur l'institution du mariage pour conformer celle-ci à son divin modèle » (Antoine-Marie HENRY, « Mariage… », col. 466). Victor Heylen, dans un extrait déjà cité, disait que « [l]e

sacramenti], par lequel ils signifient en y participant le mystère de l'unité et de l'amour fécond entre le Christ et l'Église (*cf. Ep* 5, 32), les époux chrétiens, dans leur vie conjugale, dans l'accueil et l'éducation des enfants, s'aident réciproquement à parvenir à la sainteté, et par là, dans leur état de vie et leur ordre, ils ont dans le peuple de Dieu leur don propre (*cf.* 1 *Co* 7, 7) (Winling) ». Le second passage d'importance se trouve dans *GS* 48, 2, où le Concile déploie pleinement la signification théologique du mariage sacramentel. Ce passage a déjà été rapporté plus haut. Nous le réitérons, allégé des notes infrapaginales, en mettant en relief la mention nominale du sacrement étudié :

> Le Christ Seigneur a comblé de bénédictions cet amour aux multiples aspects, issu de la source divine de la charité, et constitué à l'image de son union avec l'Église. De même en effet que Dieu prit autrefois l'initiative d'une alliance d'amour et de fidélité avec son peuple ainsi, maintenant, le Sauveur des hommes, Époux de l'Église, vient à la rencontre des époux chrétiens par le sacrement de mariage [*sacramentum matrimonii*]. Il continue de demeurer avec eux pour que les époux, par leur don mutuel, puissent s'aimer dans une fidélité perpétuelle, comme lui-même a aimé l'Église et s'est livré pour elle. L'authentique amour conjugal est assumé dans l'amour divin et il est dirigé et enrichi par la puissance rédemptrice du Christ et l'action salvifique de l'Église, afin de conduire efficacement à Dieu les époux, de les aider et de les affermir dans leur mission sublime de père et de mère. C'est pourquoi les époux chrétiens, pour accomplir dignement les devoirs de leur état, sont fortifiés et comme consacrés par un sacrement spécial [*peculari sacramento*]. En accomplissant leur mission conjugale et familiale avec la force de ce sacrement [*cuius*], pénétrés de l'Esprit du Christ qui imprègne toute leur vie de foi, d'espérance et de charité, ils parviennent de plus en plus à leur perfection personnelle et à leur sanctification mutuelle ; c'est ainsi qu'ensemble ils contribuent à la glorification de Dieu.

Au nombre des passages mineurs, cette fois, nous comptons, en premier lieu, un passage situé dans la Constitution sur l'Église, où le mariage est entrevu dans l'optique de la participation des laïques à la fonction prophétique du Christ et au témoignage, notamment à travers la « vie familiale et sociale de tous les jours » (*LG* 35a) ou « dans les conditions communes du siècle » (*LG* 35b). C'est « dans cette fonction », affirme le Concile, qu'« apparaît la haute valeur de cet état de vie qui est sanctifié par un sacrement spécial [*qui speciali sacramento sanctificatur*], à savoir la vie conjugale et familiale (Winling) »

---

mystère nuptial de Jahvé avec son peuple et celui du Christ avec son Église sont les archétypes du mariage chrétien » (Victor HEYLEN, « La promotion et la dignité du mariage… », p. 453).

(*LG* 35c). En second lieu, il est fait mention du sacrement du mariage dans *GS* 49, 2, où il est traité de l'amour conjugal : « Cet amour, y lit-on, ratifié par un engagement mutuel, et par-dessus tout consacré par le sacrement du Christ [*sacramento Christi*], demeure indissolublement fidèle […] ». En troisième lieu, dans *SC* 77a, sur la révision du rite du mariage, il est écrit que « [l]e rite de célébration du mariage qui se trouve dans le rituel romain sera révisé et enrichi pour signifier plus clairement la grâce du sacrement [*gratia Sacramenti*] et souligner davantage les devoirs des époux ». En dernier lieu, nous trouvons une présence nominale du sujet étudié dans *GE* 3a, où il est affirmé que « la famille chrétienne, riche des grâces et des exigences du sacrement de mariage [*matrimonii sacramenti*] » constitue le lieu de prédilection pour l'éducation ecclésiale et sociale des enfants.

4.1.3 La nature ecclésiale du mariage

La nature ecclésiale du mariage chrétien tient, pour commencer, au fait que ce sont des fidèles du Christ, c'est-à-dire des personnes baptisées, qui sont engagées dans l'état matrimonial[218]. Ils en constituent, pour ainsi dire, la matière première et, dans la tradition latine, ils sont les ministres primordiaux du sacrement visé. L'état de chrétien, dont parlait Adnès[219], enraciné dans le baptême, constitue le préalable et le fondement du mariage chrétien. Par ailleurs, toujours dans la perspective ecclésiale, il est à souligner que les fidèles mariés appartiennent concurremment à l'un ou l'autre des états ecclésiaux fondamentaux : l'état laïque pour la vaste majorité d'entre eux et l'état clérical pour une minorité au sein de la tradition du catholicisme oriental surtout. L'état de vie du mariage, associé à l'un de ces états, comporte donc de soi une dimension ecclésiale importante à relever. Enfin, en lien avec la nature sacramentelle du mariage, ce dernier est foncièrement ecclésial du fait qu'il s'agit d'un sacrement de l'Église et qu'en dehors de l'Église la notion de sacrement est en elle-même dépourvue de signification. À ces trois traits, relatifs à

---

[218] Rappelant l'histoire, dans une partie intitulée « Le caractère ecclésial du mariage », Schillebeeckx souligne que « [p]our Tertullien en Occident, et pour Clément d'Alexandrie en Orient, le mariage a un caractère ecclésial par le fait même que ce sont des *baptisés* qui le contractent […] » (Edward SCHILLEBEECKX, *Le mariage*..., p. 329).

[219] *Cf.* Pierre ADNÈS, *Le mariage*…, p. 200.

l'enracinement ecclésial du mariage, se greffent trois autres éléments relevant de cette même sphère. Le premier élément regarde le mystère du mariage et de l'Église (4.1.3.1). Le second a trait au couple et à la famille en tant qu'« Église domestique » et « sanctuaire domestique de l'Église » (4.1.3.2). Tandis que le dernier élément regarde la fonction « ecclésiophanique » du mariage chrétien (4.1.3.3).

4.1.3.1 LE MYSTÈRE DU MARIAGE ET DE L'ÉGLISE

Le mariage, comme nous l'avons dit précédemment, possède une origine mystérieuse que la Révélation divine éclaire au moyen de la foi. La réalité conjugale est, suivant les mots de Pierre Adnès, « une réalité terrestre faite mystère de salut[220] », terminologie également employée par Edward Schillebeeckx dans le titre de son ouvrage, *Le mariage. Réalité terrestre et mystère de salut* ou *heilsmysterie*, suivant l'intitulé original[221]. La notion clef à considérer ici est celle de « mystère », terme que nous avons employé à diverses occasions. Dans le cas présent, le mot « mystère » est à comprendre au sens et dans le contexte où il est employé dans l'épître aux Éphésiens, au chapitre 5, versets 21 à 33. Aux versets 31 et 32, plus précisément, nous lisons : « *Voici donc que l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et les deux ne feront qu'une seule chair* : ce mystère

---

220 Pierre ADNÈS, « Mariage et vie chrétienne »…, col. 377. L'auteur ajoute, dans cette même foulée, que « [l]'amour humain y est sacrement de grâce » (col. 377).

221 Edward SCHILLEBEECKX, *Le mariage…*, 356 p. Nous verrons, en particulier, les pages 295 à 299, portant précisément sur le thème énoncé dans le titre. L'édition originale de l'ouvrage a paru en néerlandais sous le titre *Het huwelijk. Aardse werkelijkheid en heilsmysterie*, Bilthoven, H. Nellissen, 1963, 280 p. Soulignons, au passage, le rôle tenu par Schillebeeckx en contexte conciliaire : « Bien qu'il ne fût jamais *peritus* au Concile, rappelle Gilles Routhier, E. Schillebeeckx n'y joua pas moins un rôle considérable, spécialement au cours de la première session et au cours de la discussion sur la Constitution *Gaudium et Spes*. Ce rôle capital, il a pu le jouer grâce à son étroite collaboration avec l'épiscopat néerlandais dont chaque évêque résident était membre d'une commission. Cette étroite collaboration avec cet épiscopat donna une autorité particulière à son analyse des premiers *schemata*, analyse qui fut largement diffusée parmi les Pères conciliaires et qui en influença plus d'un. Cela valut aussi à Schillebeeckx une audience particulière au Concile. Il fut de ce fait appelé à prononcer plusieurs conférences et à produire plusieurs textes sur des questions qui y étaient débattues. Enfin, cela lui valut également d'être intégré à la petite équipe européenne qui planifiait déjà le 19 octobre 1962, à peine quelques jours après l'ouverture de Vatican II, de remplacer les quatre *schemata* doctrinaux par un texte alternatif » (Gilles ROUTHIER, à propos de « Karim SCHELKENS, dir., *The Council Notes of Edward Schillebeeckx 1962-1963*. Leuven, Maurits Sabbebibliotheek, Faculteit Godgeleerdheid et Peeters Publishers (coll. "Instrumenta Theologica", 34), 2011, XXX-77 p. », dans Gilles ROUTHIER (et collaborateurs), « Recherches et publications récentes autour de Vatican II. Chronique », *Laval théologique et philosophique*, vol. 69, nº 3, octobre 2013, p. 588).

[*mustèrion*] est de grande portée ; je veux dire qu'il s'applique au Christ et à l'Église »[222]. Le grand mérite de ce passage, dit Marie-Thérèse Nadeau, « est d'établir un pont entre la doctrine du mariage et le mystère "Christ-Église"[223] ». Vatican II l'a clairement saisi et il fait, à son tour, le « pont » entre le mystère du mariage et celui de l'Église. *LG* 11b, plusieurs fois cité, est une parfaite illustration de cette ligne théologique, y étant traité de la « vertu du sacrement du mariage » par lequel les époux chrétiens « signifient en y participant le mystère [*mysterium*] de l'unité et de l'amour fécond entre le Christ et l'Église (*cf*. *Ep* 5, 32) ». D'autres passages, tels *GS* 48, 2 et 4 ; 49, 1 ; 52, 7, de même que *AA* 11a et *OT* 10b, s'inscrivent dans cette même ligne. Nous souvenant de la proximité sémantique entre le terme grec « *mustèrion* » et le terme latin « *sacramentum* »[224], le second servant

---

222 Pour favoriser une compréhension juste de ce passage, nous reproduisons les explications offertes par Edward Schillebeeckx : « Pour saint Paul, le mot "mystère", lié au terme hébreu de *sod*, signifie une décision du conseil divin, une décision cachée qui cependant se manifeste dans le temps sous le couvert d'un voile. Un "mystère" est donc une révélation du Dieu tout-puissant, ayant sa place dans l'histoire du salut ; le mot éveille chez saint Paul l'idée d'une révélation qui se fait d'une manière voilée, et qui, par le fait même, oriente l'esprit vers le "sens plus profond" de l'événement ou de la réalité en question. L'expression : "Ce mystère est grand", montre donc qu'on envisage ici une réalité qui a un sens très profond et en dit plus long qu'il n'y paraît à première vue. Mais à propos de quoi saint Paul emploie-t-il l'expression ? Directement, il s'agit d'un passage de la Genèse : "C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, et s'attachera à son épouse, et les deux ne feront qu'une seule chair" (*Gn* 2, 24). C'est ce texte de la Bible qui a un sens profond. Or nous avons déjà constaté que, dans l'Ancien Testament, le mariage, dont on parle ici, était employé comme symbole d'une communauté de vie plus profonde entre deux partenaires, à savoir l'alliance entre Yahvé et Israël. Mais saint Paul dit explicitement que son raisonnement va plus loin : "Je veux dire qu'il s'applique au Christ et à l'Église" (*Ep* 5, 32). Le grand mystère qui a été révélé d'une manière cachée en *Gn* 2, 24, est donc concrètement l'union de vie ("une seule chair") entre le Christ et son Épouse, l'Église. *Gn* 2, 23 est donc susceptible d'un emploi typologique et désigne alors les rapports qui unissent le Christ à son Église. Ce texte, tout en se plaçant dans une perspective christologique, reste dans la ligne du prophétisme de l'Ancien Testament, qui tentait d'exprimer l'idée d'alliance en des termes empruntés à la vie conjugale. Peu importe que telle soit déjà l'intention de la Genèse ; l'explication typologique peut être discutée, et Paul en est pleinement conscient : "quoi qu'il en soit", dit-il immédiatement après (5, 53). Mais indépendamment du fait que la Genèse comporte réellement une allusion à l'union de vie du Christ et de son Église, il faut que les maris aiment leurs femmes, tout comme le Christ a aimé l'Église (5, 33, comparé à 5, 25). Que l'Ancien Testament contienne ou ne contienne pas implicitement cette doctrine, saint Paul voit dans le mariage humain un symbole des relations du Christ avec son Église. Et de là, on peut déduire un enseignement valable pour la vie conjugale elle-même » (Edward SCHILLEBEECKX, *Le mariage*…, p. 123-124).

223 Marie-Thérèse NADEAU, *Redécouvrir le mariage*…, p. 22.

224 C'est ce que rappelle Pierre Vallin en soulignant que le terme *mystère* est souvent traduit par *sacramentum* dans les textes ecclésiaux latins (Pierre VALLIN, « Mariage. A. Théologie sacramentaire »…, p. 838). Le *CÉC*, pour sa part, au numéro 774, indique que « [l]e mot *mysterion* a été traduit en latin par deux termes : *mysterium* et *sacramentum*. Dans l'interprétation ultérieure, le terme *sacramentum* exprime davantage le signe visible de la réalité cachée du salut, indiquée par le terme *mysterium* ». À ce propos, nous verrons également les explications de Pierre ADNÈS, *Le mariage*…, p. 74-75 et 114.

parfois de substitut au premier[225], il est permis de conclure que le sacrement du mariage et l'Église, « étant, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement [*veluti sacramentum*], c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain » (*LG* 1; *cf*. *LG* 9c, 48b*; GS* 45, 1; *AG* 45a), se réfèrent et se révèlent mutuellement grâce à la réciprocité mystérique qui les unit. En ce sens, résume Nadeau,

> [c]'est donc dire que, non seulement le mariage est signe, symbole, préfiguration, actualisation de l'union du Christ et de son Église, mais, tout autant, l'union du Christ et de son Église dit quelque chose de ce que doit être l'union entre les époux, puisque ce qui était caché en *Gn* 2, 24 faisait allusion au Christ et à son Église. On peut ainsi supposer que si le couple fait penser au Christ et à l'Église, le rapport Christ-Église donne également à penser au couple[226].

4.1.3.2 LE COUPLE ET LA FAMILLE COMME « ÉGLISE DOMESTIQUE » ET « SANCTUAIRE DOMESTIQUE DE L'ÉGLISE »

Contrairement au cas des clercs et à celui des laïques, et à la différence du questionnement entourant la place de l'état religieux au sein de la structure de l'Église, la place du mariage, du couple et de la famille[227] au sein de cette dernière n'a pas fait l'objet d'un litige ecclésiologique au Concile. À cet égard, Vatican II prolonge plutôt une vision ancienne de la réalité conjugo-familiale.

En effet, suivant les données du Nouveau Testament, la « maison » (*oikos*, *oikia* ou *domus* dans la Vulgate) occupe une place centrale et une fonction primordiale dans la vie des couples, des familles, ainsi que des maisonnées. « Les textes pauliniens, écrit Pierre Vallin,

---

225 Dans *AA* 11a, par exemple, le texte latin parle de « *sacramentum magnum in Christo et in Ecclesia* », avec une référence explicite, en cet endroit, à *Ep* 5, 32, où, nous le savons, est employé le terme « *mustèrion* ». Les traductions françaises consultées (Theobald, Winling, Alberigo, Martin) usent toutes du terme « mystère » : « un grand mystère dans le Christ et dans l'Église (Winling) ».

226 Marie-Thérèse NADEAU, *Redécouvrir le mariage*…, p. 24.

227 Ces trois éléments, mariage, couple et famille, peuvent être considérés comme un ensemble indissociablement uni, ainsi qu'en témoigne le chapitre de *Gaudium et spes* consacré à la « [d]ignité du mariage et de la famille » (47-52). « Il est […] impossible de séparer mariage et famille, écrit Pierre Adnès. Ce sont deux réalités intimement liées » (Pierre ADNÈS, « Mariage et vie chrétienne »…, col. 355). Par ailleurs, il demeure possible de traiter distinctement de chacune de ces réalités et même, dans certains cas, comme celui des couples n'ayant pas d'enfants (*cf*. *GS* 50, 3), de dissocier la réalité conjugale de la fécondité parentale et familiale, au profit alors d'autres formes de fécondité.

qui décrivent la vie du couple la replacent dans le cadre d'ensemble de la "maison" hellénistique. Celle-ci comprend les enfants comme aussi les serviteurs ou les esclaves. Les époux chrétiens sont au centre de ce foyer, ordonnés l'un à l'autre par des rapports de fidélité et d'amour (*Col* 3, 12ss ; *Ep* 5, 18ss). Au cœur de la maison, le couple croyant, dans l'accord mutuel, ouvre ainsi un lieu privilégié à la prière (1 *Co* 7, 5 ; 1 *P* 3, 7)[228] ». De la sorte, ajoute l'auteur, « [l]a *maison* est […] souvent le centre d'une Église locale, d'une communauté particulière (1 *Co* 16, 15s et 16, 19 ; *Rm* 16, 5 ; *Col* 4, 15 ; *Phm* 2 ; *cf. He* 13,1-6)[229] », ce qui laisse entendre que la maison ou le foyer familial occupe aussi une place et une fonction importante dans la vie de l'ensemble de l'Église naissante. À cela, nous pouvons ajouter, comme il est rappelé dans le *Catéchisme de l'Église catholique*, que « [d]ès ses origines, le noyau de l'Église était souvent constitué par ceux qui, "avec toute leur maison", étaient devenus croyants [note 1 : *Cf. Ac* 18, 8]. Lorsqu'ils se convertissaient, ils désiraient aussi que "toute leur maison" soit sauvée [note 2 : *Cf. Ac* 16, 31 et 11, 14] » (n° 1566). La famille chrétienne, rapporte Gérard Philips, « est donc le noyau dont le développement constitue la communauté ecclésiale ou, pour emprunter l'expression des anciens Pères, elle est l'Église en miniature[230] ».

Dans le fil de cette pensée, Vatican II coiffera la réalité conjugale et familiale de deux titres, ou expressions phares, qui mettent en pleine lumière la valeur ecclésiale des foyers chrétiens. Il s'agit, d'une part, de l'expression « Église domestique » et, d'autre part, de celle de « sanctuaire domestique de l'Église »[231].

---

228 Pierre VALLIN, « Mariage. A. Théologie sacramentaire »…, p. 839.

229 Pierre VALLIN, « Mariage. A. Théologie sacramentaire »…, p. 839.

230 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. I, p. 165. « L'expression de "petite église", explique Adnès, est employée par Jean Chrysostome pour désigner le foyer familial chrétien […]. On trouverait quelques allusions du même ordre chez Augustin […]. Mais c'est surtout la théologie moderne qui a explicité la relation du mariage chrétien et de la famille avec l'Église, qu'elle s'est efforcée de situer à l'intérieur de la doctrine générale du Corps mystique du Christ. […] » (Pierre ADNÈS, « Mariage et vie chrétienne »…, col. 374).

231 Il est à souligner que ces notions modernes ne sont pas à confondre avec la *domus ecclesiae* de l'Église ancienne ou de l'Antiquité. Cette dernière notion ne renvoie pas directement à la famille, mais réfère plutôt à la « maison de l'Église », c'est-à-dire à la communauté des fidèles réunis en un lieu domestique, chez l'un des membres de la communauté, constituant l'un des premiers lieux de culte chrétien. *Cf.* Charles PIETRI, « Recherches sur les *domus ecclesiae* », *Revue des Études augustiniennes*, vol. XXIV, 1948, p. 3-21, ainsi que Marie-Françoise BASLEZ, « Les communautés familiales dans le christianisme des trois premiers siècles : un espoir et un risque », dans COMMUNAUTÉ DU CHEMIN NEUF,

La première expression est employée dans *LG* 11b. Nous y lisons :

> De ce mariage procède la famille dans laquelle naissent de nouveaux citoyens de la société humaine qui, par la grâce de l'Esprit Saint, sont constitués fils de Dieu en vertu du baptême, pour perpétuer tout au long des siècles le Peuple de Dieu. Dans cette sorte d'Église domestique [*In hac velut Ecclesia domestica*][232], il faut que les parents soient pour leurs enfants, par la parole et l'exemple, les premiers messagers de la foi, et qu'ils favorisent la vocation propre de chacun […] (Winling).

La seconde expression se trouve dans *AA* 11a et d :

> Du fait que le Créateur de toutes choses a établi la communauté conjugale comme origine et fondement de la société humaine et en a fait, par sa grâce, un grand mystère dans le Christ et dans l'Église (*cf*. *Ep* 5, 32), l'apostolat des époux et des familles revêt une singulière importance tant pour l'Église que pour la société civile. […] C'est de Dieu que la famille a reçu cette mission d'être la cellule première et vitale de la société. Elle remplira cette mission si, par l'amour mutuel des membres et par la prière faite en commun, elle se présente comme un sanctuaire domestique de l'Église [*tamquam domesticum sanctuarium ecclesiae*][233] ; […] (Winling).

Trois aspects, à caractère ecclésial, ressortent de ces passages et, plus largement, du reste de l'enseignement conciliaire se rapportant au sujet traité.

Premièrement, l'unité conjugo-familiale est vue comme une « communauté ». Cette notion, employée dans l'extrait que nous venons de citer, où il est question de la « communauté conjugale [*coniugale consortium*] » (*AA* 11a), est également usitée dans *GS* 47, 1, où il est affirmé que « [l]a santé de la personne et de la société aussi bien humaine que chrétienne est étroitement liée à l'état de prospérité de la communauté conjugale et familiale

---

Famille en Communauté. Avenir d'une utopie ? Actes du colloque œcuménique international organisé par la Communauté du Chemin Neuf à Bethanien (Suisse) du 3 au 6 mars 2016, Actes publiés par la *Revue FOI (Fraternité Œcuménique Internationale)*, supplément du Hors-Série « Familles en Communauté : Avenir d'une Utopie ? », 2016, p. 19-27 et François LESTANG, « Quand la femme précède l'homme : Priscille et Aquila, artisans et missionnaires (*Ac* 18) », dans COMMUNAUTÉ DU CHEMIN NEUF, *Famille en Communauté…,* p. 29-37. Le Concile a recours à divers types de locutions (*velut, tamquam*) pour éviter d'identifier sans plus ces notions à la réalité familiale.

232 Autres traductions utilisées : « […] dans cette sorte d'Église qu'est le foyer […] » (Theobald) ; « Dans ce qu'on pourrait appeler l'Église domestique […] » (Martin).

233 Autre traduction utilisée : « […] elle se présente comme un sanctuaire de l'Église à la maison ; […] » (Theobald et Martin).

[*communitatis coniugalis et familiaris*]. C'est pourquoi les chrétiens, ensemble avec tous ceux qui tiennent cette communauté [*communitate*] en haute estime, se réjouissent sincèrement des secours variés, grâce auxquels les hommes progressent aujourd'hui dans le zèle à soutenir cette communauté d'amour [*communitate amoris*] et à respecter la vie […] (Winling) ». À ce passage, il faut ajouter les termes capitaux employés dans *GS* 48, 1, où le mariage est décrit comme une « communauté intime de vie et d'amour [*intima communitas vitae*] (Winling) ». La valeur ecclésiale qui se rattache à cette dernière notion est mise en lien, par Pierre Adnès, avec la notion de « communion », employée dans *LG* 9 pour parler de « l'Église, peuple de Dieu, que le Christ a constitué "communion de vie, de charité et de vérité"[234] ». Dans *GS* 50, 3, ces deux notions se jouxtent, le mariage y étant présenté comme une « communauté et communion [*consuetudo et communio*] de toute la vie ». Enfin, soulignons qu'en mettant de l'avant la dimension personnelle et relationnelle des époux au sein de la communauté conjugale et familiale, le Concile se distancie, mais sans en évacuer les aspects fondamentaux, d'une vision fonctionnaliste et purement institutionnelle du mariage (*cf. GS* 12, 4 ; 47-48)[235].

Deuxièmement, les passages précités, et d'autres avec eux, mettent en relief le fait que le couple et la famille forment, ensemble, une « cellule » constitutive de la société et de l'Église. Pour le Concile, la place et la fonction de la cellule conjugale et familiale relèvent de ce double registre.

Sur le plan social, à titre d'institution de même nature, la famille, écrit Adnès, « est la cellule primordiale, fondamentale de la société[236] ». Il n'en est pas autrement pour le Concile. C'est du mariage que « procède la famille dans laquelle naissent de nouveaux citoyens de la société humaine [*novi societas humanae cives*] (Winling) », lit-on dans

---

234 Pierre ADNÈS, « Mariage et vie chrétienne »…, col. 374. Le passage cité se trouve dans *LG* 9b, où nous lisons, dans une version littéralement différente, mais substantiellement identique : « Établi par le Christ pour communier à la vie, à la charité et à la vérité [*A Christo in communionem vitae, caritatis et veritatis constitutus*], il [le peuple messianique, c'est-à-dire l'Église] est entre ses mains l'instrument de la Rédemption de tous les hommes ; […] ».

235 Ces aspects sont bien décrits dans l'article déjà cité de Antoni STANKIEWICZ, « L'importance canonique de la communion conjugale »…, p. 231-245, ainsi que dans les textes de Bernard DE LANVERSIN, « Vatican II et le mariage… », p. 221-222 et de Philippe DELHAYE, « Dignité du mariage et de la famille… », p. 423-424.

236 Pierre ADNÈS, « Mariage et vie chrétienne »…, col. 378.

LG 11b. Ailleurs, dans *AA* 11, il est dit que la « communauté conjugale » a été établie par Dieu « comme origine et fondement de la société humaine [*exordium et fundamentum societatis humanae*] » (11a), que l'apostolat des époux et des familles revêt « une singulière importance tant pour l'Église que pour la société civile [*pro societate civili*] » (11a) et que la famille a reçu pour mission d'être « cellule première et vitale de la société [*prima et vitalis cellula societatis*] » (11d). Dans *GE* 3a, il est souligné que « [l]a famille est […] la première école des vertus sociales [*virtutum socialium*] dont toutes les sociétés [*societates*] ont besoin (Winling) », que c'est là que les enfants font la première expérience de ce qu'est « une saine communauté humaine [*societatis humanae*] (Winling) ». C'est encore par « la famille qu'ils sont peu à peu introduits dans la vie de la société civile [*civilem* (…) *consortionem*] (Winling) » (3a). Cette première dimension de la cellule conjugo-familiale est aussi mise en valeur dans *Gaudium et spes*. Au numéro 47, 1 de la Constitution, la santé de la société humaine (*societatis humanae*) est mise en étroite relation avec « l'état de prospérité de la communauté conjugale et familiale ». Au numéro 48, 1, le mariage, avec son caractère irrévocable, est dit naître « au regard même de la société [*etiam coram societate*] » et l'institution matrimoniale et familiale (47, 2) y est dite être d'une extrême importance pour la « continuité du genre humain [*generis humani*] » ainsi que « pour la dignité, la stabilité, la paix et la prospérité de la famille et de la société humaine [*humanae societatis*] tout entière ». Enfin, au numéro 52, 2, il est affirmé que la famille constitue « le fondement de la société [*fondamentum societatis constituit*] ». Bref, nous voyons toute la valeur que le Concile accorde à la dimension sociale de l'institution matrimoniale et familiale.

Tout cela vaut, à valeur égale et rajoutée, pour le couple et la famille d'allégeance chrétienne. Conjointement à la dimension sociale, presque tous les passages rapportés incluent et mettent en lumière la dimension ecclésiale et les fonctions exercées par les couples et les familles au sein de l'Église. Dans *LG* 11b, par exemple, la famille, qui procède du mariage, est présentée comme une pépinière où naissent les fidèles contribuant à « perpétuer [*perpetuandum*] tout au long des siècles le Peuple de Dieu [*populum Dei*] (Winling) ». Dans *AA* 11a, la communauté conjugale, formant « un grand mystère dans le Christ et dans l'Église [*in Ecclesia*] », est considérée de singulière importance « pour l'Église [*pro Ecclesia*] ». Dans *GE* 3a, il est affirmé que la famille chrétienne est le lieu où

les enfants « font la première expérience de l'Église [*experientiam* (…) *Ecclesiae*] ». C'est aussi par le biais de la famille qu'ils sont peu à peu introduits, non seulement dans la vie de la société, mais aussi « dans le peuple de Dieu [*in populum Dei*] ». Ainsi, les parents ont à bien mesurer « l'importance d'une famille vraiment chrétienne dans la vie et le progrès du peuple de Dieu lui-même *[ipsius populi Dei*] [note 12 : *Cf. LG* 11 et 35] ». Dans *GS* 47, 1, la santé de la société chrétienne (*societatis christianae*) est, elle aussi, étroitement liée à la prospérité de la communauté familiale.

En somme, les couples et les familles, en plus de constituer des « communautés » inscrites dans la « communion » de l'Église, forment également des « cellules » constitutives des deux réalités sociale et ecclésiale. Tout cela conduit à interroger un dernier aspect relevant du caractère ecclésial de ce que nous étudions : le « lieu » ecclésial des couples et des familles.

Troisièment, donc, le mariage, pas plus que les couples et les familles, n'appartiennent à la « structure » de l'Église – au sens où ce dernier terme a notamment été présenté dans la section consacrée à la place de l'état religieux dans l'Église (structure *dans* et non *de* l'Église)[237]. Pourtant, avec les notions d'« Église domestique » et de « sanctuaire domestique de l'Église », le Concile accorde, d'une certaine manière, un statut ecclésial à l'institution matrimoniale et familiale. Si nous laissons de côté les considérations relatives au « lieu théologique » que peuvent représenter le mariage sacramentel et la famille chrétienne[238], il convient, en revanche, de nous interroger sur le « lieu » ecclésial des réalités conjugales et familiales. C'est précisément la question abordée par Pierre Adnès,

---

237 *Cf.* Chapitre 5, section 6.2.

238 La notion de « lieu théologique » est notamment employée dans le texte de Alexandre M. STAVROPOULOS, « Mariage et famille dans la théologie et la pastorale de l'Église orthodoxe »…, où l'auteur écrit : « Toute l'histoire ecclésiastique, et plus spécialement l'hagiographie orthodoxe, nous fait voir comment leur mariage [les saints mariés] est devenu d'une façon ou d'une autre "lieu théologique" et théophanique » (p. 239). Sur la notion rapportée, nous verrons Cyrille MICHON et Gilbert NARCISSE, « Lieux théologiques », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 790-793, ainsi que Élisabeth J. LACELLE et Thomas R. POTVIN (dir.), *L'expérience comme lieu théologique*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet », nº 26, 1983, 264 p. Dans une perspective plus générale, nous renvoyons également au texte de Élaine CHAMPAGNE, « Les familles comme lieux d'ecclésialité », dans Monique DUMAIS et Jean RICHARD (dir.), *Église et communauté*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet », nº 73, 2007, p. 115-129.

sous l'étiquette « La famille, Église domestique ». Ses propos peuvent pertinemment éclairer le sujet qui nous occupe et, pour cette raison, nous tenons à le citer *in extenso*. Traitant des deux expressions employées au Concile, Adnès demande s'il « [s]'agit ici de simples métaphores ? ». Il répond :

> Nous ne le croyons pas. On peut penser que l'Église se révèle et s'actualise dans la famille chrétienne et déjà dans le couple marié qui en est l'origine, non pas certes d'une manière absolue au point de pouvoir parler d'une coïncidence parfaite et exhaustive entre Église et famille, mais selon une certaine analogie (d'où les particules *velut* [*LG* 11b], *tanquam* [*AA* 11d], des textes du concile). Cette analogie est à la fois image vivante et présence parce que participation. En vertu en effet de la source sacramentelle du mariage qui étend son influence des parents aux enfants, la famille chrétienne symbolise et rend présent à sa manière le mystère de l'Église. C'est la participation à l'être de l'Église qui fonde la participation à l'agir de l'Église, qui se manifeste à son tour dans la fonction proprement religieuse qu'ont les époux de s'aider mutuellement non seulement dans l'ordre naturel, mais dans l'ordre surnaturel en vue de leur commune sanctification, d'éduquer leurs enfants dans la foi, d'entretenir le culte domestique de la prière, de se dévouer aux formes d'apostolat extérieur qui correspondent à leur condition et à leurs possibilités. Participation, du reste, ne veut pas dire que la famille soit une « partie » de l'Église, mais qu'elle est le lieu dans lequel l'Église s'exprime selon un mode propre et spécifique, encore que limité. Ce qui suppose une certaine complétude de la famille du point de vue ecclésial. Le fragment de cristal reproduit en lui-même la structure du bloc de cristal auquel il appartient. Entre famille et Église, il y a un rapport d'analogie semblable à celui qui existe entre Église universelle et Église locale, laquelle n'est pas non plus une partie de l'Église universelle, mais l'unique Église du Christ en tant qu'elle se particularise et se localise en un endroit déterminé et une situation concrète. La famille est la première et la plus fondamentale expression de l'Église locale qui se réalise visiblement en elle à mesure d'homme. Et de même que l'Église locale doit rester ouverte sur l'Église universelle, la famille doit s'ouvrir à l'Église locale, y conduire et se mettre à son service pour demeurer authentiquement « église domestique »[239].

---

[239] Pierre ADNÈS, « Mariage et vie chrétienne »…, col. 374-375. Nous avons tenu à citer l'intégralité des propos de l'auteur. Cela dit, nous nous distancions de l'idée, avancée par Adnès, qu'il existe « [e]ntre famille et Église […] un rapport d'analogie semblable à celui qui existe entre Église universelle et Église locale », ce qui est inexact. L'Église locale, comme l'Église universelle, possède toutes les propriétés essentielles de l'Église (ministère apostolique, sacrements, etc.) et on peut y appliquer les quatre notes de l'Église, dont la catholicité. Cela n'est pas vrai pour la famille. Ainsi, il nous apparaît erroné d'affirmer l'existence d'un rapport analogique semblable dans chacun des deux cas.

4.1.3.3 LA FONCTION « ECCLÉSIOPHANIQUE » DU MARIAGE CHRÉTIEN

La fonction du mariage chrétien est un sujet que nous avons abordé à deux occasions. D'abord, dans la section de notre étude consacrée à l'apostolat des laïques[240] et, ensuite, dans la section ci-haut où nous avons parlé de la vocation des époux[241]. Il convient d'y revenir une dernière fois, sous l'angle spécifique de la fonction « ecclésiophanique » du mariage chrétien ou, plus précisément, du couple et de la famille. Se rapprochant, d'un point de vue théologique, de la fonction « théophanique » du mariage, suivant l'expression précédemment rapportée d'Alexandre M. Stravropoulos[242], la fonction « ecclésiophanique » du mariage chrétien, quant à elle, rejoint plus directement la thématique ecclésiale et le point de vue ecclésiologique que nous adoptons ici. Comme l'indique l'étymologie du terme employé (*phaínô*, montrer), le témoignage conjugal et familial (*LG* 35c) montre un aspect ou révèle un trait de l'Église donnant à penser au lien entre cette dernière et le Christ. La vie religieuse, à sa manière, offre un témoignage semblable (*cf. LG* 44d, *PC* 7a et 15a, *AG* 18a et c)[243]. Dans le cas qui nous occupe, la fonction ecclésiophanique du mariage, en ses constituantes conjugale et familiale, se situe à deux niveaux. Le premier a trait à la nature sacramentelle du mariage où les époux sont appelés à devenir « signe » de la relation qui unit le Christ à son Église (*cf. LG* 11b et *GS* 48, 2). Le second niveau regarde davantage la réalité familiale. *GS* 48, 4, exprime clairement le trait ecclésial que nous voulons mettre en lumière :

> […] la famille chrétienne [*familia christiana*], parce qu'elle est issue du mariage, image et participation de l'alliance d'amour entre le Christ et l'Église [note 9 : *Cf. Ep* 5, 32], manifestera à tous les hommes [*omnibus patefaciet*] la présence vivante du Sauveur dans le monde et l'authentique nature de l'Église [*germanam Ecclesiae naturam*], aussi bien par l'amour des époux, leur

---

240 *Cf.* Chapitre 4, section 5.8.2.

241 *Cf.* Chapitre 7, section 3.3.3.1 (…) d.

242 Alexandre M. STAVROPOULOS, « Mariage et famille dans la théologie et la pastorale de l'Église orthodoxe »…, p. 239.

243 Yves Congar, rappelons-nous, rattachait le témoignage de vie fraternelle donné par les religieux à l'idée ancienne, exprimée dans nombre de milieux monastiques dans l'histoire, voulant que la communauté monastique soit une « manifestation de l'Église », le monastère étant vu comme « l'Église en réduction : une sorte d'abrégé ou d'épitomé du mystère de l'Église » (Yves CONGAR, « La vie religieuse vue dans l'Église selon Vatican II », *Vie consacrée*, vol. 43, nº 2, mars-avril 1971, p. 87).

> généreuse fécondité, leur unité et leur fidélité que par la collaboration affectueuse de tous ses membres (Winling).

Les diverses autres modalités du témoignage offert par les couples et les familles (*cf*. *GS* 48, 2 ; 49, 3 ; 52, 3 et 7 ; *LG* 35a et c, 41e) touchent, d'une manière ou d'une autre, à la dimension ecclésiale qui se rattache au mariage. Ces modalités sont autant de facettes constitutives de « l'apostolat des époux et des familles [*apostolatus coniugum et familiarum*] », dont le Concile a tenu à souligner l'importance et l'apport tant pour l'Église que pour la société civile (*AA* 11a).

4.2 LA NATURE CANONIQUE DU MARIAGE

À la nature théologale du mariage chrétien ou sacramentel s'ajoute, telle la seconde face d'une même médaille, la nature canonique de l'« état » matrimonial (*LG* 11b, 35c ; *GS* 47, 3 ; 48, 2 ; 50, 2 ; *AA* 4g) ou de l'« ordre » des personnes établies dans le mariage (*LG* 11b ; *GS* 52, 7). En effet, le mariage, « communauté intime de vie et d'amour » (*GS* 48, 1 ; *cf*. *GS* 47, 1), avec le personnalisme conciliaire sous-jacent à cette expression, est également reconnu, par ce même Concile, à titre d'institution socioreligieuse, encadrée par le droit civil autant que par le droit canonique : « le caractère existentiel et personnaliste du mariage, écrit Heylen, s'entrelace constamment avec son caractère juridique et social[244] ». Cette dimension institutionnelle et canonique du mariage s'étend également au lien consensuel entre les époux, c'est-à-dire à « l'acte humain par lequel les époux se donnent et se reçoivent mutuellement » (*GS* 48, 1), partie constitutive et centrale de la célébration sacramentelle du mariage. Il est à noter que la valeur contractuelle des consentements échangés entre les époux prend, dans les mots sciemment choisis par le Concile, valeur d'« alliance » ou de « pacte » entre ces derniers. Le mariage, lit-on dans *GS* 48, 1, est établi « sur l'alliance des conjoints [*foedere coniugii*], c'est-à-dire sur leur consentement personnel irrévocable » et, un peu plus loin, il est encore dit que « l'homme et la femme qui, par l'alliance conjugale [*foedere coniugali*] "ne sont plus deux, mais une

---

[244] Victor-Léonard HEYLEN, « La dignité du mariage et de la famille »…, p. 178. Le canon 1059 du *CIC* affirme que « [l]e mariage des catholiques […] est régi non seulement par le droit divin, mais aussi par le droit canonique […] ».

seule chair" (*Mt* 19, 6), s'aident et se soutiennent mutuellement […] ». À ce propos, Pierre Adnès rapporte que

> le concile a préféré l'expression de pacte conjugal, *foedus conjugii*, à celui de contrat. Ce n'est pas qu'il faille écarter ce terme. Il est classique. Le mariage a des aspects juridiques, faits de devoirs et de droits, qu'il ne s'agit pas de sous-estimer, mais qui n'épuisent pas toute la réalité matrimoniale. Le terme de pacte, au contraire, a un sens plus ample, plus personnalisé. Il exprime probablement mieux la profondeur et la richesse de l'engagement par lequel les personnes donnent naissance à la communauté conjugale. D'autre part, il est chargé de résonnances bibliques, qui évoquent spontanément l'alliance d'amour que Dieu a voulu établir entre lui et les hommes. C'est le mot *foedus* que la Vulgate emploie souvent pour parler de cette alliance[245].

Ces éléments étant posés, il est possible, sur la base des textes conciliaires, complétés par les données du *Rituel romain de la célébration du mariage*[246] et ceux qui proviennent du *Code de droit canonique*[247], de reconnaître à l'état du mariage les quatre grandes marques canoniques caractérisant tout état dans l'Église, à savoir la liberté (4.2.1), la connaissance et la reconnaissance (4.2.2) – sujets que nous traiterons ensemble –, puis la stabilité de l'état matrimonial à laquelle se greffent le caractère irrévocable de l'engagement des époux et l'indissolubilité du lien sacramentel qui les unit (4.2.3).

4.2.1 Liberté

Abordant le mariage sous son aspect séculier, C. Labrusse affirme que l'« [u]ne des caractéristiques essentielles des droits occidentaux est d'affirmer le principe fondamental

---

[245] Pierre ADNÈS, « Mariage et vie chrétienne »…, col. 367. *Cf*. Charles LEFEBVRE, « Mariage […] II. Le mariage en droit canonique »…, col. 505-506 ; Gérard MATHON, *Le mariage des chrétiens. Volume II*…, p. 228-229 ; Marie-Thérèse NADEAU, *Redécouvrir le mariage*…, p. 108-110 ; Victor HEYLEN, « La promotion et la dignité du mariage… », p. 449-451 ; Philippe DELHAYE, « Dignité du mariage et de la famille… », p. 422-426.

[246] *Cf. Rituel romain de la célébration du mariage*…, 161 p.

[247] *Cf. CIC* can. 1055-1165 et 1671-1707. Sur le droit ecclésial relatif au mariage nous renvoyons, entre autres, à Antoni STANKIEWICZ, « L'importance canonique de la communion conjugale »…, p. 231-245 ; Raoul NAZ, « Mariage en droit occidental »…, col. 740-787, sur le droit préconciliaire ; Charles LEFEBVRE, « Mariage […] II. Le mariage en droit canonique »…, col. 500-517, également sur le droit préconciliaire, mais dans la perspective de Vatican II (exposé mis à jour dans Gérard MATHON, *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Tables. Compléments et mises à jour*, Paris, Letouzey et Ané, 2007, t. XVII, fascicule 80, col. 181-185) ; Jean GAUDEMET, *Le mariage en Occident*…, 520 p., ouvrage consacré à l'histoire du droit matrimonial du I^e^ au XX^e^ siècle.

de la liberté individuelle dans la formation du mariage ». Par ailleurs, ajoute l'auteur, « [c]ette liberté s'est cependant affirmée de façon progressive au cours de l'histoire »[248]. En effet, l'histoire de l'institution matrimoniale montre le caractère, par moments, coercitif des cercles sociaux et familiaux dans l'établissement des liens conjugaux. Ces deux sphères possèdent, chacune à leur manière, des intérêts variés en ce domaine. Et l'intérêt des premiers concernés, les conjoints, n'est pas toujours pris en compte ou, du moins, le facteur amoureux, considéré comme volatile par certains, ne constitue pas une condition nécessaire et universellement reconnue pour contracter un mariage. À ce sujet, écrit A. Girard, « [b]ien que le mariage soit la règle à toutes les époques et dans toutes les sociétés, il n'est pourtant pas contracté partout avec le même degré d'universalité[249] ». Cela, même le Concile le reconnaît. Au numéro 49, 1 de *Gaudium et spes*, spécifiquement consacré à l'« amour conjugal » (*De amore coniugali*), il est noté, au passage, qu'« [u]n grand nombre d'hommes de notre temps tiennent […] en grande estime le véritable amour entre mari et femme », mais aussi que cet amour « se manifeste de différentes manières [*variis rationibus*] selon les saines coutumes des peuples et des temps [*populorum et temporum*] (Winling) ». À ce propos, Philippe Delhaye précise que ces derniers mots « ont été ajoutés en octobre 1965, pour tenir compte tout d'abord des différences entre les peuples. Plusieurs prélats asiatiques l'ont notamment fait remarquer : dans leur région, le mariage d'amour n'existe guère[250].

---

248 C. LABRUSSE, « Mariage (droit du) »…, p. 510.

249 A. GIRARD « Mariage (sociologie du) »…, p. 515.

250 Dans le texte, p. 515, note 43 : « Il faut le noter, cependant, les familles qui "arrangent" un mariage essaient d'assortir les conjoints de façon à ce qu'un véritable amour puisse s'instaurer entre eux ». Gilles Routhier relate, sur ce sujet, l'intervention de l'évêque de Djakarta, Mgr Adrianus Djajasepoetra : « Dans certains pays, disait-il, on se marie parce qu'on s'aime alors qu'ailleurs on s'aime parce que l'on est marié » (Gilles ROUTHIER, « Mener à terme l'œuvre amorcée… », p. 201, note 2). L'évêque en question est intervenu au Concile lors de la *Congregatio generalis* du 30 septembre 1965 en usant de l'expression suivante : « Vos matrimonium contrahitis, *quia* amatis ; nos amamus, *quia* matrimonio sumus coniuncti » (*AS* IV/3, p. 69-70). Dans ce même ordre d'idées, Bernard De Lanversin, traitant des discussions entourant la dimension amoureuse du mariage au Concile, écrit : « Certains […] ont vu un danger dans l'acceptation pure et simple de certains enseignements de la psychologie moderne, et ont protesté contre la confusion possible entre l'amour conjugal et la passion avec tout son cortège affectif. À ce titre, les évêques d'Asie ont été, dans la discussion, un élément moteur en relevant que le schéma présenté "a une couleur tout occidentale et ne tient pas compte de la manière dont on conçoit le mariage dans les différentes cultures asiatiques…". Le relateur qui parlait au nom de ces évêques poursuivait : "Vous vous mariez parce que vous vous aimez ; nous nous aimons parce que nous sommes unis en mariage » ; l'accent principal doit être porté, dans cette perspective, "non sur le contrat, l'acte par lequel les conjoints se lient l'un à l'autre, mais sur l'association permanente pour toute la vie du mari avec son épouse, qui revêt un caractère sacré. Il n'est pas nécessaire de porter l'accent sur les raisons de l'amour, parce que souvent… l'amour naît à la suite du mariage" [note 28 : Intervention de Mgr Djajasepoetra,

Dans la même perspective, on a parlé de la différence des âges de l'humanité car on était très conscient de la nouveauté relative que représentait le mariage d'amour[251] ». Il n'en demeure pas moins, au regard de l'histoire, que le christianisme a joué un rôle notable dans la progressive – mais pas toujours constante – reconnaissance du « mariage d'amour »[252]. Il en est de même en ce qui regarde la liberté des sujets s'engageant dans le mariage, graduellement affranchis de la pression familiale et sociale exercée à leur endroit. C'est ce que rappelle Labrusse : « Rien n'est plus fragile que la liberté, et le droit du mariage révèle les conflits auxquels le respect de ce principe a donné lieu. Le mérite d'avoir mis la liberté des époux au premier plan revient, à l'origine, à l'Église catholique. Celle-ci s'est efforcée de faire prévaloir la conception chrétienne de la famille limitée au couple uni par le sacrement, à l'encontre des conceptions patriarcales romaines et germaniques d'une famille plus étendue où le mariage demeurait sous la domination du groupe[253] ».

C'est sur ce fond de scène historique que prennent place les considérations de Vatican II sur le droit, pour toute personne humaine, « de choisir librement son état de vie et de fonder une famille[254] » (*GS* 26, 2). La femme, en particulier, ne doit pas être « frustrée de la faculté de choisir librement son époux ou d'élire son état de vie […][255] » (*GS* 29, 2). Il en est de même, *a fortiori*, pour les fidèles catholiques, « jouissant du droit de n'être soumis à aucune contrainte dans le choix d'un état de vie » (*CIC* can. 219). Ce droit « au » mariage (*ius connubii*), auquel se greffent les différents aspects relatifs au droit « du » mariage[256], et qui

---

évêque de Djakarta, le 20 novembre 1964 […] » (Bernard DE LANVERSIN, « Vatican II et le mariage… », p. 221). L'évêque de Djakarta était déjà intervenu au Concile, lors de la *Congregatio generalis* du 20 novembre 1964 (*AS* III/8, p. 669-670), en usant de la même formule qu'il emploiera à nouveau lors de son intervention du 30 septembre 1965.

251 Philippe DELHAYE, « Dignité du mariage et de la famille… », p. 425.

252 *Cf.* Philippe DELHAYE, « Dignité du mariage et de la famille… », p. 425-426 ; M.-O. MÉTRAL, C. BACKÈS-CLÉMENT et É. AMADO LÉVY-VELENSI, « Mariage et couple »…, p. 518 et 521.

253 C. LABRUSSE, « Mariage (droit du) »…, p. 510.

254 « […] ius ad statum vitae libere eligendum et ad familiam condendam, […] » (*GS* 26, 2).

255 « Ut si mulieri denegetur facultas libere sponsum eligendi et vitae statum amplectendi, […] » (*GS* 29, 2).

256 « Le droit au choix de l'état de vie, commente Javier Hervada, est, en réalité, davantage que l'immunité vis-à-vis la coercition. Par exemple, le *ius connubii* (ou droit de se marier) ne comporte pas seulement le fait de ne pas être obligé à se marier si on ne le veut pas, ou à se marier avec qui on ne veut pas, ou à ne pas se marier avec qui on veut ; il comporte aussi le fait de se marier, de sorte que, si le mariage est empêché sans coercition, mais par injustice (par exemple, par des empêchements injustes), il est également porté atteinte au *ius connubii*. Il en va de même pour les autres états de vie » (Javier

implique, au premier chef, la liberté dans l'engagement, est clairement reconnu et affirmé par le Concile. D'une part, dans l'éducation humaine et chrétienne des fidèles, ceux-ci, dès leur plus jeune âge, doivent être respectés et sagement orientés dans le choix de leur vocation ou de leur état de vie. Ces principes généraux, que l'on trouve notamment énoncés dans *AA* 11b[257] et dans *OT* 3a[258], conduisent, d'autre part, le Concile à aborder plus directement le thème de la liberté conjugale ou matrimoniale. Deux passages en traitent de manière explicite. Dans *GS* 49, 1, après avoir parlé de la guérison, de la perfection et de l'élévation de l'amour humain par la grâce et la charité du Christ, il est écrit qu'« [u]n tel amour, associant l'humain et le divin, conduit les époux à un don libre et mutuel d'eux-mêmes [*coniuges ad liberum et mutuum sui ipsius donum*], qui se prouve par des sentiments et des actes de tendresse, et pénètre toute leur vie ; […] (Winling) ». Tandis que dans *GS* 52, 1, le Concile recommande

> [q]ue les enfants soient éduqués de telle manière qu'une fois adultes, avec une entière conscience de leur responsabilité, ils puissent suivre leur vocation, y compris une vocation religieuse, et choisir leur état de vie, et que s'ils se marient, ils puissent fonder leur propre famille dans des conditions morales, sociales et économiques favorables. Il appartient aux parents ou aux tuteurs de guider les jeunes par des avis prudents, dans la fondation d'un foyer ; volontiers écoutés des jeunes, ils veilleront toutefois à n'exercer aucune contrainte, directe ou indirecte, sur eux, soit pour les pousser au mariage, soit pour choisir leur conjoint[259].

HERVADA, commentaire du canon 219, dans *Code de droit canonique. Bilingue et annoté…*, p. 201). *Cf. CIC* can. 1058.

257 « Les époux chrétiens sont l'un pour l'autre, pour leurs enfants et les autres membres de leur famille, les coopérateurs de la grâce et les témoins de la foi. Ils sont les premiers à transmettre la foi à leurs enfants et à en être auprès d'eux les éducateurs. Ils les forment par la parole et l'exemple à une vie chrétienne et apostolique ; ils les aident avec sagesse dans le choix de leur vocation [*in eorum vocatione seligenda prudenter eos adiuvant*] […] » (*AA* 1a).

258 « Les études que les élèves ont à poursuivre seront organisées de telle sorte qu'ils puissent les continuer ailleurs sans inconvénient, s'ils embrassent un autre état de vie [*si alium vitae statum amplectantur*] » (*OT* 3a).

259 « Liberi ita educatione instruantur ut ad aetatem adultam provecti pleno responsabilitatis sensu vocationem etiam sacram sequi ac vitae statum eligere queant, in quo, si nuptiis iungantur, familiam propriam, in condicionibus moralibus, socialibus et oeconomicis eidem propitiis, condere possint. Parentum vel tutorum est se iunioribus, in fundanda familia, prudenti consilio, ab eis libenter audiendo, duces praebere, caventes tamen ne eos coactione directa vel indirecta ad matrimonium ineundum aut ad electionem compartis adiga » (GS 52, 1).

En amont de la célébration du mariage, parmi les proscriptions du droit, comme la consanguinité entre les conjoints, l'enquête prénuptiale, dont les origines, nous l'avons vu, remontent au VIII[e] siècle[260] et qui est toujours de mise aujourd'hui (*CIC* can. 1066-1067), insiste rigoureusement sur l'absence de coercitions internes ou externes (*CIC* can. 1058, 1073-1074 et 1089), de manière à préserver la liberté de conscience en vue de l'engagement dans le mariage[261]. Ceci vise, plus spécifiquement, le « consentement matrimonial » (*CIC* can. 1057, 1095-1107) qui est la « cause efficiente du mariage, […] ce qui constitue deux baptisés dans l'état de vie conjugale » et qui « est un acte de volonté libre par lequel deux personnes se donnent radicalement l'une à l'autre »[262] (*cf*. *GS* 48, 1 et 2 ; 49, 1 et 2). Dans cette ligne, la liturgie du mariage, elle aussi, prévoit, sous forme de question (*Première formule*), une validation de la liberté d'engagement de chacun des futurs époux : « *Alors le prêtre interroge les futurs époux au sujet de la liberté […]. Chacun répond séparément.* […] Vous allez vous engager l'un envers l'autre dans le mariage. Est-ce librement et sans contrainte ? *Les futurs époux (séparément)* : Oui[263] ». Plus encore, si la liberté de l'un ou de l'autre des conjoints était affectée ou brimée au moment

---

260 *Cf*. Marie-Thérèse NADEAU, *Redécouvrir le mariage*…, p. 49.

261 La liberté est ici envisagée du point de vue de la conscience des sujets contractants, non du point de vue de la liberté objective ou canonique, c'est-à-dire liée aux différents empêchements dirimants que le *Code* présente aux canons 1073 à 1094, parmi lesquels nous comptons, par exemple, l'empêchement provenant des ordres sacrés ou du vœu public perpétuel de chasteté, l'empêchement de consanguinité ou encore celui touchant l'existence d'un mariage antérieur. Sur le premier aspect, nous verrons, en particulier, les canons 1095 et 1103 et les commentaires afférents de Pedro Juan VILADRICH, dans *Code de droit canonique. Bilingue et annoté*…, p. 955-959 et 971-974. Ce dernier parle notamment de « l'invalidité du consentement donné sous l'effet de la violence ou de la peur » et, dans ce cadre, d'« une consternation de l'esprit du sujet causée par la pression psychologique ou coercition morale ; c'est pour s'en libérer que le sujet est obligé de choisir le mariage » (p. 971-972),

262 Bernard DE LANVERSIN, « Vatican II et le mariage… », p. 222. Au canon 1057, nous lisons : « § 1. C'est par le consentement des parties légitimement manifesté entre personnes juridiquement capables qui fait le mariage ; ce consentement ne peut être suppléé par aucune puissance humaine. § 2. Le consentement matrimonial est l'acte de la volonté par lequel un homme et une femme se donnent et se reçoivent mutuellement par une alliance irrévocable pour constituer le mariage ». Et le commentateur d'ajouter : « Le lien matrimonial naît du consentement ou, plus précisément, de l'alliance matrimoniale. C'est pourquoi, avec saint Thomas d'Aquin, il faut distinguer dans le mariage trois éléments qui ne doivent pas être confondus : la *cause* du mariage, c'est-à-dire l'alliance conjugale ; son *essence*, constituée par le lien, et ses *fins*, qui sont la procréation et l'éducation des enfants, le contrôle de l'instinct sexuel et l'aide mutuelle. Le consentement est l'élément le plus décisif de l'alliance conjugale et celui qui en contient l'efficacité cause proprement dite » (Javier HERVADA, commentaire du canon 1055, dans *Code de droit canonique. Bilingue et annoté*…, p. 917).

263 *Rituel romain de la célébration du mariage*…, p. 26 ou n[o] 71.

du mariage, l'Église peut, le cas échéant, y voir un motif d'invalidité et éventuellement de nullité (*CIC* can. 1095, 1103 et 1680 ; *cf. CÉC* nº 1625-1629).

4.2.2 Connaissance et reconnaissance

Nous abordons maintenant les deux prochaines marques caractéristiques de l'état du mariage : la connaissance et la reconnaissance de l'acte sacramentel, c'est-à-dire l'échange des consentements, par lequel les deux époux s'unissent par les liens du mariage. Ces deux traits peuvent, d'une certaine manière, être exprimés à l'aide d'un seul terme : le caractère « public » du mariage. Nous avons déjà expliqué le sens canonique du terme « public », dans le cas de la profession religieuse, simultanément *coram Deo* et *coram Ecclesia*[264]. Il en est de même pour l'engagement dans le mariage. Le caractère public du mariage, lié à l'obligation d'observer la forme canonique de sa célébration, implique nécessairement la double dimension de la connaissance et de la reconnaissance du sacrement célébré. C'est pourquoi nous avons choisi de traiter ces deux traits ensemble.

La célébration du mariage chrétien ou sacramentel implique trois interfaces, au sens littéral du terme, c'est-à-dire que trois réalités se font face (*facies*). D'une part, les époux se font face à titre de ministres du sacrement du mariage, ce que nous désignerons du titre de « sanction conjugale » (4.2.2.1). D'autre part, ces mêmes époux font également face à la société et à l'Église, cas dont nous parlerons en termes de « sanction sociale » et de « sanction ecclésiale » (4.2.2.2). Enfin, dans la double perspective prédéfinie, les époux font face à la société et à l'Église par l'entremise expresse du ministre ecclésiastique – ministère pouvant, en certaines circonstances, être assuré par un fidèle laïque –, député et autorisé par l'Église – le cas échéant également par la société civile – pour assister, en son nom, à la tenue du mariage, fonction de témoin attitré auquel nous donnerons le nom de « sanction ecclésiastique » (4.2.2.3). Nous reprenons succinctement ces trois interfaces afin d'illustrer le caractère public de l'acte consensuel qui crée le mariage et qui confère, de ce fait, les caractères connu et reconnu à l'état du mariage.

---

[264] *Cf.* Chapitre 5, section 4.2.3.

4.2.2.1 LA « SANCTION CONJUGALE »

La première interface impliquée dans la célébration du mariage regarde, tout d'abord, les principaux concernés, c'est-à-dire les personnes qui s'épousent. Le mariage étant compris comme une dualité – se marier seul est un non-sens –, où les époux se donnent et se reçoivent « mutuellement » pour former une communauté de vie et d'amour, selon les termes du Concile et du droit en la matière (*GS* 48, 1 et 2 ; 49, 1 et 2 – le terme « mutuel [*mutuo/a/uum/a*] » est employé dans chacun des ces passages ; *CIC* can. 1055, § 1), le caractère connu du mariage est minimalement assuré par la présence des deux conjoints qui se font face. De ce point de vue, il faut rappeler que dans la tradition du catholicisme latin ou occidental ce sont les époux qui sont les « ministres » du sacrement, ce que les textes conciliaires laissent entendre implicitement, comme dans *GS* 48, 1 référé plus haut[265]. Il en est autrement du côté des Églises orientales catholiques – tout comme dans les Églises non catholiques d'Orient du reste[266] – où l'« on appelle le prêtre seul le ministre du mariage au même titre que pour les autres sacrements. Les fiancés sont les sujets qui reçoivent du prêtre la couronne nuptiale, en signe de leur alliance. À cause de cette différence dans l'explication liturgique et théologique, rapporte Gérard Philips, le Concile a passé sous silence toute allusion aux époux comme ministres rituels[267] ». C'est précisément parce

---

265 « Les fiancés catholiques, souligne Philips, aiment annoncer à leurs amis qu'ils s'administrent mutuellement le sacrement du mariage. Ils en sont les "ministres" quoique cette expression acquière ici une signification plus large. Homme et femme se marient, sans devenir des ministres sacrés, chargés de présider au rite du mariage. Leur consentement mutuel constitue le contrat et donc aussi le sacrement du mariage qui en certaines circonstances peut se conclure sans l'assistance officielle d'un représentant de l'Église. Telle est au moins la conception générale en Occident » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. I, p. 164). Sur la dernière partie de cet énoncé, nous verrons les exceptions prévues par le *CIC*/1983, au canon 1108, § 1, portant sur la forme canonique de la célébration du mariage. On y réfère aux canons 144, 1112, § 1, 1116 et 1127, § 1 et § 2. Le canon 1116, § 1, en particulier, prévoit la possibilité de recourir, en cas de grave nécessité, à la forme extraordinaire du mariage, forme dans laquelle « les personnes qui veulent contracter un vrai mariage peuvent le contracter validement et licitement devant les seuls témoins », indication du *Code* qui est ensuite assortie de conditions ultérieures.

266 Antoine-Marie HENRY, « Mariage… », col. 472-473.

267 Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. I, p. 164. Le Concile fait référence aux conceptions et aux pratiques en vigueur dans les Églises orientales dans *OE* 18 – ce numéro traite des mariages mixtes, c'est-à-dire entre des catholiques orientaux avec des baptisés orientaux non catholiques (*Cf.* Ignace DICK, « Discipline des sacrements (n^os 12-18) »..., p. 413-423). Pour bien distinguer les deux traditions, nous pouvons citer le numéro 1623 du *CÉC*. Nous y lisons : « Selon la tradition latine, ce sont les époux qui, comme ministres de la grâce du Christ, se confèrent mutuellement le sacrement du Mariage en exprimant devant l'Église leur consentement. Dans la tradition des Églises

qu'ils sont « ministres de leur union » qu'Antoine-Marie Henry peut parler de l'acte posé par les conjoints en termes de la « sanction conjugale »[268].

4.2.2.2 LA « SANCTION SOCIALE » ET LA « SANCTION ECCLÉSIALE »

L'échange des consentements entre les époux, même au titre où l'Église latine reconnaît ces derniers, ne suffit cependant pas pour contracter un mariage valide. Il faut, en plus, que ce mariage soit connu et surtout reconnu par la société et par l'Église. Henry parle, dans ces cas, de « sanction sociale » et de « sanction chrétienne »[269], expression que nous préférons substituer par celle de « sanction ecclésiale » qui nous paraît plus précise.

Le premier type d'interface place en face à face les époux et la société à laquelle ils appartiennent. À ce sujet, Pierre Adnès affirme qu'« il serait erroné de refuser au mariage tout caractère d'institution sociale comme si l'intervention de la société et de l'Église était une ingérence indue dans le rapport interpersonnel d'amour entre les époux. Le mariage ne peut jamais être une chose purement privée[270] ». Henry, pour sa part, souligne que « [l]a sanction conjugale ne suffit pas à un acte aussi important pour la société que le mariage. Présente chez beaucoup d'espèces animales, une "reconnaissance sociale" est a fortiori nécessaire entre humains ». Les divers rites du mariage « ne remplacent pas la "sanction sociale", mais ils la reconnaissent et la consacrent socialement »[271]. Bref, va dire Adnès, « le mariage requiert de soi une déclaration publique », de type social, essentiellement parce que « la famille est la cellule primordiale, fondamentale de la société » et qu'à ce titre « le pacte conjugal qui lui donne origine doit manifester et proclamer sa dimension sociale en se faisant officiellement reconnaître et accepter par la société humaine comme tel »[272]. Le concile Vatican II, dans son regard posé sur le mariage comme fait de société, dira que le

---

orientales, les prêtres ou évêques qui officient sont les témoins du consentement mutuel échangé par les époux [note 8 : *Cf. CCÉO*, can. 817], mais leur bénédiction est nécessaire aussi à la validité du sacrement [note 9 : *Cf. CCÉO*, can. 828] ».

268 Antoine-Marie HENRY, « Mariage… », col. 483.

269 Antoine-Marie HENRY, « Mariage… », col. 484.

270 Pierre ADNÈS, « Mariage et vie chrétienne »…, col. 378.

271 Antoine-Marie HENRY, « Mariage… », col. 484.

272 Pierre ADNÈS, « Mariage et vie chrétienne »…, col. 378.

mariage, établi sur l'alliance des conjoints, est une institution naissant « au regard même de la société [*coram societate*] » (*GS* 48, 1 ; cf. *LG* 11b ; *GS* 52, 2 ; *AA* 11a et d), société dans laquelle le mariage est reconnu comme un état ou un ordre social, ce que nous avons déjà montré plus haut.

Bien que le mariage, du point de vue social, puisse être considéré comme autonome en regard de la sphère ecclésiale – tout en ajoutant que, selon les lieux, des liens juridiques existent entre les deux sphères (*cf. CIC* can. 1059) et que, le cas échéant, le ministre ecclésiastique peut aussi faire office de représentant pour la partie civile[273] –, le mariage chrétien ou sacramentel, lui, ne peut prétendre au second des deux titres qu'en raison de l'interface caractéristique du mariage en cause, requérant le face à face avec l'Église ou ce que nous avons convenu d'appeler la « sanction ecclésiale ». En effet, d'affirmer Pierre Adnès :

> [s]i chez les baptisés le signe sacramentel lui-même est donné par le pacte conjugal, et si le mariage en tant que sacrement coopère à l'édification de l'Église dont il est en même temps une manifestation-participation, c'est à un titre nouveau que s'impose l'exigence d'une reconnaissance publique, au nom cette fois de l'Église. Image vivante de la nouvelle et éternelle Alliance entre Dieu et l'humanité, le Christ et l'Église, le mariage entre baptisés a par nature une dimension essentiellement ecclésiale. Il ne peut donc naître en dehors de l'Église, ni contre elle. Il n'est pas pensable que des baptisés qui ont la foi puissent se tenir à l'écart de la communauté ecclésiale au moment même et dans l'accomplissement du geste où se célèbre sacramentellement le mystère de l'Église. Aussi le pacte conjugal conclu contre ou en dehors de la volonté de l'Église, – comme serait aujourd'hui une cérémonie uniquement civile ou un échange des consentements simplement inviduel et sans témoins –, ne pourrait être considéré en aucun cas comme un vrai mariage[274].

Ces dernières lignes nous renvoient à l'histoire de l'institution matrimoniale, que nous avons décrite à grands traits, et qui a permis de montrer comment, à travers les siècles, la célébration familiale et domestique du mariage est graduellement passée à l'Église et, ensuite, comment l'Église a tenté de contrer les mariages occultes ou clandestins au profit

---

[273] Sur les relations, parfois conflictuelles ou tendues, entre le mariage civil et le mariage religieux, nous verrons les brèves remarques de C. LABRUSSE, « Mariage (droit du) »…, p. 512-513.

[274] Pierre ADNÈS, « Mariage et vie chrétienne »…, col. 378-379. Concernant ce dernier aspect, il est dit, dans le premier des canons sur le mariage, qu'« entre baptisés, il ne peut exister de contrat matrimonial qui ne soit, par le fait même un sacrement » (can. 1055, § 2).

d'un mariage célébré publiquement, à la face de l'Église (*in facie ecclesiae*), comme le rapportait Ritzer[275]. Sur ce plan, nous nous souviendrons que le concile de Trente a joué un rôle majeur, en établissant la forme canonique que doit obligatoirement revêtir le mariage catholique et, dans ce cadre, en précisant la place et le rôle que doivent tenir le ministre du culte et les témoins assistant à la célébration du mariage. En l'absence de ces éléments, le mariage, selon Trente, était frappé de nullité et conséquemment considéré comme invalide[276]. Dans le droit fil de l'histoire, Vatican II et les documents qui en découlent, mettent manifestement en valeur la dimension ecclésiale, *facie Ecclesiae*, du mariage. Les textes conciliaires, dont il n'est nul besoin de rapporter à nouveau les propos, n'ont de cesse de situer les époux chrétiens face à Dieu dans le Christ et face à l'Église. Le numéro 1631 du *Catéchisme de l'Église catholique*, puisant ses sources dans les textes du concile de Trente, dans ceux de Vatican II, puis dans le *Code de droit canonique* consécutif au dernier concile (*cf. CIC* can. 1108-1129, sur *La forme de la célébration du mariage*), illustre notre propos. On y précise que

> l'Église demande normalement pour ses fidèles la *forme ecclésiastique* de la conclusion du mariage. Plusieurs raisons concourent à expliquer cette détermination : – le mariage sacramentel est un acte liturgique. Il est dès lors convenable qu'il soit célébré dans la liturgie publique de l'Église ; – le mariage est introduit dans un *ordo* ecclésial, il crée des droits et des devoirs dans l'Église, entre époux et envers les enfants ; – puisque le mariage est un état de vie dans l'Église, il faut qu'il y ait certitude sur le mariage (d'où l'obligation d'avoir des témoins) ; – le caractère public du consentement protège le « Oui » une fois donné et aide à y rester fidèle.

Le *Rituel romain pour la célébration du mariage*, révisé suite au Concile (*SC* 77), reflète, de diverses manières, l'interface abordée. La « sanction ecclésiale » y est manifestée, soit par le caractère festif et les manifestations publiques qui entourent habituellement la

---

275 Korbinian RITZER, *Le mariage*…, p. 286. La même expression est également employée par Gérard Mathon : « La publicité des noces, écrit-il, sera obtenue par la soumission aux rites liturgiques qui font sortir la célébration hors du cocon familial afin que, *in facie ecclesiae* (sous le regard de l'Église et des fidèles), la mémoire des témoins s'en imprègne durablement au cas où l'union viendrait à être contestée » (Gérard MATHON, « L'histoire du mariage sacramentel… », p. 165). Elle est aussi usitée par Pierre Adnès, dans un passage déjà cité : « On entre en outre dans cette manière de vivre propre aux gens mariés par un acte public, qui est justement le consentement contractuel échangé *in facie Ecclesiae* » (Pierre ADNÈS, *Le mariage*…, p. 200).

276 *Cf.* Pierre ADNÈS, *Le mariage*…, p. 103.

célébration liturgique du mariage, soit de manière plus directe, au moyen des paroles prononcées et des gestes posés en référence à l'Église. En témoigne, par exemple, le texte du dialogue initial avec les futurs époux où le prêtre invite les témoins à se placer de chaque côté des futurs époux, et où il s'adresse à ces derniers au moyen des mots suivants : « […] vous êtes venus dans cette église pour que le Seigneur confirme lui-même par sa grâce votre décision de contracter mariage, en présence du ministre de l'Église et devant la communauté. […] C'est pourquoi je vous demande maintenant d'exprimer votre intention devant l'Église » (nº 70). Mentionnons, pour terminer, que la « célébration en secret du mariage », dont il est question aux canons 1130 à 1133 du *Code*, demeure exceptionnelle et adaptée à des circonstances de même nature. Il ne s'agit évidemment pas d'un mariage occulte ou clandestin[277].

4.2.2.3 La « sanction ecclésiastique »

Dans la foulée de la « sanction ecclésiale », et de manière à l'inclure, il faut ajouter une dernière interface. Celle-ci concerne la « sanction ecclésiastique », entendant par ces termes la présence requise d'un ministre du culte, député et autorisé par l'Église à la représenter formellement à l'occasion de la tenue du mariage religieux, ce même ministre pouvant également, le cas échéant, agir à titre de représentant de l'État civil comme il a été indiqué plus haut. Ce face à face avec l'Église – et éventuellement la société civile – prend donc le visage concret du ministre ecclésiastique. À ce propos, nous pouvons lire au numéro 1630 du *Catéchisme de l'Église catholique* : « Le prêtre (ou le diacre) qui assiste à la célébration du mariage, accueille le consentement des époux au nom de l'Église et donne la bénédiction de l'Église. La présence du ministre de l'Église (et aussi des témoins) exprime visiblement que le mariage est une réalité ecclésiale ». Ce passage du *Catéchisme* fait écho au canon 1108 du *Code,* à propos de la forme canonique du mariage, où il est précisé :

---

277 Le premier cas peut aussi être nommé « mariage de conscience ». Il s'agit d'un « mariage célébré suivant les formes juridiques requises, mais de manière secrète afin qu'il ne soit pas connu du public. On omet la publication des bans. L'échange des consentements se fait seulement devant le ministre sacré et les deux témoins prévus. On exige des garanties destinées à éviter la publicité ». Le « mariage clandestin », quant à lui, « se présente quand la forme soit ordinaire soit extraordinaire du mariage n'a pas été observée, alors que des baptisés y sont tenus sous peine de nullité » (Charles LEFEBVRE, « Mariage […] II. Le mariage en droit canonique »…, col. 501).

« § 1. Seuls sont valides les mariages contractés devant l'Ordinaire du lieu ou bien devant le curé, ou devant un prêtre ou un diacre délégué par l'un d'entre eux, qui assiste au mariage, ainsi que devant deux témoins […]. § 2. Par assistant au mariage, on entend seulement la personne qui, étant présente, demande la manifestation du consentement des contractants, et la reçoit au nom de l'Église ». Nous pouvons reconnaître sous ces mots les règles édictées dans le décret *Tametsi* du concile de Trente, de même que dans le décret *Ne temere* du 2 août 1907, inaugurant substantiellement le droit actuel de l'Église au regard du caractère public du mariage[278]. À cet égard, toutefois, le droit subséquent au concile Vatican II introduit deux éléments nouveaux. D'une part, la personne du diacre « peut de façon "ordinaire" recevoir juridiction pour exercer ce ministère » et, d'autre part, des laïques peuvent, « en cas de nécessité […] recevoir cette juridiction, à titre "extraordinaire", selon un terme de droit canonique latin [*cf.* can. 1112] »[279]. Sur les deux extensions regardant le ministère ordinaire des diacres et le ministère extraordinaire des laïques, Pierre Vallin précise que celles-ci ne valent que pour les catholiques de rite latin, le mariage des catholiques orientaux étant assujetti aux règles que nous avons évoquées plus haut[280].

---

278 Charles LEFEBVRE, « Mariage […] II. Le mariage en droit canonique »…, col. 503. « La configuration du mariage canonique comme acte juridique formel (en plus du consensuel), explique Navarro Valls, est une constante dans le droit de l'Église depuis la publication, en 1563, du Décret *Tametsi* du Concile de Trente […]. Cette disposition instaurait une forme juridique substantielle et exigible pour une célébration valide du mariage ; elle a subi quelques modifications dans le Décret *Ne temere* […] et a été reprise par le c. 1094 du *CIC*/17. À son tour, le c. 1108 du *CIC*/83 réaffirme l'orientation prise en 1563 et soumet la validité du mariage (sauf les exceptions indiquées) à la présence, au moment de sa célébration, du curé ou de l'Ordinaire du lieu, ou d'un prêtre délégué par l'un d'entre eux, et de deux témoins. La présence du témoin qualifié n'est pas un acte du pouvoir de juridiction ; il s'ensuit que l'Ordinaire, le curé ou le délégué exerce uniquement la fonction d'un témoin autorisé qui, en plus des témoins communs, donne une publicité à l'acte » (Rafael NAVARRO VALL, commentaire du canon 1108, dans *Code de droit canonique. Bilingue et annoté*..., p. 979). Dans ce dernier sens, il faut comprendre, comme l'explique Antoine-Marie Henry, que « [l]e décret *Tametsi* […] ajoutant comme condition de validité la présence du curé ou d'un prêtre autorisé n'a pas été porté pour que celui-ci se substitue aux époux, mais pour donner plus de force et de poids à leur parole et à leur engagement mutuel » (Antoine-Marie HENRY, « Mariage… », col. 484). Les explications de Pierre VALLIN, « Mariage. A. Théologie sacramentaire »…, p. 841, sont également éclairantes sur ce même sujet.

279 Pierre VALLIN, « Mariage. A. Théologie sacramentaire »…, p. 841.

280 Pierre VALLIN, « Mariage. A. Théologie sacramentaire »…, p. 841.

4.2.3 Stabilité et permanence

Pour terminer, nous abordons le dernier trait caractéristique du mariage, à titre d'état canonique, à savoir la stabilité de l'état et, dans ce cadre, la permanence, l'irrévocabilité de l'engagement ou, dans les termes de la théologie et du droit, l'indissolubilité[281] du lien matrimonial. En ce qui regarde la nature stable de l'état du mariage, la notion de stabilité, comme nous l'avons précisé au sujet de l'état du célibat sanctionné par l'Église[282], touche à l'institutionnalisation objective de l'état de vie concerné, avec les droits et les devoirs afférents à cet état[283]. Autrement dit, les individus et les couples passent, mais l'état du mariage, lui, demeure et transcende, pour ainsi dire, les générations successives qui, en même temps, actualisent le mariage au gré du temps. L'engagement ou le pacte conjugal (*foedus conjugii*), pour reprendre la terminologie conciliaire employée dans *GS* 48, 1, contracté lors de la célébration du mariage et, plus précisément, au moment de l'échange des consentements, porte dans la tradition chrétienne, nommément catholique, le sceau de l'indissolubilité. Trois aspects méritent d'être rapportés à ce sujet. Le premier regarde le fondement naturel et révélé de l'indissolubilité du mariage (4.2.3.1). Le second a trait aux affirmations conciliaires à cet égard (4.2.3.2). Le dernier aspect concerne les exceptions doctrinales et canoniques à ce principe (4.2.3.3).

4.2.3.1 Le fondement naturel et révélé de l'indissolubilité du mariage

Dans la perspective première, visant à consolider les vues globalement admises et partagées sur le « véritable caractère [*veram* (…) *indolem*] (Winling) » de l'institution matrimoniale et familiale (*GS* 47, 2), et dans la perspective seconde, ayant pour but de mieux mettre « en lumière certains points de la doctrine de l'Église » afin d'éclairer et d'encourager « les

---

281 « L'alliance contractée librement par les époux leur impose l'obligation de la maintenir une et indissoluble », lit-on dans le *CÉC* au numéro 2364. Ce même numéro renvoie, à son tour, au canon 1056 du *CIC* sur l'unité et l'indissolubilité du mariage.

282 *Cf.* Chapitre 6, section 4.2.4.

283 *Cf.* C. Antoine, « États de vie », dans A. Vacant, E. Magenot et É. Amann (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique,* Paris, Letouzey et Ané, t. V, 1939, col. 905 ; André Bride, « État des personnes (droit canon) », dans Gabriel Jacquemet (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 4, 1956, col. 534-535.

chrétiens ainsi que tous les hommes qui s'efforcent de protéger et de promouvoir la dignité originelle [*nativam* (…) *dignitatem*] et la valeur éminente et sacrée [*eximium valorem sacrum*] de l'état de mariage (Winling) » (*GS* 47, 3), le Concile en vient, au numéro 48, 1 de *Gaudium et spes*, à affirmer le caractère irrévocable de l'engagement conjugal et la nature indissoluble du lien qui unit les époux. Dans la ligne de la double appartenance socio-ecclésiale du mariage dont parlait Pierre Adnès[284] et dans l'optique de la double composition humano-divine caractérisant le mariage aux yeux du Concile (*GS* 49, 1 ; 50, 2), le passage conciliaire prénommé pose une double base en faveur de ses assertions, une base naturelle et une base surnaturelle ou révélée. Considérons d'abord le texte conciliaire en cause :

> La communauté intime de vie et d'amour dans le mariage, fondée et dotée de ses propres lois [*suisque legibus*] par le Créateur, est établie par l'alliance conjugale [*foedere coniugii*], c'est-à-dire le consentement personnel irrévocable [*irrevocabili consensu personali*]. Ainsi, de l'acte humain par lequel les époux se donnent et se reçoivent mutuellement naît une institution qui, selon une disposition divine, est ferme même devant la société humaine ; en considération du bien des époux et des enfants aussi bien que de la société, ce lien sacré n'est pas laissé à l'arbitraire de l'homme [*hoc vinculum sacrum intuitu boni, tu coniugum et prolis tum societatis, non ex humano arbitrio pendet*]. Car Dieu lui-même est l'auteur du mariage, qui est doté de divers biens et obéit à diverses fins [*variis bonis ac finibus praediti*] ; tout cela est de la plus haute importance pour la continuité du genre humain, pour le progrès personnel et le sort éternel de chaque membre de la famille, pour la dignité, la stabilité [*stabilitate*], la paix et la prospérité de la famille elle-même et de la société humaine tout entière. C'est par leur spécificité naturelle *[Indole autem sua naturali*] que l'institution du mariage et l'amour conjugal sont ordonnés à la procréation et à l'éducation des enfants, lesquelles en forment en quelque sorte le sommet et le couronnement. Ainsi l'homme et la femme qui, par l'alliance conjugale [*foedere coniugali*] "ne sont plus deux, mais une seule chair" (*Mt* 19, 6), s'apportent une aide réciproque et se rendent des services mutuels par l'union intime de leurs personnes et de leurs activités, font l'expérience de ce que signifie leur unité et en pénètrent toujours mieux le sens. Cette union intime, en tant que don réciproque de deux personnes [*utpote mutua duarum personarum donatio*], tout comme le bien des enfants [*sicut et bonum liberorum*], exigent l'entière fidélité des époux et imposent leur indissoluble unité [*plenam coniugum fidem exigunt atque indissolubilem eorum unitatem urgent*] (Winling) ».

---

284 Pierre ADNÈS, « Mariage et vie chrétienne »…, col. 377.

D'un côté, donc, l'irrévocabilité de l'engagement des époux et le caractère indissoluble du lien contracté ressortent, comme l'indique De Lanversin, de l'« ordre naturel » du mariage[285]. D'autres auteurs et commentateurs du Concile vont dans le même sens. Traitant des « caractéristiques essentielles » du mariage, Charles Lefebvre, en référence à *GS* 48, 1, rattache « à la nature sociale de cet état de vie, aux fins qu'il poursuit et aux caractères qui s'y attachent pour que ces fins soient obtenues », deux des biens essentiels du mariage, à savoir la perpétuité et l'unité[286], valeurs traditionnellement désignées par les expressions latines « *bonum fideii* », c'est-à-dire la fidélité qui proscrit l'adultère, et « *bonum sacramenti* », c'est-à-dire l'indissolubilité qui s'oppose au divorce – dyade à laquelle est normalement greffée un troisième terme, nommé *« bonum prolis* », c'est-à-dire la procréation qui comporte la génération et l'éducation des enfants[287]. Le Concile lui-même, dans les notes infrapaginales 1 et 2 assorties à *GS* 48, 1, renvoie à ces notions venant de la tradition antérieure à Vatican II et portant la signature d'Augustin, de Thomas d'Aquin et de Pie XI (*Casti connubii*, 1930)[288]. Pierre Adnès, de son côté, également dans la ligne du Concile, parle de l'« essence du mariage » et traite des deux biens prénommés en termes d'« exigences immanentes à l'amour conjugal », c'est-à-dire de quelque chose qui ne s'impose pas au mariage comme une réalité « extrinsèque » à son essence. « Ainsi, résume-t-il, si le mariage est monogamique et réclame la plus entière fidélité, c'est parce qu'il implique une amitié et une communion qui sont, par nature, si profondes qu'elles excluent de soi tout partage avec des personnes étrangères au couple. Et si le mariage est indissoluble, c'est parce que le don réciproque des conjoints étant total par sa nature ne peut plus être en conséquence ni repris, ni démenti : quand on a tout donné, il n'y a plus rien à

---

285 Bernard DE LANVERSIN, « Vatican II et le mariage… », p. 223. *Cf.* Raymond L. BURKE, « Le concile Vatican II et la législation du mariage… », p. 252 ; Raoul NAZ, « Mariage en droit occidental »…, col. 743-746.

286 Charles LEFEBVRE, « Mariage […] II. Le mariage en droit canonique »…, col. 505.

287 Marie-Thérèse NADEAU, *Redécouvrir le mariage*…, p. 117. *Cf.* Antoni STANKIEWICZ, « L'importance canonique de la communion conjugale »…, p. 242-244.

288 Sur les « biens du mariage » dans la doctrine d'Augustin, de Thomas d'Aquin et dans la doctrine plus récente de l'Église, nommément dans l'encyclique *Casti Connubii*, nous verrons les explications de Émile JOMBART, « Les biens du mariage », dans Raoul NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique,* Paris, Letouzey et Ané, t. II, 1937, col. 842-853. Les explications de Marie-Thérèse Nadeau, à propos des étapes qui ont précédé la synthèse doctrinale de *Gaudium et spes*, sont également éclairantes. *Cf.* Marie-Thérèse NADEAU, *Redécouvrir le mariage*…, p. 117-132.

reprendre[289] ». Enfin, le *Code de droit canonique*, au canon 1056, reprend l'essentiel de cet enseignement en affirmant que « [l]es propriétés essentielles du mariage sont l'unité et l'indissolubilité [*indissolubilitas*] qui, dans le mariage chrétien, en raison du sacrement, acquièrent une solidité particulière ». Commentant ce canon, Javier Hervada écrit : « La rédaction de ce canon indique que l'unité et l'indissolubilité sont des propriétés du mariage en vertu du droit naturel. Elles sont donc communes à tout mariage. En accord avec *GS* 48, ces propriétés sont exigées par le bien des enfants comme par la nature de l'union que les deux conjoints forment (*cf. Mt* 19, 6). La grâce du sacrement comporte une aide spécifique pour que les conjoints demeurent indissolublement fidèles[290] ». Le canon 1057, § 2, pour sa part, est quasiment un calque du passage conciliaire rapporté plus haut : « Le consentement matrimonial, y est-il dit, est l'acte de la volonté par lequel un homme et une femme se donnent et se reçoivent mutuellement par une alliance irrévocable [*foedere irrevocabili*] pour constituer le mariage ». Tandis qu'au canon 1134, nous lisons, dans une logique semblable : « Du mariage valide naît entre conjoints un lien de par sa nature perpétuel et exclusif [*natura sua perpetuum et exclusivum*] ; en outre, dans le mariage chrétien, les conjoints sont fortifiés et comme consacrés par un sacrement spécial pour les devoirs et la dignité de leur état ».

D'un autre côté, cette dernière phrase, de même que la dernière partie du canon 1056 et la fin du commentaire qui s'y rapporte, font voir que l'engagement irréversible du mariage a une seconde base qui ressort, toujours selon l'expression de Bernard De Lanversin, de « l'ordre surnaturel »[291]. En d'autres mots, dans l'ordre du droit divin ou révélé, « [l]a tradition de l'Église primitive, qui se fonde sur l'enseignement du Christ et des Apôtres,

---

289 Pierre ADNÈS, « Mariage et vie chrétienne »…, col. 370. Sur la distinction entre l'« indissolubilité intrinsèque » du mariage et l'« indissolubilité extrinsèque et [le] pouvoir de l'Église sur les mariages », nous verrons les explications de la COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, « La doctrine catholique sur le sacrement du mariage (1977) », dans *Commission théologique internationale. Textes et documents (1969-1985)*, Paris, Cerf, 1988, p. 183-185. Ce texte, qui se situe dans la foulée du Concile et qui entend apporter une réflexion « à la fois constructive et critique » face à certaines contestations du « méta-Concile » à l'endroit de l'enseignement de Vatican II (p. 174), utilise la « distinction entre une indissolubilité extrinsèque et une indissolubilité intrinsèque », dont le Concile lui-même, cependant, « ne faisait pas état » (p. 200).

290 Javier HERVADA, commentaire du canon 1056, dans *Code de droit canonique. Bilingue et annoté*..., p. 916.

291 Bernard DE LANVERSIN, « Vatican II et le mariage… », p. 224.

affirme l'indissolubilité du mariage, même en cas d'adultère[292] ». Trois passages du Nouveau Testament sont d'ordinaire invoqués en appui à ce principe[293].

Le premier se trouve dans *Mt* 19, 1-9 et, en parallèle, dans *Mc* 10, 1-12, péricopes portant toutes deux sur la question du divorce. Le verset 6 dans l'évangile de Matthieu et les versets 8 et 9 dans celui de Marc sont fondamentaux. Dans les deux cas, la phrase est la même et est énoncée par Jésus à l'adresse des Pharisiens qui l'interrogent : « Ainsi ils ne sont plus deux, mais une seule chair. Eh bien ! ce que Dieu a uni, l'homme ne doit point le séparer ». Cette « affirmation catégorique de l'indissolubilité du lien conjugal[294] » se trouve, par ailleurs, renforcée par un autre passage, dans la suite du précédent, où les disciples disent à Jésus : « "Si telle est la condition de l'homme envers la femme, il n'est pas expédient de se marier" » (*Mt* 19, 10), soulignant ainsi le côté tranchant ou radical de la position évangélique en ce domaine[295].

Le second passage servant d'appui scripturaire en faveur de la position théologique étudiée se trouve dans 1 *Co* 7, 10-11, où Paul dit aux personnes mariées : « voici ce que je prescris, non pas moi, mais le Seigneur : que la femme ne soit pas séparée de son mari – au cas où elle en aurait été séparée, qu'elle ne se remarie pas ou qu'elle se réconcilie avec son mari – et que le mari ne répudie pas sa femme ». Paul fait ici « usage de la directive du Seigneur », énoncée dans *Mt* 19, 1-9, « pour refuser le remariage dans un cas particulier où les raisons de divorce n'étaient pas valides[296] ».

Enfin, le troisième passage invoqué dans ce dossier est tiré de *Ép* 5, 25-32, débutant par « Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Église […] » et se terminant par « […] ce mystère est de grande portée ; je veux dire qu'il s'applique au Christ et à

---

[292] COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, « La doctrine catholique sur le sacrement du mariage (1977) »…, p. 183.

[293] Pour une présentation plus détaillée de ces passages, nous verrons Marie-Thérèse NADEAU, *Redécouvrir le mariage*…, p. 15-24, ainsi que Jean GAUDEMET, *Le mariage en Occident*…, p. 43-48.

[294] *Mt* 19, 6, note a [*BJ*].

[295] Sur l'aspect radical de l'enseignement de Jésus et sur les conséquences de cela en matière de « fidélité définitive », nous verrons les remarques de la COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, « La doctrine catholique sur le sacrement du mariage (1977) »…, p. 185.

[296] 1 *Co* 7, 11, note f [*BJ*]

l'Église », extrait classique largement employé dans le champ de la théologie sacramentelle du mariage[297].

Les textes de Vatican II, comme nous l'illustrerons dans un moment, reprennent fréquemment l'un ou l'autre de ces passages, particulièrement pour fonder l'irrévocabilité et l'indissolubilité du mariage. Ajoutons encore que ces sources scripturaires, et la théologie catholique qui découle de leur interprétation, trouvent une expression liturgico-sacramentaire privilégiée dans le *Rituel* du mariage. Sachant que dans le cadre de l'enquête prénuptiale les futurs époux ont déjà fait une déclaration d'intention à l'effet qu'ils s'engagent librement dans le mariage et que celui-ci comporte comme éléments essentiels la fidélité conjugale, l'indissolubilité du lien sacramentel et la fécondité[298], ils sont, par la suite, à nouveau interrogés dans le cadre du dialogue initial qui inaugure la célébration liturgique du mariage : « Le mariage suppose que les époux s'engagent l'un envers l'autre librement et sans contrainte, qu'ils se promettent amour mutuel et respect pour toute leur vie […][299] ». Quant aux diverses formules d'échange des consentements employées par les futurs époux, celles-ci comportent invariablement l'énoncé « […] tous les jours de ma vie » ou encore « […] tout au long de notre vie »[300], ce à quoi répond le ministre ecclésiastique, recevant les consentements au nom de l'Église, en usant de la phrase biblique : « Ce que

---

297 Pierre Adnès, sous l'intitulé « Pacte conjugal et permanence du sacrement », illustre comment les paroles fondatrices du Christ et des Apôtres, Paul en l'occurrence, entrent, par sous-entendu ou référence implicite, dans la composition théologique du sacrement et de l'état du mariage : « L'échange des consentements, écrit-il, n'est pas seulement le premier d'une longue série chronologique d'autres moments de valeur égale, qui ne feraient au fond que le répéter, mais le commencement, l'instauration d'un état de vie qui demande à être vécu en Jésus-Christ et dans l'Église, et qui trouve dans ce pacte sacramentel sa source et son fondement. Si la notion de sacrement au sens strict s'applique par priorité à l'acte qui forme la société matrimoniale, elle convient aussi par extension à l'*état* auquel le pacte conjugal donne naissance et dans lequel il se prolonge. Car la condition chrétienne des époux est la représentation stable et permanente de l'union du Christ avec l'Église. C'est le mariage lui-même, et tout le mariage, qui est le signe surnaturel. Aussi peut-on voir dans le lien de commune et réciproque appartenance qui unit les époux l'un à l'autre indissolublement, comme l'Église l'est au Christ, ce par quoi les grâces spécifiques du mariage leur sont données au fur et à mesure. De ce point de vue, le mariage n'est pas un sacrement qui passe ; il peut être dit, comme l'Eucharistie, un sacrement "permanent" » (Pierre ADNÈS, « Mariage et vie chrétienne »…, col. 368).

298 *Cf. CIC* can. 1066-1067 ; ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES DU QUÉBEC, *Guide canonique et pastoral au service des paroisses*, Montréal, Fides, 1991, p. 110.

299 *Rituel romain de la célébration du mariage*…, p. 27 ou n° 72, deuxième formule.

300 *Rituel romain de la célébration du mariage*…, p. 29-32 ou n^os^ 78-81, quatre formules.

Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas[301] ». Le *Lectionnaire pour la célébration du mariage* comporte tous les textes bibliques mentionnés ci-haut[302].

4.2.3.2 LES AFFIRMATIONS CONCILIAIRES À L'ÉGARD DE L'INDISSOLUBILITÉ DU MARIAGE

Outre le passage primordial précédemment cité, tiré de *GS* 48, 1, il existe encore d'autres textes du Concile où nous trouvons affirmé, de diverses manières, le principe de l'irrévocabilité de l'engagement conjugal et celui de l'indissolubilité du lien matrimonial. Nous pensons plus particulièrement aux passages suivants. Dans *LG* 11b, le sacrement du mariage est mis en lien avec « le mystère de l'unité [*mysterium unitatis*] et de l'amour fécond entre le Christ et l'Église (*cf*. *Ep* 5, 32) », mystère dont les époux sont un signe participatif. Dans *LG* 41e, le Concile encourage les époux et les parents chrétiens à « s'aider mutuellement dans la fidélité de l'amour [*amore fideli*], avec l'aide de la grâce, tout le long de leur vie [*totius vitae*] » afin que par « l'exemple d'un amour inlassable [*indefessi* (…) *amoris*] et généreux » ils soient « signe et participation de l'amour que le Christ a eu pour son Épouse et qui l'a fait se livrer pour elle ». Dans *GS* 48, 2, il est souligné que le « Christ Seigneur a comblé de bénédictions » l'amour conjugal et l'a « constitué à l'image de son union avec l'Église », en rappelant qu'autrefois Dieu a pris « l'initiative d'une alliance d'amour et de fidélité [*foedere dilectionis et fidelitatis*] avec son peuple » et que maintenant, « le Sauveur des hommes, Époux de l'Église, vient à la rencontre des époux chrétiens par le sacrement de mariage. Il continue de demeurer avec eux pour que les époux, par leur don mutuel, puissent s'aimer dans une fidélité perpétuelle [*perpetua fidelitate*], comme lui-même a aimé l'Église et s'est livrée pour elle [note 5 : *Cf*. *Ep* 5, 25] ». Dans *GS* 50, 3, nous reconnaîtrons le premier aspect présenté dans le point précédent. Il y est dit que « c'est le caractère même de l'alliance indissoluble qu'il établit entre les personnes [*sed ipsa indoles foederis inter personas indissolubilis*], comme le bien des enfants, qui requiert que l'amour mutuel s'exprime aussi dans sa rectitude, progresse et s'épanouisse ». Dans ce même passage le mariage est encore présenté « comme communauté et communion de toute la vie [*totius vitae consuetudo et communio*] »,

---

301 *Rituel romain de la célébration du mariage*…, p. 33 ou nº 83.

302 *Lectionnaire pour la célébration du mariage*…, 71 p.

formule qui trouve écho dans la définition du mariage présentée au canon 1055, § 1 du *Code*, où il est question de « [l]'alliance matrimoniale, par laquelle un homme et une femme constituent entre eux une communauté de toute la vie [*totius vitae consortium*] »[303]. Enfin, dans *AA* 11c, dans l'ordre du témoignage que doivent offrir les fidèles laïques engagés dans le mariage, il est spécifié que « [c]e fut toujours le devoir des époux, mais c'est aujourd'hui l'aspect le plus important de leur apostolat, de manifester et prouver par toute leur vie l'indissolubilité [*indissolubilitatem*] et la sainteté du lien matrimonial », témoignage qui fait contrepoids à « l'épidémie du divorce, de l'amour soi-disant libre, ou d'autres déformations » décriées dans *GS* 47, 2.

4.2.3.3 LES EXCEPTIONS DOCTRINALES ET CANONIQUES

Pour terminer, il convient de se demander si l'idéal de la fidélité irrévocable et surtout le principe, considéré immuable, de l'indissolubilité sacramentelle du mariage peuvent admettre ou tolérer des exceptions doctrinales et canoniques ? *A priori* la position catholique est ferme : « Le mariage conclu et consommé, est-il affirmé au canon 1141 du *Code de droit canonique*, ne peut être dissous par aucune puissance humaine ni par aucune cause, sauf par la mort ». En d'autres termes, « [s]elon la doctrine de l'Église, aucun mariage valide ne peut être rompu ni par le mutuel consentement des conjoints ni par une autorité humaine. Le mariage valide et consommé de deux baptisés (en droit canonique "ratum et consummatum") est absolument indissoluble, c'est-à-dire que le Souverain Pontife ne dissout jamais ce mariage pour aucune raison[304] ».

Cela dit, deux éclairages, de nature différente, peuvent être portés sur cette question. Le premier éclairage regarde la dissolution du lien matrimonial, le second concerne la reconnaissance de la nullité du lien contracté. En ce qui a trait au premier point, il faut rappeler que « [l]'indissolubilité du mariage repose sur deux données fondamentales : la sacramentalité et la consommation. Si les deux conditions ne sont pas réunies, apparaissent

---

303 Sur le déploiement et la signification canonique de cette expression, nous verrons Antoni STANKIEWICZ, « L'importance canonique de la communion conjugale »…, p. 241-245.

304 ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES DU QUÉBEC, *Guide canonique et pastoral au service des paroisses*…, p. 153.

des exceptions pour lesquelles l'Église a conscience de pouvoir dissoudre le mariage pour des causes graves. Elle reconnaît cette possibilité dans trois cas : non-consommation du mariage, privilège paulin et privilège de foi (pétrinien)[305] ». Quant au second point, il est question, dans ce cas, de « déclaration de nullité de mariage[306] » – et non de son annulation, ce qui équivaudrait à ratifier le principe du divorce –, consistant essentiellement à démontrer, devant un juge ecclésiastique (*cf*. *CIC* can. 1671), qu'il y a eu « vices de consentement[307] », portant atteinte aux éléments essentiels du mariage et entraînant, de ce fait, une déclaration de nullité.

---

305 ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES DU QUÉBEC, *Guide canonique et pastoral au service des paroisses*…, p. 154. Sur chacun de ces aspects, nous verrons les explications offertes dans le *Guide canonique* prénommé en relation avec les canons du *Code de droit canonique* concernés : « Non-consommation (can. 1142) », p. 154 ; « Privilège paulin (can. 1143) », p. 155 ; « Privilège de foi (pétrinien) », p. 155 – il faut noter que cette forme de dissolution n'est pas mentionnée dans le *Code* (*cf*. Javier HERVADA, commentaire du Chapitre IX. *La séparation des époux*, dans *Code de droit canonique. Bilingue et annoté*..., p. 1006). Ajoutons encore qu'à partir du Moyen Âge, quoiqu'avec des positions concurrentes suivant la conception du mariage prônée par les tenants de l'école française et ceux de l'école bolonaise en ce domaine, il a existé un autre motif de dissolution du lien matrimonial : l'entrée en religion de l'un des conjoints (*cf*. Marie-Thérèse NADEAU, *Redécouvrir le mariage*…, p. 57 et 59). « La séparation par consentement mutuel, autorisée dans le droit romain, est rigoureusement interdite aux chrétiens, sauf – unique dérogation – en cas d'entrée au monastère des deux époux », rapporte Bernd Wannenwetsch, qui note, par ailleurs, qu'une telle disposition est largement tributaire du contexte médiéval où la valeur du mariage est clairement subordonnée à l'idéal de virginité (Bernd WANNENWETSCH, « Mariage […] B. Théologie morale »…, p. 843). Ce principe est encore présent dans le *Codex* de 1917, au canon 1119, où il est dit que « [l]e mariage non consommé entre baptisés ou entre une partie baptisée et une partie non baptisée est dissous, soit de plein droit par la profession religieuse solennelle [*tum ipso iure per sollemnem professionem religiosam*], soit par une dispense concédée par le Siège apostolique pour une juste cause, à la demande des deux parties ou de l'une d'elles, même contre le gré de l'autre ». Il n'apparaît plus dans le *Code* de 1983 qui, par ailleurs, au canon 1142 reprend le reste du contenu du canon 1119 de la législation précédente. *Cf*. http://www.catho.org/9.php?d=bo, pour la traduction française du *CIC*/1917 (consulté le 3 janvier 2019) ; Javier HERVADA, commentaire du canon 1142, dans *Code de droit canonique. Bilingue et annoté*..., p. 1008) ; Charles DE CLERCQ, « Mariage non consommé de baptisé. – Can. 1119 », dans Raoul NAZ (dir.), *Traité de droit canonique [Livre III : Des sacrements (can. 726-1153)]*, Paris, Letouzey et Ané, t. II, 1954, p. 396-398.

306 *Cf*. *CIC* can. 1671-1707 (Les procès matrimoniaux) ; can. 1671-1691 (Les causes en déclaration de nullité de mariage).

307 Charles Lefebvre, dans un écrit qui date de 1979, donc après le Concile mais avant la promulgation de l'actuel *Code*, passe en revue les divers « vices de consentement » : du point de vue de l'intelligence (défaut de discernement, insuffisance de connaissance, erreur sur la personne) et du point de vue de la volonté (simulation, crainte, condition mise au consentement). *Cf*. Charles LEFEBVRE, « Mariage […] II. Le mariage en droit canonique »…, col. 507-510. Ces vices demeurent les mêmes que ceux qui sont rapportés dans les différents canons du *CIC*/1983 à cet égard : can. 1057-1058, 1073-1074, 1089, 1095-1107, 1103, 1680, etc. pour ne nommer que les canons référés, plus haut, dans notre traitement de la liberté conditionnelle à la validité du consentement matrimonial.

Vatican II, dans le sillage du Magistère antérieur[308], n'a pas remis en cause les grands principes qui déterminent l'irrévocabilité de l'engagement conjugal et l'indissolubilité du mariage dûment contracté. Pourtant, durant la tenue du Concile, il y a eu un point, d'ordre pastoral et doctrinal, qui a suscité questionnements et débats. Il s'agit de « l'affaire Zoghby[309] », du nom de Mgr Elias Zoghby, vicaire patriarcal melkite pour l'Égypte et le Soudan, qui, se préoccupant du « problème du conjoint innocent qui, à la fleur de l'âge et sans aucune faute de se part, se trouve définitivement seul par la faute de l'autre[310] », présenta la solution « miséricordieuse[311] » des Églises d'Orient, « discipline élargie » abandonnée par l'Église romaine à partir du IX^e^ siècle[312]. « Réduire, pour le reste de sa vie, un conjoint innocent à la chasteté, ce qui relève de l'état de perfection et non de l'obligation, apparaît comme un véritable châtiment », rapporte Gilles Routhier au sujet de Mgr Zoghby. « Pourquoi, dans ces cas, pour des motifs pastoraux, ne pas adopter la discipline des Églises orientales séparées de Rome qui, tout en maintenant ferme la conviction que le mariage est indissoluble, s'est autorisée, au nom du principe de

---

308 À ce propos, se rapportant à la « doctrine de l'Église » sur le mariage au concile de Trente et durant la période subséquente, la Commission théologique internationale écrit : « Le concile de Trente a déclaré que l'Église ne se trompe pas quand elle enseigne, selon la doctrine évangélique et apostolique, que le lien du mariage ne peut être rompu par l'adultère (*DS* 1807). Cependant, le Concile a seulement anathématisé ceux qui nient l'autorité de l'Église en cette question. Les raisons de cette réserve sont certaines hésitations qui se sont manifestées dans l'histoire (les opinions de l'Ambriosaster, de Catharinus et de Cajetan) et, d'autre part, des perspectives qui se rapprochent de l'œcuménisme. On ne peut donc pas affirmer que le Concile ait eu l'intention de définir solennellement l'indissolubilité du mariage comme une vérité de foi. On tiendra compte cependant des paroles prononcées par Pie XI, dans *Casti connubii*, quand il se réfère à ce canon : "Si l'Église ne s'est pas trompée et ne se trompe pas quand elle a donné et donne cet enseignement, il est donc absolument certain que le mariage ne peut être dissous, même pour motif d'adultère. Il est évident tout autant que les autres causes de divorce, beaucoup plus faibles que l'on pourrait supposer, ont encore moins de valeur et ne peuvent être prises en considération" (*DS* 1807 – *AAS* 22, 1930, 574 » (COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, « La doctrine catholique sur le sacrement du mariage (1977) »…, p. 183-184).

309 COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, « La doctrine catholique sur le sacrement du mariage (1977) »…, p. 199.

310 *AS* IV/3, p. 45, traduction française tirée de Gilles ROUTHIER, « Mener à terme l'œuvre amorcée… », p. 203.

311 Antoine-Marie HENRY, « Mariage… », col. 481.

312 Antoine-Marie HENRY, « Mariage… », col. 473.

l'économie, à permettre le remariage du conjoint innocent[313] », mariage second, non sacramentel, mais reconnu par l'autorité ecclésiastique[314] ?

La polémique occasionnée par Mgr Zoghby, trouvant, en fin de compte, sa résolution dans la réaffirmation de la doctrine en vigueur[315], est une illustration de ce que Routhier, plus largement, met sous le chapeau de l'intitulé « La question controversée du mariage[316] ». En définitive, sur ce sujet, comme dans bien d'autres domaines, Vatican II pose d'indéniables jalons. En même temps, les décennies qui suivront le Concile, verront surgir un certain nombre de questions, anciennes et nouvelles, auxquelles l'Église n'aura de cesse d'apporter des réponses renouvelées. En tout état de cause, pour reprendre les termes de Philippe Delhaye, il n'est donc guère possible de s'installer dans « ce qu'on appelait autrefois la "possession tranquille" d'une doctrine[317] ».

***

Nous terminons ainsi la seconde étape de notre itinéraire, laquelle fut consacrée à l'étude de la notion d'« état » au concile Vatican II. Les chapitres 2 à 7 nous ont permis, tour à tour, de répondre à la question spécifique de notre recherche, à savoir : « Quelle est la signification

---

313 Gilles ROUTHIER, « Mener à terme l'œuvre amorcée… », p. 204. « Zoghby faisait référence à l'exégèse donnée à la clausule matthéenne (*Mt* 5, 32 // 19, 9) dans ces Églises, sur la base de textes patristiques (*AS* IV/3, p. 46) » (p. 204, note 1).

314 COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, « La doctrine catholique sur le sacrement du mariage (1977) »…, p. 199, note 21.

315 Cette doctrine peut être résumée à l'aide de la réponse donnée par le cardinal Journet aux propos de Mgr Zoghby. Il rappelait, rapporte Routhier, que « la doctrine de l'Église catholique sur l'indissolubilité du mariage sacramentel et la doctrine même que le Seigneur Jésus nous a révélée et que l'Église a toujours conservée et annoncée » (*AS* IV/3, p. 58). La conclusion de Journet était alors sans appel : « la pure doctrine de l'Évangile sur l'indissolubilité du mariage sacramentel est toujours restée en vigueur dans l'Église catholique. Il n'appartient pas à cette Église de changer ce qui relève du droit divin. L'Église ne peut pas ne pas obéir au précepte du Christ » (*AS* IV/3, p. 59) – propos et traductions tirées de Gilles ROUTHIER, « Mener à terme l'œuvre amorcée… », p. 205. Les paroles de Journet ne font qu'illustrer la position finalement adoptée par le Concile. Il faut néanmoins reconnaître qu'il y eut des avis divergents et disputés sur cette question. Sur ce dernier aspect, nous verrons le texte de Routhier, aux pages 203 à 206, de même que celui de Antoine WENGER, « Schéma XIII, le mariage indissoluble », dans Antoine WENGER, *Vatican II. Chronique de la quatrième session*, Paris, Centurion, coll. « L'Église en son temps », 1966, p. 200-246.

316 Gilles ROUTHIER, « Mener à terme l'œuvre amorcée… », p. 197. La section ainsi chapeautée s'étend des pages 197 à 209.

317 Propos que l'on trouvera dans le document de la COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, « La doctrine catholique sur le sacrement du mariage (1977) »…, p. 199.

de la notion d'"état" au concile Vatican II, et, dans le cas des fidèles, quels sont les traits caractéristiques ainsi que les principes sous-jacents à la caractérisation, à la catégorisation et à la répartition de leurs multiples états dans l'Église ? »[318]. Cette étape, au centre de notre parcours, pourrait, en un certain sens, être considérée en soi, c'est-à-dire indépendamment de la problématique initiale de la recherche. Dans ce cas, nous aurions, à tout le moins, satisfait à deux des trois objectifs de notre étude consistant, d'une part, à saisir l'enseignement de Vatican II au regard des fidèles par le biais de la notion d'« état » et de son déploiement dans textes promulgués au Concile[319], et, d'autre part, à mettre en relief la valeur cardinale de la notion d'« état », dans une perspective ecclésiologique, au service de la communion ecclésiale des fidèles[320]. Toutefois, au vu de la problématique originelle de notre recherche, décrite dans la première étape de notre parcours[321], à savoir les alternances entre la réalisation de l'idéal de la communion des états et l'expérimentation de diverses formes et de divers degrés de confusions et de tensions entre les fidèles d'états multiples au sein d'un certain nombre de communautés nouvelles plurivocationnelles, nous ne saurions en rester là. Pour répondre au questionnement initial de notre étude[322], relatif à l'origine, aux sources ou aux causes des difficultés susévoquées, de même que dans l'optique du premier objectif de notre étude, cherchant des voies de résolution aux difficultés précédentes[323], il est nécessaire de compléter notre parcours à l'aide d'une troisième étape consacrée à une relecture de l'expérience des communautés nouvelles plurivocationnelles à la lumière de la notion d'« état » au concile Vatican II. Cette relecture fera l'objet du chapitre suivant.

---

318 *Cf.* Introduction générale, section 8.2.2.3.

319 *Cf.* Introduction générale, section 10.2.

320 *Cf.* Introduction générale, section 10.3.

321 *Cf.* Introduction générale, section 3 et Chapitre 1, section 3.

322 *Cf.* Introduction générale, section 4.

323 *Cf.* Introduction générale, section section 10.1.

CHAPITRE 8

UNE RELECTURE À LA LUMIÈRE DU CONCILE VATICAN II

Le temps est venu de clore la boucle de l'itinéraire annoncé dans l'introduction générale[1]. Suivant la logique qui a présidé aux étapes de la recherche, nous en venons maintenant à faire une relecture de l'expérience des communautés nouvelles plurivocationnelles à la lumière de la notion d'« état » au concile Vatican II. Schématiquement, reprenant le tableau présenté en introduction à notre étude, la logique d'ensemble de notre parcours peut être représentée de la manière suivante :

Tableau 1 (bis) : Logique, étapes et principales constituantes de la thèse

PREMIÈRE ÉTAPE →	DEUXIÈME ÉTAPE →	TROISIÈME ÉTAPE
L'expérience des communautés nouvelles plurivocationnelles	**La notion d'« état » au concile Vatican II**	**Une relecture à la lumière du concile Vatican II**
Introduction générale et chapitre 1	Chapitres 2 à 7	Chapitre 8 et conclusion générale

La présente étape, constituée par l'unique chapitre 8, sera divisée en deux parties. Dans la première partie, nous procéderons à l'évaluation critique de la compréhension et de l'usage de la notion d'« état » au concile Vatican II (1). Ce sera l'occasion de présenter les trois thèses que nous soutenons au terme et sur la base de notre analyse des textes conciliaires. Dans la seconde partie, nous tenterons d'éclairer, à la lumière de Vatican II et au moyen d'une semblable approche évaluative et critique, la problématique relative aux confusions

[1] *Cf.* Introduction générale, section 8.2.2.4.

et aux tensions identitaires expérimentées par nombre de communautés nouvelles plurivocationnelles (2). Ce sera le moment de présenter les trois recommandations conclusives que nous adressons aux communautés nouvelles plurivocationnelles concernées.

1. ÉVALUATION CRITIQUE DE LA COMPRÉHENSION ET DE L'USAGE DE LA NOTION D'« ÉTAT » AU CONCILE VATICAN II

Dans cette première partie, nous entendons procéder à l'évaluation critique de la compréhension et de l'usage de la notion d'« état » au concile Vatican II. Pour ce faire, nous adopterons une double perspective.

La première perspective est de nature rétrospective et synthétique, c'est-à-dire que nous aurons soin, pour les divers items abordés, de jeter un regard rétrospectif sur l'analyse menée dans les chapitres précédents et de proposer, dans la mesure du possible, une synthèse des difficultés relevées. Ce type de rétrospective synthétique jalonnera les divers stades de notre parcours.

La seconde perspective est de nature évaluative et critique, c'est-à-dire que nous entendons, d'une part, jauger le bien-fondé ou, le cas échéant, le mal-fondé de la compréhension et de l'usage que Vatican II réserve à la notion étudiée – c'est la dimension évaluative –, et, d'autre part, nous voulons mettre en lumière les difficultés, les ambiguïtés, les imprécisions, les incohérences, etc., contenues dans les textes conciliaires et que nous avons relevées tout au long de notre analyse – c'est la dimension critique –.

Nous rappelons[2] que la visée globale de notre travail n'est pas d'apporter des solutions immédiates, et encore moins péremptoires, aux difficultés identifiées soit dans les textes de Vatican II soit dans l'expérience des communautés nouvelles plurivocationnelles que nous nous proposons d'éclairer à la lumière de l'enseignement du Concile. Notre intention est plutôt de proposer des voies de résolution, au moins partielles, aux confusions et aux

---

2 *Cf.* Introduction générale, section 10.1.

tensions inhérentes à la compréhension des différents états des fidèles et marquant les relations communionnelles que les fidèles entendent nouer entre eux. Libre à chacun, par la suite, d'emprunter ou non les voies indiquées.

Plus concrètement, la partie qui va suivre sera subdivisée en trois sections. Chaque section correspond à la formulation d'une thèse qui, à son tour, correspond à l'une ou l'autre des trois hypothèses de travail énoncées au début de la recherche. Ainsi, à l'hypothèse relative aux méconnaissances identitaires de la part des membres des communautés nouvelles plurivocationnelles, source potentielle ou possible des confusions et des tensions éprouvées, correspond, dans un premier temps, la thèse soutenant que l'enseignement de Vatican II sur les états des fidèles constitue, en réponse, une source d'éclaircissement au regard de la problématique étudiée (1.1). Ensuite, à l'hypothèse concernant des lacunes définitoires relatives aux termes et aux concepts employés pour parler des fidèles et de leurs états, également une source potentielle ou possible des confusions et des tensions expérimentées, correspond, dans un deuxième temps, la thèse soutenant que l'enseignement de Vatican II sur les fidèles comporte, à son tour, un certain nombre d'imprécisions et de lacunes définitoires qui, à leur niveau, peuvent constituer une source d'obscurcissement au regard de la problématique étudiée (1.2). Enfin, à l'hypothèse concernant la présence active, mais souvent ignorée, car fréquemment implicite, de principes qui président à la détermination des états des fidèles et qui affectent, à leur tour, leurs rapports réciproques, correspond, dans un troisième temps, la thèse soutenant que Vatican II témoigne d'un certain nombre de confusions et de tensions qui ont leur source, d'une part, dans une relative méconnaissance de ces principes et, d'autre part, dans des questions et des discussions relatives à ces derniers et requérant des études plus poussées (1.3).

1.1 PREMIÈRE THÈSE : VATICAN II, SOURCE D'ÉCLAIRCISSEMENT AU REGARD DE LA PROBLÉMATIQUE ÉTUDIÉE

Au vu des confusions et des tensions identitaires éprouvées par nombre de communautés nouvelles plurivocationnelles à travers le monde, nous avons posé l'hypothèse[3] que l'une des sources des difficultés rencontrées pouvait résider dans divers degrés et diverses formes de méconnaissance identitaire de la part des sujets concernés. Quel éclairage le concile Vatican II peut-il porter sur cet aspect de la problématique ? Notre analyse de l'enseignement conciliaire au regard des fidèles et de leurs multiples états nous conduit, au terme de notre parcours, à soutenir une première thèse. Sur la base de notre étude, nous soutenons que Vatican II constitue une source d'éclaircissement au regard de la problématique étudiée, en ce que le Concile fournit un ensemble de traits caractéristiques, particuliers et communs, attribuables aux fidèles appréhendés à partir de leurs appartenances aux multiples états constitués dans l'Église.

Quels sont ces traits et, surtout, comment peut-on les connaître ? Deux principaux moyens sont offerts à qui cherche à saisir les traits constitutifs des différents états des fidèles dans l'Église.

1.1.1 Premier moyen : une lecture des textes de Vatican II

L'identification des traits caractéristiques des différents états passe, dans un premier temps, par une lecture minutieuse et une appropriation personnelle des textes de Vatican II. Ces derniers, suivant l'option préconisée dans notre étude[4], constituent une référence à la fois source et phare pour éclairer la problématique abordée. Cet exercice de lecture, auquel nous nous sommes patiemment livré, constitue, par conséquent, le premier moyen pour connaître les traits visés.

---

3 *Cf.* Introduction générale, section 8.1.2.1.

4 *Cf.* Introduction générale, section 8.2.2.1.

1.1.2 Deuxième moyen : une lecture des chapitres centraux de notre étude

Cela dit, le propos des textes conciliaires n'est pas de présenter méthodiquement l'ensemble des traits caractéristiques impartis à chacun des états. Ces traits sont contenus à même la trame des textes et, pour les faire ressortir, un travail systématique d'analyse est requis.

Onéreux, mais nécessaire, l'analyse des textes conciliaires nous a permis de mettre en relief les principaux traits relatifs, d'abord, aux fidèles en général (chapitre 2), et ensuite, aux fidèles clercs (chapitre 3), laïques (chapitre 4) et religieux (chapitre 5), engagés, chacun pour leur part, dans l'état du célibat sanctionné par l'Église (chapitre 6) ou dans l'état du mariage sacramentel (chapitre 7). Au sein de ces chapitres, les dix catégories d'analyse qui ont servi de grille de lecture n'ont pas été arbitrairement imposées aux textes. C'est plutôt par voie d'induction, au fil des différents degrés de lecture et d'analyse du corpus conciliaire, que nous en sommes venu à créer ces catégories[5]. Ceux-ci nous ont permis de classer les informations tirées des textes de Vatican II – auxquelles se sont ajoutées des composantes relevant du droit ecclésial et des rituels liturgiques, puis des éclairages provenant de l'histoire, de la sociologie et plus largement de la théologie, de même que des commentaires afférents aux textes du Concile – en un ensemble organisé de thèmes pouvant servir, en silo, à dessiner un portrait individuel de chacun des états étudiés et, de manière transversale, à les comparer entre eux sur des bases thématiques similaires[6].

Il en découle que la connaissance des traits caractéristiques, communs et spécifiques, aux différents états constitués dans l'Église, peut passer, dans un second temps, par une lecture, parallèle aux textes conciliaires, des chapitres centraux de notre étude portant sur les états des fidèles au concile Vatican II. Nous avons eu soin, au gré de notre présentation, de faire usage de titres et de sous-titres qui, en plus des développements textuels auxquels ils se rapportent, permettent de se faire une idée globale et synthétique des différents traits que nous avons cherché à esquisser. En ce sens, un survol de la table des matières, placée en fin

---

5 *Cf.* Chapitre 2, section 4, où nous exposions notre méthode de travail.

6 Éventuellement, un tableau synoptique, basé sur les textes conciliaires et leur analyse, situant côte à côte les états abordés suivant la grille d'analyse thématique employée, pourrait être réalisé.

d'étude et qui reflète ces éléments, peut, dans une certaine mesure, mais sans se substituer à une lecture intégrale de notre exposé, permettre d'acquérir d'une vue synthétique de la matière développée plus largement et avec les nuances nécessaires dans notre texte.

*
**

La lecture attentive des textes conciliaires, complétée par celle de notre présentation analytique, permettent, ensemble, d'identifier les principaux traits caractéristiques, communs et spécifiques, de chacun des états considérés. Ces traits, malgré les zones d'ombre qui peuvent s'y rattacher, sont aptes à éclairer la problématique se rapportant aux confusions et aux tensions marquant l'expérience des communautés nouvelles plurivocationnelles et, plus largement encore, les relations, par moment conflictuelles, entre les fidèles d'états différents dans l'Église. Ces deux moyens, et tout particulièrement le second, dans la mesure où l'on accepte de se livrer à une lecture studieuse de l'enseignement conciliaire, peuvent constituer des voies de résolution – au moins partielles – aux difficultés liées aux méconnaissances identitaires de la part des fidèles concernés, ce que nous avons préalablement identifié en tant que source potentielle ou possible de confusion entre les états. Tenant compte de ces éléments et nous y référant aux fins de la démonstration, nous en venons à soutenir que Vatican II représente une source d'éclaircissement au regard de la problématique étudiée.

1.2 DEUXIÈME THÈSE : VATICAN II, SOURCE D'OBSCURCISSEMENT AU REGARD DE LA PROBLÉMATIQUE ÉTUDIÉE

Tandis que dans la thèse précédente nous présentions l'enseignement de Vatican II sous le jour favorable de sa contribution à l'éclaircissement de la problématique étudiée, la thèse suivante nous conduit à soutenir une position quelque peu différente. En effet, en regard de la seconde hypothèse[7] explicative possible des confusions et des tensions vécues au sein d'un certain nombre de communautés nouvelles plurivocationnelles, hypothèse qui ancrait

[7] *Cf.* Introduction générale, section 8.1.2.2.

la problématique dans une relative absence de définitions claires et univoques des termes et des concepts employés pour parler des fidèles et de leurs états, correspond maintenant la thèse où nous soutenons que l'enseignement de Vatican II comporte, à son tour, un certain nombre d'imprécisions ou de lacunes définitoires qui, à leur niveau, peuvent constituer des sources potentielles ou possibles de confusions et de tensions. En ce sens, avec les précautions que nous exposerons dans un moment, Vatican II peut être considéré comme une source d'obscurcissement au regard de la problématique étudiée.

Nous précisons que l'enseignement conciliaire, vu sous l'angle des termes et des concepts employés dans les textes promulgués au Concile, ne sont pas *ipso facto* source des difficultés rencontrées. Les difficultés terminologiques et conceptuelles que nous pointons ici sont de l'ordre du potentiel ou du possible. Le caractère potentiellement problématique des textes conciliaires fait référence à un constat objectif : un certain nombre de termes y sont employés mais sans que leur définition ne soit clairement énoncée. Ceux-ci sont peu, mal ou pas définis et cela peut potentiellement occasionner des problèmes de compréhension ou d'interprétation. Le caractère possiblement problématique, de son côté, fait justement référence à cette compréhension ou interprétation des termes employés par le Concile du côté des récepteurs ou des lecteurs de Vatican II. D'où l'importance de chercher, le mieux possible, à pallier ces manques au moyen de propositions définitoires claires et univoques. C'est le sujet que nous aborderons dans la présente section de notre développement.

Le présent sujet n'est pas nouveau. Tout au long de notre analyse des textes conciliaires nous avons eu soin de noter les carences de toutes sortes qui marquent, ici et là, le discours conciliaire au regard des fidèles et de leurs états. Des difficultés ont été pointées, des questions ont été soulevées et, à l'occasion, des définitions compensatoires ont été proposées. Nous revenons ici plus formellement sur cette partie de la problématique générale abordée dans notre recherche. Il est évident que nous n'allons ni recenser ni décrire tous les cas litigieux rencontrés. Il suffit, pour cela, de retourner aux chapitres centraux de notre étude pour mesurer les degrés de difficultés liées aux lacunes définitoires identifiées. Dans l'esprit du présent chapitre, nous poursuivons plutôt deux visées. La première visée est d'ordre rétrospectif et synthétique. Au gré des items abordés nous aurons

soin de jeter un rapide regard sur les difficultés antérieurement rencontrées et, dans cette même optique, nous les regrouperons sous mode synthétique. Pour faciliter ce rappel et pour permettre au lecteur de retourner à la source plus complète de nos observations, nous accompagnerons notre développement de notes infrapaginales qui renvoient aux sections des chapitres de notre étude où l'un ou l'autre des thèmes a fait l'objet de nos considérations. Cette première partie de nos propos portera le nom de « Synthèse rétrospective des difficultés rencontrées ». La seconde visée poursuivie dans cette section de chapitre est d'ordre évaluatif et critique. Nous voulons, plus spécifiquement, jauger le bien ou le mal-fondé de la compréhension et de l'usage des termes et des concepts employés par le Concile à l'égard des états des fidèles et, dans le but ultime d'ouvrir des voies de résolution au bénéfice – notamment, car pas exclusivement – des communautés nouvelles plurivocationnelles, le pointage des difficultés rencontrées se verra complété par des propositions définitoires de notre cru. À ce propos, nous soulignons que les définitions proposées sont avant tout de nature personnelle. Elles s'appuient sur notre lecture des textes conciliaires, de leurs commentaires afférents, ainsi que sur la vaste littérature consultée. Cependant, elles ne prétendent d'aucune manière être complètes ni péremptoires. Il faudra, pour cela, se référer plutôt aux articles de dictionnaires spécialisés ou aux codes législatifs en vigueur dans l'Église. Notre apport est de l'ordre de la proposition et, par ce biais, nous souhaitons apporter une contribution positive et pratique au vu des difficultés identifiées. Cette deuxième partie de nos propos portera le nom de « Propositions définitoires ».

Quatre étapes jalonneront notre développement. Dans un premier temps, nous aurons soin de présenter quelques considérations préliminaires eu égard à la perspective critique adoptée (1.2.1). Dans un deuxième temps, nous procéderons à l'évaluation critique des notions centrales d'état (*status*), de condition (*condicio*) et d'ordre (*ordo*) (1.2.2). Dans un troisième temps, nous nous intéresserons à la distinction devant être faite entre les notions d'états ecclésiaux et d'états de vie (1.2.3). Dans un dernier temps, nous nous pencherons sur les termes et les concepts employés par le Concile pour catégoriser et pour nommer les différents fidèles concernés (1.2.4).

1.2.1 Considérations préliminaires

Accuser le Concile d'abscondité et lui faire porter l'odieux d'être une source potentielle ou possible d'obscurcissement au regard de la problématique étudiée peut faire sourciller. N'est-il pas présomptueux ou, en tout cas, malvenu de lui faire un tel grief ? En tout cas, notre étude des textes conciliaires a permis de mettre le doigt sur un certain nombre d'imprécisions ou de lacunes définitoires qui occasionnent, pour notre part du moins, des difficultés de compréhension ou d'interprétation sur les plans terminologiques et conceptuels. Avant d'entamer l'évaluation critique des termes et des concepts usités au Concile, il convient d'introduire notre sujet en lui apportant certaines nuances ou considérations préliminaires. Trois séries de remarques peuvent être faites : les premières regardent l'attention portée par le Concile aux termes et aux concepts usités (1.2.1.1), les secondes concernent les imprécisions terminologiques et conceptuelles présentes dans les textes du Concile et les facteurs explicatifs de cela (1.2.1.2), tandis que les dernières remarques ont trait à l'importance de définir les notions auxquelles nous recourons pour assurer la clarté des idées et la fluidité de la communication (1.2.1.3).

1.2.1.1 L'ATTENTION PORTÉE PAR LE CONCILE AUX TERMES ET AUX CONCEPTS USITÉS

En premier lieu, nous devons rendre au Concile l'honneur qui lui est dû. En effet, il faut d'emblée reconnaître que les Pères conciliaires, de même que les experts appelés à collaborer à la rédaction des textes de Vatican II, ont généralement porté une grande attention aux termes et aux concepts usités. L'histoire du Concile montre qu'à différents moments des expressions clés ont fait l'objet de discussions intenses dont la clarification a abouti soit à leur adoption soit à leur rejet de la part de l'assemblée conciliaire. Nous pouvons penser, par exemple, à l'expression latine « *subsistit in* », employée dans *LG* 8b, au sujet de l'unique Église du Christ qui subsiste ou qui est présente dans l'Église catholique (*subsistit in Ecclesia catholica*)[8]. Il en est de même pour l'expression capitale,

---

[8] *Cf*. Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution* Lumen Gentium, Paris, Desclée, t. I, 1967, p. 118-119 et Roberto REPOLE, « Capitolo I. Il mistero della Chiesa », dans Serena NOCETI et Roberto REPOLE (dir.), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, vol. 2, *Lumen gentium*, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna (EDB), 2015, p. 135-138.

mais combien problématique, de « *status perfectionis* », si longtemps employée dans l'Église pour hiérarchiser les fidèles et qui fut finalement abandonnée par le Concile[9]. Dans cette veine, nous rappelons que dès les premiers instants de notre parcours, avec, entre autres, les Delhaye, Guéret et Tombeur, qui soulignaient l'importance des mots pour tout chercheur « désireux de connaître la pensée de Vatican II sur un problème[10] », nous nous sommes montré particulièrement attentif à cet aspect[11]. En ce sens, nous avons pleinement fait nôtres les vues de Fransen qui affirmait que « [s]i les évêques ont souvent discuté des mois entiers sur le choix d'un mot ou de la formule correcte d'un canon conciliaire, le moins qu'on puisse faire pour respecter leur travail et donc leur autorité, c'est de retrouver, par de patientes recherches historiques, les motifs précis qui les ont portés à choisir tel mot plutôt qu'un autre[12] ».

1.2.1.2 DES IMPRÉCISIONS TERMINOLOGIQUES ET CONCEPTUELLES ET LES FACTEURS EXPLICATIFS DE CELA

En second lieu, en dépit des prévenances précédentes, nous ne pouvons passer sous silence le fait que les textes conciliaires comportent un certain nombre d'imprécisions terminologiques et conceptuelles qui peuvent potentiellement nuire à la compréhension claire des propos qui y sont tenus. De ce point de vue, la conviction de Congar, rapportée en introduction à notre étude, voulant que « [d]'une façon générale, la porte par laquelle *on entre dans* une question décide des chances d'une heureuse ou d'une moins heureuse solution » et que « [l]es concepts qu'on utilise alors sont largement déterminants pour toute la suite »[13], a servi de *leitmotiv* pour l'ensemble de notre démarche. Mais, peut-on se

---

9 *Cf.* Chapitre 5, section 8.1.3.1.

10 Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II. Concordance, index, listes de fréquence, tables comparatives*, Louvain, Publications du CETEDOC - Université Catholique de Louvain, 1974, p. VII.

11 *Cf.* Chapitre 2, sections 1 et 2.

12 Peter FRANSEN, « L'autorité des conciles », dans John M. TODD (dir.), *Problèmes de l'autorité*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam, n° 38, 1962, p. 80.

13 Yves CONGAR, « Mon cheminement dans la théologie du laïcat et des ministères (Le Saulchoir, 28 décembre 1970) », dans Yves CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale*, Paris, Cerf, coll. « Théologies sans frontières », n° 23, 1971, p. 17-18. *Cf.* Introduction générale, section 6.

demander, quels sont les facteurs explicatifs de cela ? Au moins trois facteurs peuvent être retenus et il importe de les rapporter afin de saisir, avec nuance, la posture critique que nous adoptons.

Un premier facteur pouvant être retenu tient au processus qui a déterminé la progressive constitution des textes conciliaires. Ceux-ci ont suivi un laborieux parcours, bien décrit par Gérard Lefeuvre, qui va de la consultation antépréparatoire jusqu'à la promulgation de l'œuvre conciliaire proprement dite, c'est-à-dire les seize documents issus du Concile[14]. Or, ce processus montre que l'œuvre conciliaire en question n'est pas le fruit d'une pensée unique et homogène, mais constitue plutôt une œuvre écrite à plusieurs mains, ce qui, par conséquent, explique certaines des disparités terminologiques et conceptuelles que nous retrouvons dans les textes étudiés.

Un second facteur explicatif plausible tient au style littéraire propre aux textes conciliaires. Il ne s'agit pas d'un corpus au style convenu et attendu des dictionnaires spécialisés, des encyclopédies catholiques, des codes législatifs ou des ouvrages savants, souvent rédigés par un auteur unique et soucieux de définir les termes avec précision et d'en faire un usage conséquent et constant. Les textes conciliaires, sans pour autant manquer de rigueur, poursuivent un but différent et, à l'égard du style adopté, il est fréquent de voir le Concile user d'une approche descriptive plutôt que définitoire. Nous avons eu l'occasion de voir cela, par exemple, à propos de la notion de « religieux » qui, dans textes de Vatican II, ne fait pas l'objet d'une définition circonscrite ou abstraite, mais est plutôt traitée de manière descriptive eu égard aux formes de vie concrètes en cause[15]. Il en est de même à propos de la notion de « mariage » qui, elle non plus, ne reçoit pas de définition formelle, le Concile préférant user en ce domaine d'un langage simple et courant plutôt que de recourir, sinon avec mesure, au vocabulaire juridique et dogmatique usuel[16].

---

14 *Cf.* Gérard LEFEUVRE, « Les Actes du Concile du Vatican II », *Revue théologique de Louvain*, vol. 11, 1980, p. 186-200 et 325-351.

15 *Cf.* Chapitre 5, section 1.1.

16 *Cf.* Chapitre 7, section 3.1.2.

Un troisième facteur tient à la culture présumément partagée par les acteurs du Concile et subséquemment par les lecteurs des textes de Vatican II. En ce qui regarde les acteurs du Concile, qu'il s'agisse des Pères ou des experts, ceux-ci possèdent une certaine culture ecclésiastique et théologique commune. Sans pouvoir parler d'uniformité dans ces domaines, il demeure que ces acteurs possèdent une connaissance minimalement partagée, les rendant aptes à saisir *grosso modo* ou d'instinct les termes et les concepts employés ainsi que d'en faire un usage communément compris et admis. Pour employer, à nouveau, le jeu de mots usité en début de recherche, les termes employés et leurs significations sont souvent considérés comme allant « de soi », ils sont plus rarement considérés « en soi »[17]. Cet usage familier des termes, sur la base d'une connaissance présumément partagée, explique, en partie, le fait qu'il ne soit pas nécessaire de définir toutes les notions employées. Par ailleurs, en ce qui concerne les lecteurs des textes de Vatican II, dans le meilleur des cas, la possession d'une culture ecclésiale et théologique suffisante devrait permettre de comprendre, assez aisément, le sens des mots employés. Dans le pire des cas, cependant, si cette culture est insuffisante, la compréhension de l'enseignement conciliaire et de certaines notions qui s'y trouvent employées devient par conséquent plus ardue. Il nous est arrivé, en cours d'analyse, de noter ce type de difficultés[18]. Cette limite du côté des lecteurs de Vatican II peut avoir un impact important sur le plan de la réception de l'enseignement conciliaire. À ce niveau, le rapport aux textes sources est prioritaire[19] et la remarque de Bretzke, notant que tout texte demande à être interprété et que le langage

---

17 *Cf.* Introduction générale, section 8.1.1 et 8.1.2.2.

18 *Cf.* Chapitre 2, section 3, conclusion : « Pour terminer, s'il est besoin de le noter à nouveau, il subsiste à plusieurs égards des difficultés dans la compréhension exacte des termes employés. Ces difficultés peuvent être liées aux lecteurs qui, en première lecture des documents conciliaires, ne saisissent pas d'emblée les significations présumées ou supposées acquises du côté des rédacteurs. Les contextes immédiats des passages cités ne permettent pas de définir clairement les termes ».

19 En ce sens, Gérard Lefeuvre parle du « primat du texte conciliaire » et de la mise en relief de « la valeur *sui generis* du texte conciliaire définitif, régulièrement voté et promulgué, le seul ayant valeur et autorité proprement conciliaires, et auquel tout le travail de préparation est subordonné » (Gérard LEFEUVRE, « Les Actes du Concile du Vatican II »…, p. 346). Les Delhaye, Guéret et Tombeur, pour leur part, notent qu'une dizaine d'années après le tenue du Concile, les théologiens comme les historiens estiment « qu'un effort nouveau dans l'étude des textes promulgués par Vatican II est nécessaire. On a longtemps vécu, écrivent-ils, des souvenirs de ceux qui avaient participé au concile, de leurs chroniques comme de leurs commentaires. […] Il est grand temps de revenir aux textes eux-mêmes, de les étudier pour eux-mêmes dans leur authenticité et dans leur teneur exacte » (Philippe DELHAYE, Michel GUÉRET et Paul TOMBEUR, *Vaticanum II. Concordance*…, p. VII).

employé dans un texte donné ne veut pas nécessairement dire la même chose que dans son usage idiomatique général[20], n'est pas anodine. Au contraire, cela fait appel à une herméneutique appropriée des textes conciliaires[21]. Il faut ajouter, en ce qui nous concerne, qu'en dépit d'une culture suffisante pour lire avec profit et interpréter le mieux possible les textes de Vatican II, l'exercice a donné lieu à des interrogations récurrentes. À commencer par celles qui regardent la notion d'« état » et, par ce biais, les différentes réalités visées. Certes, rétorquera-t-on, c'est parce que nous considérons les différentes notions « en soi » que nous sommes à même de constater les déficiences et les lacunes définitoires qui s'y rapportent. Cela est vrai. Nous pourrions nous contenter, comme nous l'avons fait dans un premier temps d'ailleurs, d'une lecture globale des textes du Concile en appréhendant les différentes notions rencontrées comme allant généralement « de soi ». Cependant, acquis aux vues de Congar sur l'importance des concepts, nous refusons de nous en tenir à ce premier niveau de lecture. Cela nous conduit, en bout du compte, à plaider pour l'option qui va suivre.

---

20 « No text is self-evident, nor self-interpreting, nor self-applying (all texts need to be first translated, read, understood, interpreted and only then applied). […] The language used in the text does not necessarily mean the same as in general idiomatic usage (one needs to be clear on technical meanings of certain words, concepts, formulae, and so on). […] » (James T. BRETZKE, « Reading, Exegesis, Interpretation and Application of Magisterial Documents », Boston College School of Theology & Ministry, s.d., p. 1, https://www2.bc.edu/james-bretzke/MagisterialExegesis.pdf [consulté le 3 janvier 2019]).

21 *Cf.* Giuseppe ALBERIGO et Jean-Pierre JOSSUA (dir.), *La réception de Vatican II*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », nº 134, 1985, 465 p. ; Yves CONGAR, « La "réception" comme réalité théologique », dans Yves CONGAR, *Église et papauté. Regards historiques,* Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », nº 184, 1994, 318 p. ; Joseph FAMERÉE (dir.), *Vatican II comme style. L'herméneutique théologique du Concile*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam - Nouvelle série », nº 4, 2012, 312 p. ; Joseph FAMERÉE, « Les premières interprétations de "Lumen gentium" : enjeux pour l'herméneutique conciliaire actuelle », dans Philippe BORDEYNE et Laurent VILLEMIN (dir.), *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXIe siècle,* Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », 2006, p. 37-59 ; Peter HÜNERMANN, « Redécouvrir le "texte" passé inaperçu. À propos de l'herméneutique du concile », dans Alberto MELLONI et Christoph THEOBALD (dir.), *Vatican II, un avenir oublié,* Paris, Bayard / *Concilium*, 2005, p. 229-258 ; Gilles ROUTHIER, « L'herméneutique de Vatican II. Réflexions sur la face cachée du débat », *Recherches de Science Religieuse*, t. 100, nº 1, 2012, p. 45-63 ; Gilles ROUTHIER, *Vatican II. Herméneutique et réception*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet », 2006, 433 p. ; Gilles ROUTHIER, *La réception d'un concile*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », nº 174, 1993, 265 p. ; Christoph THEOBALD, *La réception du concile Vatican II. I. Accéder à la source*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam - Nouvelle série », nº 1, 2009, 926 p. ; Christoph THEOBALD, « Mise en perspective. Transmettre l'histoire de Vatican II ou / et commenter ses textes ? Un débat nouveau sur la réception du Concile », dans Christophe THEOBALD (dir.), *Vatican II sous le regard des historiens,* Colloque du 23 septembre 2005, Centres Sèvres - Facultés jésuites de Paris, Paris, Médiasèvres, coll. « Théologie », 2006, p. 3-23 ; Laurent VILLEMIN, « L'herméneutique de Vatican II : enjeux d'avenir », dans Philippe BORDEYNE et Laurent VILLEMIN (dir.), *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXIe siècle,* Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », 2006, p. 247-262.

1.2.1.3 La nécessité de définir les notions pour assurer la clarté de la pensée et la fluidité de la communication

En dernier lieu, compte tenu de ce que venons de dire, nous formulons une conviction centrale : sans une clarification des significations données aux termes employés, nous risquons fort de sombrer dans la confusion. Ce truisme n'a pas à être démontré. Cependant, au regard de la problématique étudiée, particulièrement de la seconde hypothèse concernant les lacunes définitoires, nous estimons devoir plaider en faveur de la formulation de définitions claires, distinctes et univoques pour les différentes notions usitées. C'est la condition, croyons-nous, pour assurer la clarté de la pensée et la fluidité de la communication, sans compter l'impact que cela peut avoir sur la communion ecclésiale des fidèles suivant le propos central de notre recherche. C'est à cela que nous consacrerons les sections suivantes.

1.2.2 « État (*status*) », « condition (*condicio*) » et « ordre (*ordo*) »

Les premières clarifications qui s'imposent regardent les notions centrales d'« état (*status*) », de « condition (*condicio*) » et d'« ordre (*ordo*) ». Dans un premier temps, nous allons porter un regard rétrospectif et synthétique sur les difficultés rencontrées sur les plans de la compréhension et de l'usage de la triade (1.2.2.1). Dans un second temps, nous présenterons les propositions définitoires se rapportant aux trois termes étudiés (1.2.2.2).

1.2.2.1 Synthèse rétrospective des difficultés rencontrées

Quelles furent les principales difficultés rencontrées en cours d'analyse des textes de Vatican II au regard de la compréhension et de l'usage de la notion d'« état » ? Cinq types de difficultés peuvent être pointées : des difficultés liées à l'usage de trois termes polysémiques, convergents et équivoques, pour exprimer un concept unique (A), des difficultés liées à des rapprochements terminologiques indistincts (B), des difficultés liées à des usages synonymiques (C), des difficultés liées à des substitutions et à des adjonctions

interprétatives (D) et, pour terminer, des difficultés liées à l'absence de définitions formelles (E).

A) Premier type de difficultés : un concept unique exprimé en trois termes polysémiques, convergents et équivoques

Le premier type de difficultés pouvant être pointé regarde la référence à un concept unique, celui d'« état », exprimé en trois termes caractérisés par leur polysémie, leur convergence sémantique et aussi leur équivocité interprétative.

Dès l'abord de notre étude, un constat s'est imposé[22]. Pour trouver réponse à la question générale et à la question spécifique de notre recherche, à savoir « Qu'est-ce qu'un état ? » et « Quelle est la signification de la notion d'"état" au concile Vatican II ? », il fallait impérativement tenir compte de la cooccurrence de trois termes qui, chacun à leur manière, expriment l'idée contenue dans l'unique concept d'« état ». Ainsi, nous avons mené de front une analyse systématique de toutes les occurrences des termes « état (*status*) », « condition (*condicio*) » et « ordre (*ordo*) » au sein des textes conciliaires, ce qui représente un nombre total de quatre cent quarante-cinq occurrences latines traitées : soixante et une occurrences pour le terme « *status* », cent quatre-vingt-quinze occurrences pour le terme « *condicio* » et cent quatre-vingt-neuf occurrences pour le terme « *ordo* ». Par ailleurs, dans ce même cadre, sur la base de la terminologie usitée dans des communautés nouvelles plurivocationnelles, de même que dans des textes ecclésiaux – dont ceux du concile Vatican II – ainsi que dans des dictionnaires spécialisés ou des encyclopédies catholiques, nous avons établi une hiérarchie parmi ces trois termes : le mot « état (*status*) » peut tenir lieu de terme principal pour exprimer l'idée recherchée, tandis que les termes « condition (*condicio*) » et « ordre (*ordo*) » peuvent être considérés à titre de termes secondaires pour exprimer cette même idée.

---

22 *Cf.* Chapitre 2, section 1.

Fort de ces données, nous nous sommes ensuite intéressé aux différentes significations rattachées à la notion d'« état ». Sur ce chapitre, notre démarche s'est distinguée en deux étapes.

Dans un premier temps, étant donné que la notion étudiée et les termes qui s'y rapportent sont antérieurs à leur reprise et à leur usage dans la sphère religieuse ou ecclésiale, nous avons commencé par faire l'inventaire des significations de chacun des termes étudiés, en latin et en français, sur le plan séculier[23]. Les résultats de cet inventaire furent les suivants – les chiffres entre parenthèses indiquent le nombre de significations différentes pouvant être rattachées aux termes étudiés : « *status* » (7), « état » (3), « *condicio* » (6), « condition » (5), « *ordo* » (5) et « ordre » (6). Cette analyse sémantique a permis de montrer deux choses. D'une part, que les différents termes scrutés sont polysémiques, c'est-à-dire qu'ils possèdent plusieurs significations et, d'autre part, qu'il existe entre ces différents termes, toutes langues confondues, des recoupements ou mieux des convergences sémantiques, c'est-à-dire qu'ils confluent vers un certain nombre de significations apparentées. Sur ce plan, deux principales significations méritent d'être rapportées. D'un côté, l'ensemble des termes peut renvoyer à la place occupée par une personne, ou un groupe de personnes, dans un ensemble social ou organisationnel donné[24]. D'un autre côté, ces mêmes termes peuvent

---

23 *Cf.* Chapitre 2, section 2.1.

24 C'est ce qui ressort du regard transversal pouvant être porté sur des significations communes aux trois termes, autant en latin qu'en français, et qui, sur la base des définitions fournies au chapitre 2, section 2.1, peuvent être résumées de la manière suivante :

Tableau 8 : Place occupée par une personne, ou un groupe de personnes, dans un ensemble social ou organisationnel donné

Status : Rang hiérarchique d'une personne ou d'un groupe de personnes au sein d'un ordre social donné.	***Condicio*** : Situation, place ou rang d'une personne ou d'un ensemble de personnes dans un ordre social donné.	***Ordo*** : Classes sociales, rangs ou conditions caractérisant des personnes ou des groupes de personnes dans un univers social donné.

aussi renvoyer aux situations diverses dans lesquelles se trouvent des individus ou des groupes donnés[25]. Ces deux grandes acceptions ont permis d'orienter notre démarche afin de comprendre la signification de la notion d'« état » en contexte conciliaire.

Dans un deuxième temps, en effet, nous nous sommes intéressé aux significations des termes étudiés en contexte religieux ou ecclésial, plus précisément dans les textes du

---

État : Situation ou manière d'être d'une personne ou d'un groupe de personnes dans un contexte social déterminé. Réalité durable, permanente et stable ou états successifs d'une réalité en évolution. Déterminé par un ensemble de facteurs, comportant des caractéristiques propres et des effets juridiques (droits / devoirs) afférents.	**Condition** : Place ou rang qu'occupe une personne, ou un groupe de personnes, au sein d'un ordre social donné. Hiérarchie ou échelle sociale où des individus sont regroupés en classes ou en catégories déterminées, lesquelles sont assorties de droits et de devoirs.	**Ordre** : À l'intérieur d'une société, ordre de personnes constituant des sous-divisions sociales (théorie des *ordines*).

Ces définitions, de même que celles de la note suivante, avaient pour source les ouvrages suivants : Eugène BENOIST et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français,* nouvelle éd. [11e éd.] entièrement refondue et revue, Paris, Librairie Garnier Frères, 1934 [?], p. 1441-1442 (*status*), 304 (*condicio*) et 1017 (*ordo*), Henri BORNECQUE et Fernand CAUËT, *Le dictionnaire latin-français du baccalauréat,* Paris, Librairie classique Eugène Belin, 1963, p. 459 (*status*), 91 (*condicio*) et 333-334 (*ordo*), ainsi que *Le nouveau Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 2009, p. 940-942 (état), 499 (condition) et 1755-1756 (ordre).

25 Ces significations communes peuvent, à leur tour, être rapportées de la manière suivante :

Tableau 9 : Situations diverses dans lesquelles se trouvent des individus ou des groupes donnés

Status : État, position, situation, nature, condition ou façon d'être d'une personne ou d'une chose.	***Condicio*** : Condition, sort, fortune se rattachant à certaines situations.	***Ordo*** : Série, succession ou ordre des choses. Plan, arrangement ou disposition.
État : Manière d'être d'une personne (physique, intellectuelle, morale ou sentimentale) ou condition objective d'une chose (situation donnée, condition de capacité ou d'incapacité, situation matérielle concrète).	**Condition** : Situation ou état d'un être vivant (condition existentielle), condition de vie économique et sociale dans laquelle se trouvent des individus ou des groupes (condition vitale ou matérielle), circonstance dans laquelle une personne ou une pluralité de personnes se trouvent à un moment donné (condition circonstancielle).	**Ordre** : Disposition matérielle ou intellectuelle d'une chose caractérisée par une succession régulière, organisée ou ordonnée. Organisation sociale, économique ou politique

concile Vatican II[26]. Dans ce cadre, nous avons répertorié les principales significations accordées aux termes latins dans le corpus conciliaire. Les résultats furent les suivants – les chiffres entre parenthèses indiquent le nombre significations pour chacun des termes étudiés, sans compter toutefois les sous-ensembles de significations rapportés dans les tableaux originaux reproduits au chapitre 2 : « *status* » (6), « *condicio* » (8), « *ordo* » (15). À l'instar du cas précédent, l'inventaire et la classification des significations accordées aux trois termes, a permis de montrer, d'un côté, que chacun des termes est polysémique – d'où un déplacement dans la formulation de la question spécifique de la recherche, nous interrogeant non plus sur « la » signification de la notion d'« état » au Concile, mais nous penchant plutôt sur « les » significations que Vatican II accorde à cette notion – et, d'un autre côté, qu'il existe des convergences sémantiques entre les trois termes. Sur ce plan, il existe une convergence notable en ce qui regarde la vie des fidèles. La notion d'« état », en ses trois termes, renvoie, d'une manière ou d'une autre, à la place et, le cas échéant, à la fonction occupée par les fidèles dans l'Église. Par ailleurs, sans que cela ne soit toujours clairement établi, elle peut aussi renvoyer aux situations diverses dans lesquelles se trouvent les fidèles en cause.

La polysémie des trois termes et leurs convergences sémantiques ne constituent pas un problème en soi. La majorité des mots employés dans une langue ont des sens multiples et se recoupent en des significations apparentées. Des difficultés surgissent toutefois du moment où l'on tente de saisir avec précision le sens de chacun des termes et la raison de l'existence d'une triade terminologique, peut-être convergente, mais néanmoins distincte par le fait même de son existence. En pratique, il en découle de multiples équivocités, c'est-à-dire qu'un même terme est susceptible d'être interprété et employé de plus d'une manière. Ce fait de langage, bien qu'admissible, prête néanmoins à confusion. De là notre questionnement : les termes « état (*status*) », « condition (*concidio*) » et « ordre (*ordo*) », constituent-ils des expressions parfaitement équivalentes, reflétant, à l'identique, l'idée contenue dans le concept global d'« état » ? Ou, au contraire, n'y aurait-il pas lieu, au profit de la clarté de la pensée et de la fluidité de la communication, de proposer pour chacun des trois termes des définitions claires, distinctes et univoques ? En tout état de cause, nous

---

[26] *Cf*. Chapitre 2, section 2.2.

estimons que les polysémies, les convergences sémantiques ainsi que les compréhensions et les usages équivoques des termes, constituent des sources de confusions. Le fond de scène que nous venons d'esquisser permet d'expliquer, en large partie, les difficultés subséquentes que nous avons rencontrées tout au long de notre étude.

B) Deuxième type de difficultés : des rapprochements terminologiques indistincts

Le deuxième type de difficultés que nous pouvons pointer regarde des rapprochements terminologiques indistincts, c'est-à-dire les cas où, dans une même phrase ou dans un cadre délimité, les différents termes étudiés sont mis côte à côte sans qu'il ne soit possible de les distinguer clairement ni d'en saisir les significations propres.

Nous avons rencontré ce type de difficultés, par exemple, dans la section du chapitre 2 consacré à l'étude des fidèles en général[27]. Trois pierres d'achoppement, toutes contenues dans *Lumen gentium*, ont pu être relevées. La première pierre se trouve dans *LG* 11c (« […] tous les fidèles du Christ, de quelque condition et de quelque état qu'ils soient [*cuiusvis conditionis ac status*], sont appelés par le Seigneur […] (Winling) »). La seconde pierre se trouve dans *LG* 40b (« Il est donc clair pour tous que tous les fidèles, quel que soit leur état ou leur rang [*cuiuscumque status vel ordinis*], sont appelés à la plénitude de la vie chrétienne […] (Winling) ». La troisième pierre se trouve dans *LG* 50b (« […] nous apprenons par là à connaître le chemin par lequel, […], selon l'état et la condition propres à chacun [*secundum statum ac condicionem unicuique propriam*], il nous sera possible de parvenir à l'union parfaite avec le Christ […] ».

À propos de ces passages, nos questions, nos hypothèses interprétatives et nos conclusions se sont systématiquement rejointes. D'une part, nous nous sommes demandé quelles distinctions le Concile posait, dans ces contextes, entre une « condition [*conditionis*] » et un « état [*status*] » (*LG* 11c), entre un « état [*status*] » et un « rang – ou un ordre – [*ordinis*] » (*LG* 40b), et enfin, entre un « état [*statum*] » et une « condition [*condicionem*] » (*LG* 50c). Nous ajoutions encore que l'emploi des conjonctions « et [*ac*, *et*] », de même que « ou

[27] *Cf.* Chapitre 2, section 3.2.

[*vel*] », dans ces passages ou ailleurs dans les textes conciliaires, suscitait des questions supplémentaires : est-ce que ces conjonctions induisent des distinctions formelles entre les notions usitées ou, au contraire, est-ce qu'elles suggèrent des significations équivalentes ? D'autre part, à ce stade préliminaire de notre étude, nous nous sommes risqué à émettre l'hypothèse que par le terme « *status* » ou « état » le Concile renvoyait possiblement à la place et, le cas échéant, à la fonction occupée par les différents fidèles dans l'Église, que par le terme « *condicio* » ou « condition » le Concile renvoyait à la situation globale d'un fidèle dans l'Église, ou encore, sans que cela ne soit clairement établi, à sa condition d'existence dans le monde, et enfin, que par le terme « *ordo* » ou « ordre » le Concile faisait référence à un lieu particulier occupé par un fidèle dans la structure de l'Église ou encore que ce terme exprimait l'appartenance des fidèles à un groupe ecclésial particulier, un ordre.

Dans tous les cas, nos conclusions furent convergentes : il n'est pas aisé, à première lecture du moins, d'interpréter adéquatement les termes employés. Nous nous sommes demandé si, au terme de notre analyse, nous parviendrions à y voir plus clair. Il faut admettre, au stade final de notre étude, que la réponse est négative. Les rapprochements terminologiques indistincts, de même que les conjonctions qui s'y insèrent, laissent planer des doutes sur la signification exacte des termes étudiés. À leur façon, ces faits contribuent à accentuer l'impression de confusion terminologique et conceptuelle pressentie au début de notre parcours.

C) Troisième type de difficultés : des usages synonymiques

Le troisième type de difficultés pouvant être pointé concerne des usages synonymiques, c'est-à-dire les cas où le Concile fait un usage équivalent de l'un ou de l'autre des termes à l'étude. Cet usage, en soi, n'est guère surprenant. Nous en faisons autant. Il est fréquent dans l'emploi d'une langue d'user d'un terme équivalent à un autre, notamment par souci stylistique, afin d'éviter les redondances et pour briser la monotonie d'un texte. Ce type d'usage suscite néanmoins des interrogations et peut potentiellement engendrer des confusions. Nous en donnons trois exemples.

Le premier exemple est tiré de *LG* 30, au sujet des laïques[28], où il est dit, dans un premier temps, que le Concile « tourne volontiers son attention vers l'état [*statui*] de ces fidèles qu'on appelle laïcs (Winling) » et, dans un deuxième temps, dans ce même passage, il est également dit que certaines choses « reviennent à un titre particulier aux laïcs […] en raison de leur condition [*condicionis*] et de leur mission (Winling) ».

Le second exemple provient de *LG* 39, à propos de la pratique des « conseils évangéliques »[29], où il est dit que cette pratique peut être assumée par un grand nombre de chrétiens, « soit à titre privé, soit dans une condition ou un état [*in conditione vel statu*] sanctionnés dans l'Église (Winling) ».

Le troisième exemple est puisé dans *LG* 43b, spécifiquement au sujet des religieux[30], où il est dit que cet « état [*status*] (Martin) » ne se situe pas entre la « condition [*conditionem*] du clerc et celle du laïc ».

Au gré de notre analyse, des questions, des hypothèses et des conclusions similaires au cas précédent ont pu être formulées. Outre les contextes rapprochés dans lesquels sont placés, dans certains cas, les termes scrutés, de manière générale, tenant compte également des occurrences singulières disséminées dans les textes du Concile, nous avons été conduit, à répétition, à nous questionner sur les significations précises des termes employés, d'autant plus qu'ils réfèrent à des catégories de fidèles tantôt distinctes tantôt semblables. Par moment, leur emploi a pu sembler appuyer les hypothèses interprétatives précédemment énoncées, mais, en d'autres lieux, il devenait difficile de distinguer entre une première signification possible, la place et, le cas échéant, la fonction occupée par un fidèle ou un groupe de fidèles dans l'Église et, l'autre signification pouvant aussi être envisagée, la situation dans laquelle un fidèle ou un groupe de fidèles se trouve – même une prise en compte du *Code de droit canonique* ne nous pas permis d'éclairer ce point[31]. Ce va-et-vient entre les champs sémantiques attribuables aux différents termes employés, bien que

---

28 *Cf.* Chapitre 4, sections 1.2.1 et 1.2.2.

29 *Cf.* Chapitre 5, sections 1.3.1 et 1.3.2.

30 *Cf.* Chapitre 3, section 1.1.2.2 ; Chapitre 4, section 1.2.2 ; Chapitre 5, section 1.3.1 ; Chapitre 6, section 1.2.1.

31 *Cf.* Chapitre 2, section 3.2.2.

légitime d'un point de vue littéraire, contribue néanmoins aux flous terminologiques et conceptuels qui, au terme de notre analyse, nous semblent devoir être dénoncés.

D) Quatrième type de difficultés : des substitutions et des adjonctions interprétatives

Le quatrième type de difficultés que nous pouvons pointer a trait à des substitutions et à des adjonctions interprétatives, c'est-à-dire au remplacement d'un terme par un autre ou à l'ajout d'un terme, dans les traductions des textes conciliaires, traductions qui jouent un rôle crucial dans l'interprétation et conséquemment dans la réception des textes de Vatican II.

Sur le plan des substitutions terminologiques, les cas problématiques, et même à certains égards fautifs, furent fréquemment rapportés et, le cas échéant, corrigés en cours d'analyse. Réitérons trois cas illustratifs.

Le premier cas se trouve dans *LG* 13c[32]. Traitant des fidèles en général dans le cadre de constitution de l'Église, peuple de Dieu, il est dit que cette dernière « se construit dans la diversité des fonctions [*variis ordinibus*] ». Nous avons reproduit, ici, la traduction usuelle que nous tirons de l'édition Theobald. Ce passage est traduit, à l'identique, dans l'édition Camelot. Toutefois, dans d'autres éditions françaises, nous constatons des variantes. Il est question de « catégories différentes » dans l'édition Martin, puis de « diversité des ordres » dans les éditions Winling et Alberigo.

Le second cas est emprunté à *AG* 26b et e[33]. Traitant des clercs, des laïques et des religieux qui se préparent à la mission *ad gentes*, il est dit que « tous les missionnaires – prêtres, frères, sœurs, laïcs – doivent être préparés et formés, chacun selon sa condition [*condicione*] » et, plus loin, il est ajouté qu'« il est nécessaire qu'ils acquièrent une formation appropriée à leur condition [*condicioni*] ». Nous retrouvons ce type de traduction dans les éditions Theobald, Winling et Alberigo. En revanche, l'édition Martin parle de « situation » dans les deux cas. Dans le but de quérir la signification exacte des termes

---

32 *Cf.* Chapitre 2, section 3.2.2.

33 *Cf.* Chapitre 3, section 1.3.2.2 ; Chapitre 4, section 1.2.2 ; Chapitre 5, section 1.3.2.

latins, nous nous sommes mis en frais de comparer les éditions françaises à des traductions assurées en d'autres langues. Ainsi, le terme « *condicione* » est traduit en anglais par « state », en allemand par « Stand », en italien par « condizione », en espagnol par « condición » et en néerlandais par « mogelijkheden », c'est-à-dire « possibilités ». Le terme « *condicioni* », pour sa part, est traduit en anglais par « condition », en italien par « condizione » et en espagnol par « condición ». Les éditions allemandes et néerlandaises consultées omettent de traduire le second terme.

Un troisième cas illustratif des difficultés rencontrées se trouve dans *PC* 1c[34]. On y traite des religieux, qui se vouent, peut-on lire, « au Seigneur de façon spéciale en suivant le Christ chaste [*virgo*] et pauvre ». Le texte français, ici retenu, de Theobald, de même que celui de l'édition Martin, traduisent le terme « *virgo* » par « chaste ». En revanche, les éditions Winling et Alberigo usent plutôt du terme « vierge ».

Ces exemples illustrent clairement les substitutions terminologiques que l'on rencontre fréquemment dans les traductions des textes conciliaires, en français comme dans d'autres langues vernaculaires. Pour ajouter à la confusion susceptible d'être causée par ces irrégularités ou défauts de traduction, il faut également mentionner des cas du même ordre où les traducteurs interprètent les textes du Concile en y adjoignant des termes qui ne se trouvent cependant pas dans l'édition typique. C'est une difficulté récurremment soulignée en cours d'analyse et, sur ce plan, nous pouvons nous contenter d'un seul exemple. Il s'agit du premier cas rapporté dans notre étude[35], tiré de la traduction de *LG* 11c, passage déjà cité plus haut, où nous lisions, suivant l'édition Winling, que « tous les fidèles du Christ, de quelque condition et de quelque état [*status*] qu'ils soient, sont appelés par le Seigneur ». Or, dans l'édition Theobald il est question « d'état de vie », tandis que les éditions Winling, Alberigo, Camelot et Martin demeurent plus proches du texte original en rendant le terme latin « *status* » par l'unique terme français « état ». Ce type d'incise est fréquent dans les versions traduites des textes du Concile.

---

34 *Cf.* Chapitre 6, section 1.1.2.

35 *Cf.* Chapitre 2, section 3.2.1.

Les traductions assurées aux textes latins sont d'une inestimable utilité. Nombre de fidèles dans l'Église, à défaut de connaître la langue latine, reçoivent les textes conciliaires dans leurs uniques versions traduites et c'est là leur seul moyen d'accéder à la pensée du Concile. Pour l'utilité de notre étude, tout en puisant à la source latine et cherchant à en respecter la lettre, nous avons également eu recours aux versions françaises les plus couramment employées dans le monde francophone. Sur ce chapitre, l'usage de multiples éditions françaises s'est révélé utile et éclairant. Il nous fut donné de constater que la version produite dans l'édition Theobald – au passage, la même qui figure sur le site internet du Vatican – a pour force l'élégance de la langue française. Par contre, il nous a maintes fois semblé que les versions que nous retrouvons dans les éditions Winling et Alberigo sont plus proches de la littéralité latine. Tout compte fait, les traductions nous plongent dans le clair-obscur de la compréhension et de l'usage des termes et des concepts que nous étudions. Ces décalages entre les termes originaux et leurs versions traduites sont sans doute habituels. Ne dit-on pas, en italien, en jouant sur les mots, « traduttore, traditore », c'est-à-dire littéralement « traducteur, traître », soit : « traduire, c'est trahir » ? Albert Vanhoye, s'intéressant à la notion de charisme, note bien qu'il ne peut jamais exister de correspondance parfaite entre le terme original et sa version traduite[36]. En définitive, il en va pour l'interprétation des textes de Vatican II comme pour l'interprétation de tout texte magistériel dans l'Église : des règles sont à suivre. En ce sens, nous avons tenté de suivre les indications fournies par James T. Bretzke qui indique que la première étape à respecter

---

[36] « Pour se faire une idée juste des problèmes qui se posent, écrit Vanhoye, il faut d'abord se rendre compte d'un fait linguistique, d'où résulte nécessairement, entre le mot français, "charisme" et le mot grec *charisma*, une différence de statut. À première vue, on pourrait penser qu'entre les deux termes, la correspondance est parfaite, puisque l'un n'est que la transcription de l'autre. Comment trouver une traduction fidèle ? Mais c'est là une illusion. En réalité, il est impossible qu'une transcription soit une traduction fidèle. En passant d'une langue à une autre, un mot change forcément de statut linguistique : dans sa langue, il est chez lui ; dans une autre langue, c'est un étranger, coupé de sa famille. Il change donc de sens ou, du moins, de connotations » (Albert VANHOYE, « Le problème biblique des "charismes" après Vatican II », dans René LATOURELLE (dir.), *Vatican II. Bilan et perspectives vingt-cinq ans après (1962-1987),* Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf*,* t. 1, 1988, p. 442). Dans ce même ordre d'idées, nous pouvons relater la phrase imagée figurant dans la partie introductive du *Nouveau Testament interlinéaire grec/français*, où nous pouvons lire : « Une langue est un filet jeté sur la réalité des choses. Une autre langue est un autre filet. Il est rare que les mailles coïncident » (Maurice CARREZ *et al*., *Nouveau Testament interlinéaire grec/français*, avec, en regard, le texte de la Traduction œcuménique de la Bible et de la Bible « en français courant », Pierrefitte (France), Alliance biblique universelle, 1993, 1187 p.). Sur la question de la traduction des textes d'Église, du latin vers les langues vernaculaires, particulièrement en contexte liturgique, nous verrons l'ouvrage de Florian MICHEL, *Traduire la liturgie. Essai d'histoire*, Paris, Éd. CLD, 2013, 257 p.

est de s'enquérir de la langue originelle employée (*editio typica*), de vérifier ensuite les significations données aux termes dans cette langue précise, puis de les comparer aux traductions et enfin d'être conscient que certains sens techniques diffèrent des significations accordées aux termes vernaculaires[37].

E) Cinquième type de difficultés : l'absence de définitions formelles

Le cinquième type de difficultés pouvant être pointé, l'on ne s'en surprendra pas au vu de ce que nous venons de présenter, est l'absence de définitions formelles relatives aux divers termes visés dans les textes conciliaires. Les raisons de cela ont été abordées plus haut. Il n'en demeure pas moins – et c'est une conviction qui nous a porté tout au long de notre étude – que pour résoudre les confusions et les tensions identifiées en début de recherche, il est nécessaire de clarifier les termes et les concepts auxquels nous recourons. C'est en ce sens que nous allons proposer, dans la suite de notre développement, une série de trois propositions définitoires.

1.2.2.2 PROPOSITIONS DÉFINITOIRES

Qu'est-ce qu'un état ? Et, tenant compte de la triade terminologique usitée, ainsi que des diverses significations qui s'y rattachent, est-il possible d'attribuer un sens spécifique à chacun des termes analysés ? Ces questions ont figuré en fond de scène tout au long de notre étude. Au terme de celle-ci, nous constatons que le Concile a usé des termes étudiés en les considérant davantage comme allant « de soi » qu'en les appréhendant « en soi », raison pour laquelle la notion d'« état » ne se trouve jamais formellement définie. Au présent stade de notre parcours, le temps est venu de présenter des définitions formelles qui

---

[37] « Step One : Begin with Translation. a. What is the language of the official text ? (*Editio typica*) ; b. What do all the words mean in that language ? Do they mean exactly the same in this language ? Where might be some changes in nuance, loss and/or confusion of meanings ?; c. Are there differing possible translations ? (E.g., for *obsequium religiosum* [*Lumen gentium* # 25] or *intrinsece inhonestum* [*Humanae vitae* #14] ; d. Are there technical meanings which might be different from the usual vernacular usage ? E.g., "human act" (*actus humanus*) or "intrinsically disordered" or *sub secreto* » (James T. BRETZKE, « Reading, Exegesis, Interpretation and Application of Magisterial Documents », Boston College School of Theology & Ministry, s.d., p. 1, https://www2.bc.edu/james-bretzke/MagisterialExegesis.pdf [consulté le 3 janvier 2019]).

se veulent claires, distinctes et univoques. Nous allons commencer par la notion d'« état (*status*) » (A), suivi de la notion de « condition (*condicio*) » (B), puis de la notion d'« ordre (*ordo*) » (C).

*A) Proposition définitoire au regard de la notion d'« état (*status*) »*

S'il est vrai que la notion d'« état » n'ait jamais été formellement définie par le Concile, son usage récurrent nous a néanmoins permis de glaner des éléments définitoires tout au long de notre étude. Sur ces bases, et tenant compte d'un certain bagage culturel, séculier et ecclésial, qui nous est préalablement acquis, nous avons été en mesure de saisir que la notion d'« état » renvoyait généralement à la place et, le cas échéant, à la fonction occupée par un fidèle ou un groupe de fidèles dans l'Église. Cette définition minimale a, d'une certaine manière, été suffisante pour saisir *grosso modo* ce que le Concile entendait par cette notion. Cependant, cela ne fut pas entièrement satisfaisant et nous avons cherché, çà et là, à compléter cette définition en fournissant, au gré de notre propos, des composantes définitoires qu'il convient maintenant de réunir en une seule formule. Ainsi, la notion d'« état », se rattachant à l'étymologie latine « *status* » et dont l'expression française « état » doit être tenue comme principale sinon seule traduction admise, peut être définie comme un concept d'origine sociopolitique, de nature juridique et exerçant une fonction pratique, repris par l'Église aux fins de la régulation institutionnelle des fidèles au moyen de leur caractérisation, de leur catégorisation et de leur répartition au sein des multiples états reconnus par elle. Pour être claire, cette définition appelle quelques précisions complémentaires.

Premièrement, nous estimons que pour exprimer le concept d'« état », tel que nous l'entendons, nous devons préférablement faire usage d'un seul terme en français, le mot « état », et que ce dernier doive être tenu comme unique équivalent du terme latin « *status* ». Autrement dit, nous plaidons pour un usage distinct et restreint des termes employés en réservant l'appellation « état (*status*) » comme seul terme habilité à exprimer le concept précédemment défini. En ce qui regarde la primauté du couple terminologico-conceptuel d'« état (*status*) », en comparaison des deux autres termes cooccurrents, tenus pour secondaires, nous avons statué sur cette question dès les premiers instants de notre étude.

Aux raisons invoquées pour justifier ces choix, nous pouvons ajouter que nos options sont également corroborées sur le plan statistique, en prenant en compte les usages que le Concile réserve au terme « *status* », au sens défini plus haut, comparativement aux usages et aux significations réservés aux deux autres termes. En effet, nous appuyant sur les données chiffrées fournies au chapitre 2[38], nous constatons qu'à quarante et une reprises (trente-neuf occurrences uniques et deux attributions multiples), le Concile use du terme « *status* » au sens de la place et, le cas échéant, de la fonction occupée par un fidèle ou un groupe de fidèles dans l'Église, *versus* dix-sept reprises (onze occurrences uniques et cinq attributions multiples) pour le terme « *condicio* », c'est-à-dire, dans ce cas, la condition des fidèles dans l'Église, et quarante-six reprises (quarante et une occurrences uniques et cinq attributions multiples) pour le terme « *ordo* », c'est-à-dire ordre des fidèles dans l'Église, chiffre qu'il faut immédiatement nuancer, puisque cinq des occurrences uniques du terme « *ordo* » regardent les fidèles de tous ordres, donc en général, deux occurrences uniques regardent l'ordre des époux chrétiens, tandis que les trente-quatre occurrences uniques et les cinq attributions multiples restantes concernent exclusivement l'ordre des clercs. Par conséquent, nous voyons que pour exprimer le concept d'« état » au sens prédéfini, le Concile privilégie, sans exclusivité toutefois, le terme « *status* », d'où l'attribut de « terme principal » que nous lui avons accordé en début d'étude. L'argument, certes, n'est pas péremptoire, mais il indique, à tout le moins, que nous sommes possiblement proche de la conception que les auteurs des textes conciliaires pouvaient avoir de la notion usitée.

Deuxièmement, le concept d'« état (*status*) » a une origine sociopolitique. Cette note vise à indiquer que le concept opératoire étudié n'est pas une pure création ecclésiastique. La notion d'« état » a préexisté à l'apparition de l'Église et elle continue, aujourd'hui encore, à exister en dehors de la sphère ecclésiale[39]. On parlera, dans ce cas, d'états civils.

---

38 *Cf.* Chapitre 2, section 2.2.

39 C'est un aspect que les ouvrages consultés en début de recherche montrent à souhait. *Cf.* C. ANTOINE « États de vie », dans A. VACANT, E. MAGENOT et É. AMANN (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique,* Paris, Letouzey et Ané, t. V, 1939, col. 905-911 [Mise à jour de l'article dans Bernard LOTH et Albert MICHEL (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique - Tables générales*, Paris, Letouzey et Ané, 1951, col. 1283-1284], André BRIDE, « État des personnes (droit canon) », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 4, 1956, col. 534-538. [Article mis à jour dans Gérard MATHON, *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Tables. Compléments et mises à jour*, Paris, Letouzey et Ané, 2005, fascicule 76-77, col. 712], André BRIDE,

Historiquement, au fur et à mesure que l'Église s'est agrandie et s'est durablement établie, elle dut faire face aux impératifs de toute institution humaine, dont celui de la régence, de la gouvernance ou de la régulation de ses membres, c'est-à-dire des fidèles. L'Église a donc repris à son compte et adapté à ses besoins un concept préalablement existant. Toujours dans l'histoire, nous avons eu l'occasion de traiter de la théorie des *ordines*, conceptualisation sociopolitique et ecclésiale propre aux chrétientés médiévales, qui illustre comment, à un moment déterminé de l'histoire, les deux sphères pouvant, en toute rigueur, fonctionner de manière autonome et parallèle, se sont compénétrées en constituant une société hiérarchiquement ordonnée suivant des principes notamment théologiques[40].

Troisièmement, le concept d'« état (*status*) » est de nature juridique ou, dans le cadre ecclésial, de nature canonique. Sur ce plan, il peut être rapproché d'une autre notion, celle de « *statutum* », également présentée en début de parcours[41], et qui désigne le statut juridique ou canonique accordé à un individu ou à un groupe d'individus dans la société ou dans l'Église. Cette précision permet, entre autres, de souligner que le concept d'« état

---

« État civil (droit canon) », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 4, 1956, col. 533. [Article mis à jour dans Gérard MATHON, *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Tables. Compléments et mises à jour*, Paris, Letouzey et Ané, 2005, fascicule 76-77, col. 711], André BRIDE, « État libre », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 4, 1956, col. 534. [Article mis à jour dans Gérard MATHON, *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Tables. Compléments et mises à jour*, Paris, Letouzey et Ané, 2005, fascicule 76-77, col. 712], René CARPENTIER, « États de vie », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. IV, deuxième partie, 1961, col. 1406-1428. [L'édition mise à jour en 1990, t. XIV, comporte la mention suivante : « STATUS. Voir art. du DS *État* et *État de vie* » (col. 1183)], René CARPENTIER, « Devoir d'état », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. III, 1957, col. 672-702, « État », dans Olivier DE LA BROSSE, Antonin-Marie HENRY et Philippe ROUILLARD (dir.), *Dictionnaire des mots de la foi chrétienne,* Paris, Cerf, 1989 [nouvelle édition de 1968], col. 273-274, Gabriel JACQUEMET, « État de vie », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 4, 1956, col. 538. [Article mis à jour dans Gérard MATHON, *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Tables. Compléments et mises à jour*, Paris, Letouzey et Ané, 2005, fascicule 76-77, col. 712], Fernand JETTÉ, « État », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. IV, deuxième partie, 1961, col. 1372-1388 [L'édition mise à jour en 1990, t. XIV, comporte la mention suivante : « STATUS. Voir art. du DS *État* et *État de vie* » (col. 1183)], Agostino MONTAN, « Stati di vita », dans CENTRO INTERNAZIONALE VOCAZIONALE ROGATE (dir.), *Dizionario di Pastorale Vocazionale,* Rome, Libreria Editrice Rogate, 2002, p. 1147-1176, Raoul NAZ, « État des personnes », dans Raoul NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique,* Paris, Letouzey et Ané, t. V, 1953, col. 465-471, Jean WERCKMEISTER, « État des personnes (*status, conditio*) », dans Jean WERCKMEISTER, *Petit dictionnaire de droit canonique,* Paris, Cerf, 1993, p. 97.

40 *Cf.* Chapitre 5, section 8.1.1.1 (…) D.

41 *Cf.* Chapitre 2, section 1.1.1.

(*status*) », bien qu'employé, dans le cas qui nous occupe, en contexte religieux ou ecclésial n'est pas de nature théologique, même si, comme nous le verrons dans le cadre de la troisième thèse soutenue plus loin, des principes de cette nature s'y insèrent. Par ailleurs, nous référant à l'étude menée, nous avons vu que l'attribution d'un statut canonique comporte, pour les fidèles concernés, des droits et des devoirs afférents et que leurs états respectifs portent systématiquement quatre marques pouvant être attribuées à l'ensemble des états canoniques. Étant préalablement établi qu'un état ecclésial est d'abord marqué par la stabilité, c'est-dire qu'il transcende et, en même temps, regroupe des individus particuliers, il est ensuite marqué par la liberté d'engagement, par la publicité, au sens commun du terme, c'est-à-dire qu'il est connu, de même que par la publicité, au sens canonique du terme, c'est-à-dire qu'il est reconnu par les autorités légitimes de l'Église, et enfin, l'engagement au sein d'un état donné est marqué par une intention de permanence, de perpétuité et il est d'ordinaire réputé irrévocable.

Quatrièmement, nous affirmons qu'il s'agit d'un concept exerçant une fonction pratique. Par fonction pratique nous voulons dire que le concept d'« état (*état*) » a une visée fonctionnelle, ou utilitaire, au service des institutions humaines, séculières autant que religieuses, lesquelles sont mises en devoir de réguler les interactions sociales entre leurs membres et à en régir l'appartenance. Notre analyse des textes du Concile, enrichie par notre réflexion personnelle à l'égard de la notion d'« état (*status*) », nous permit d'identifier trois fonctions relatives au concept opératoire étudié. Le recours à la notion d'« état (*status*) » permet, d'une part, à l'institution ecclésiale de caractériser les fidèles, c'est-à-dire de leur attribuer un certain nombre de traits caractéristiques, communs et particuliers, constitutifs de leurs identités respectives. D'autre part, cette même notion permet de catégoriser les fidèles suivant les multiples états auxquels ils appartiennent. Outre le titre partagé de fidèles du Christ (*christifideles*), on les désigne plus spécifiquement par leurs catégories nominales respectives : les fidèles clercs, les fidèles laïques, les fidèles religieux, les fidèles célibataires « à cause du Royaume » et enfin les fidèles mariés ou les époux chrétiens. Enfin, la notion d'« état (*status*) » permet, en bout du compte, de répartir les fidèles au sein de l'Église suivant les cinq catégories étatiques prénommées. C'est en ce

sens que, suivant la définition brève fournie plus haut, il est possible de parler de la « place[42] » occupée par un fidèle ou un groupe de fidèles dans l'Église.

*B) Proposition définitoire au regard de la notion de « condition (*condicio*) »*

Qu'en est-il maintenant de la notion de « condition (*condicio*) » ? Sur la base des significations séculières pouvant être attribuées aux termes français et latin en cause, de même qu'à partir de leur compréhension et de leur usage dans les textes du Concile, nous avons vu que les définitions peuvent aller dans deux sens : celui que nous venons d'attribuer au terme « état (*status*) » et l'autre, que nous retenons ici, qui va dans le sens, sommairement formulé, de la situation dans laquelle un individu ou un groupe d'individus, fidèles ou infidèles – au sens propre du terme, c'est-à-dire qui n'est pas membre de l'Église –, se trouve. De manière plus élaborée et aussi plus complète, la notion de « condition », se rattachant à l'étymologie latine « *condicio* » – pouvant également être graphié « *conditio* » – et dont l'expression française « condition » doit être tenue pour principale sinon seule traduction admise, peut être définie comme un concept polyvalent qui renvoie aux diverses situations ontologiques, existentielles ou circonstancielles, dans lesquelles se trouvent des individus ou des groupes d'individus, fidèles ou infidèles, donnés. À l'instar du cas précédent, cette définition appelle quelques précisions complémentaires.

Premièrement, nous estimons que pour exprimer le concept de « condition », tel que nous l'entendons, nous devons préférablement faire usage d'un seul terme en français, le mot « condition », et que ce dernier doive être tenu comme unique équivalent du terme latin « *condicio* / *conditio* ». Autrement dit, nous plaidons, également dans ce cas, pour un usage distinct et restreint des différents termes employés en réservant l'appellation « condition

---

[42] Le terme « place » a d'abord un sens spatial, désignant une « [p]ortion d'espace déterminée », c'est-à-dire la « [p]artie d'espace, portion libre qu'occupe ou que peut occuper quelqu'un ou quelque chose » ou encore le « [l]ieu où une personne se trouve », l'« endroit assigné à quelqu'un ». Il désigne, ensuite, la « [s]ituation de quelque chose ou de quelqu'un dans un ensemble », c'est-à-dire le « [r]ôle assigné à quelqu'un ou à quelque chose dans un ensemble hiérarchisé ou structuré », la « [s]ituation, position ou disposition de quelque chose ou de quelqu'un par rapport à un ensemble ». Il exprime, enfin, la « [p]osition de quelqu'un ou de quelque chose dans un rang, dans une hiérarchie » (« Place », dans *Trésor de la Langue Française informatisé* (TLFi), http://stella.atilf.fr/Dendien/scripts/tlfiv5/visusel.exe?13;s=233981625;r=1;nat=;sol=2 [consulté le 3 janvier 2019]).

(*condicio*) » comme seul terme habilité à exprimer le concept précédemment défini. En ce qui regarde le statut de « terme secondaire » que nous avons attribué, en début d'étude, au mot « condition (*condicio*) », les données chiffrées fournies au chapitre 2 et les statistiques rapportées plus haut, indiquent que le terme « condition (*condicio*) » peut légitimement renvoyer à la définition que nous avons accordée au terme « état (status) » mais, en même temps, que ce n'est pas le terme le plus fréquemment choisi par le Concile pour exprimer cette idée. Dans cette ligne de pensée, l'inventaire des différentes significations attribuées aux trois termes étudiés dans les textes conciliaires permet, dans une certaine mesure, d'étayer notre option en faveur de la définition accordée au terme « *condicio* » dans la perspective du Concile. En effet, sur la base du travail réalisé au chapitre 2[43], nous constatons que le terme « *status* » n'est employé qu'à treize reprises au sens d'une situation donnée : une occurrence unique a le sens d'un état ontologique ou théologique et treize occurrences uniques reflètent l'idée globale d'un état-situation. Le terme « *condicio* », pour sa part, est employé à cent soixante-seize reprises dans le sens prédéfini : quatre occurrences uniques expriment l'idée d'une condition ontologique ou théologique, six occurrences uniques renvoient à la condition humaine ou corporelle, onze occurrences uniques sont à interpréter au sens d'une condition sociale, soixante et une occurrences se rapportent à une condition de vie économique, sociale, matérielle, culturelle, etc., et enfin, quatre-vingt-quatorze occurrences uniques sont à saisir au sens de situation globale ou générale, parfois aussi précise, de circonstance ou encore de contexte. Le terme « *ordo* », pour sa part, connaît trente-quatre occurrences uniques où il renvoie à diverses réalités, domaines ou secteurs. Encore ici, l'argument de type statistique en faveur de la définition distincte et restreinte que nous avons choisi d'adopter n'est pas péremptoire, mais elle est sans doute corroborante et elle indique, à sa façon, une option similaire prévalente dans les textes de Vatican II.

Deuxièmement, nous parlons de la notion de « condition (*condicio*) » comme étant un concept polyvalent, c'est-à-dire qui peut avoir différents usages et qui concerne différents domaines. Si cela peut également être dit de la notion précédemment étudiée, nous avons attribué à cette dernière une valeur substantive clairement déterminée quant à son origine

---

43 *Cf.* Chapitre 2, section 2.2.

sociopolitique, sa nature juridique ou canonique et sa fonctionnalité pratique. Dans le présent cas, la définition accordée au terme « condition (*condicio*) » demeure plus générale et renvoie à une diversité de situations valant, au demeurant, pour les membres de l'Église comme pour ceux qui n'y appartiennent pas.

Troisièmement, dans un esprit de synthèse, nous avons regroupé les différentes situations données en trois catégories. La première catégorie regarde les conditions dites ontologiques, c'est-à-dire, en termes philosophiques ou théologiques, ce qui regarde l'essence de l'être, par exemple, la condition d'être humain ou encore la condition d'être créé et gracié par Dieu ou encore la condition de pécheur. La seconde catégorie concerne les conditions dites existentielles, terme devant être compris au sens du mode de vie ou de la forme d'existence adoptée par une ou des personnes. De ce point de vue, notre étude nous a permis d'opérer une distinction entre des modes de vie qui ne reçoivent pas d'aval de la part des autorités ecclésiastiques et des formes de vie qui, au contraire, sont sanctionnés par les autorités de l'Église. Dans le premier cas, nous visions, tout particulièrement, les célibataires *de facto*, peu importe les raisons ou les motifs sous-jacents à leur condition de célibataires, ainsi que les individus, non membres de l'Église ou infidèles, qui vivent dans la condition matrimoniale. Dans le second cas, nous avons identifié, à titre d'état de vie ecclésial cette fois, les fidèles vivant dans l'état du célibat religieusement motivé et sanctionné par l'Église, à savoir les célibataires religieux et les célibataires clercs, puis les fidèles unis par les liens sacramentels du mariage. Quant à la distinction proposée par Gérard Philips, en commentaire de *LG* 39, lieu où le Concile opérerait une distinction entre l'état (*status*) relatif à la profession publique des « conseils évangéliques » et la condition (*concidio*) relative au célibat du clergé[44], nous avons déjà indiqué que cette distinction d'office demeure obscure, qu'elle n'est pas respectée dans le reste du corpus conciliaire et, par conséquent, qu'elle ne peut être retenue aux fins de clarification que nous poursuivons[45]. Enfin, la dernière catégorie regarde les conditions dites circonstancielles, c'est-à-dire qui caractérisent le moment présent ou les situations

---

44 *Cf.* Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution* Lumen Gentium, Paris, Desclée, t. II, 1968, p. 69-70.

45 *Cf.* Chapitre 5, section 1.3.1 et chapitre 6, section 1.2.2.

globales du moment, telles que les conditions économiques, politiques, sociales, matérielles, corporelles, etc., dans lesquelles les individus visés se trouvent. Ces conditions peuvent être passagères ou permanentes.

*C) Proposition définitoire au regard de la notion d'« ordre (*ordo*) »*

Pour terminer, considérons la troisième composante de la triade terminologique et conceptuelle étudiée : la notion d'« ordre (*ordo*) ». En tant que telle, cette notion n'est pas difficile d'interprétation et, en règle générale, les textes conciliaires en font un usage clair. Dit de manière succincte, cette notion renvoie à la place occupée par un fidèle ou un groupe de fidèles dans l'Église. De manière plus élaborée, la notion d'« ordre », se rattachant à l'étymologie latine « *ordo* » et dont l'expression française « ordre » doit être tenue pour principale sinon seule traduction admise, peut être définie comme un concept d'origine sociopolitique, de nature juridique et exerçant une fonction pratique, repris par l'Église aux fins de la régulation institutionnelle des fidèles au moyen de leur caractérisation, de leur catégorisation et de leur répartition au sein des multiples ordres reconnus par elle. À son tour, cette définition appelle quelques précisions complémentaires.

Premièrement, nous estimons que pour exprimer le concept d'« ordre », tel que nous l'entendons, nous devons préférablement faire usage d'un seul terme en français, le mot « ordre », et que ce dernier doive être tenu comme unique équivalent du terme latin « *ordo* ». De ce point de vue, les textes conciliaires, en règle générale, reçoivent des traductions littéralement exactes, mis à part certaines occurrences, comme celle qui a été donnée en exemple plus haut, où le terme « *ordinis* », figurant dans *LG* 40b, est traduit par « rang » dans l'édition Winling – il est de même pour les éditions Alberigo, Martin et Camelot –, tandis que l'édition Theobald est plus problématique à cet égard, traduisant ce terme par « forme de vie ». L'idée prédominante exprimée par le mot « rang » rejoint cependant substantiellement le contenu du concept d'« ordre » : la place ou encore la position ordonnancée d'un fidèle ou d'un groupe de fidèles dans l'Église.

Deuxièmement, nous constaterons d'emblée – et l'effet est voulu – que la définition que nous accordons au terme « ordre (*ordo*) » est identique à celle que nous avons donnée au

terme « état (*status*) ». Ainsi, ce que nous avons dit plus haut au sujet de la notion d'« état (*status*) », vaut, à peu de choses près, également pour la notion d'« ordre (*ordo*) ». À ce propos, bien qu'il soit admissible de parler d'équivalence entre ces deux notions, certaines nuances s'imposent pourtant et conditionnent l'emploi de l'une ou de l'autre des deux notions.

D'une part, si nous regardons, sur la base des données chiffrées fournies au chapitre 2[46], la fréquence avec laquelle le Concile use du terme « *ordo* », nous constatons qu'à cinq reprises seulement le terme renvoie aux fidèles en général ou de tous les ordres, à deux reprises cette notion concerne les époux chrétiens et à trente-neuf reprises elle regarde les clercs, l'*ordo clericalis*. C'est donc dire que la compréhension et l'usage que Vatican II réserve à cette notion sont plus restreints et réservés que dans le cas de la notion d'« état (*status*) » qui, elle, est plus répandue et embrasse la totalité des fidèles dans l'Église. En ce sens, comme nous l'avons fait d'entrée de jeu, il y a tout lieu de qualifier le mot « *ordo* » de terme secondaire versus son équivalent « *status* » tenu pour terme principal.

D'autre part, étant admis que la notion d'« ordre (*ordo*) » possède ses lettres de noblesse et se qualifie historiquement par son ancienneté, étant attribuée aux fidèles dans l'Église depuis au moins le début III^e^ siècle[47], ce terme est néanmoins devenu relativement vétuste et, aujourd'hui, il est employé avec une certaine parcimonie, du moins comparativement à la notion d'« état (*status*) » qui a globalement pris le relais. Ajoutons encore que l'usage historique de la notion d'« ordre (*ordo*) » est grevé d'un lourd contentieux au regard d'une conception systématiquement tranchée et hiérarchisée de l'Église et de la place des fidèles en son sein. Nous pensons notamment à la théorie des *ordines* relatée plus haut. Certes, il ne s'agit pas de disqualifier cette terminologie ancienne, mais plutôt de lui réserver un emploi distinct et restreint. Ce qui nous conduit à la troisième et dernière précision de la série.

Troisièmement, en effet, tenant compte de ce que nous venons de dire, nous proposons d'employer la notion d'« ordre (*ordo*) », appliquée aux fidèles, dans des cas précis,

---

46 *Cf.* Chapitre 2, section 2.2.3.

47 *Cf.* Chapitre 3, sections 1.1.2.3 et 4.1.1.

notamment l'ordre des clercs (*ordo clericalis*), en ses trois degrés (*ordo episcoporum*, *ordo presbyterorum* et *ordo diaconorum*), emploi d'autant plus justifié que l'on peut rattacher cette notion au sacrement de l'Ordre et à l'ordination de même nature, rite qui intègre à l'*ordo* concerné[48], ou encore l'antique ordre des vierges (*ordo virginum*), réalité remise en valeur par le Concile[49]. Dans les autres cas, il nous semble préférable de recourir à notion d'« état (*status*) ».

1.2.3 États ecclésiaux et états de vie

La seconde série de définitions et de distinctions sur lesquelles nous voulons revenir concerne les notions d'état ecclésiaux et d'états de vie. Nous disons « revenir » car nous nous souviendrons qu'à plus d'une occasion, pour les besoins de la présentation descriptive des états dans l'Église, nous avons déjà procédé à certaines clarifications et nous avons, en outre, posé des jalons définitoires que nous allons, ici, reprendre de manière plus formelle[50]. Nous allons d'abord faire rappel des difficultés rencontrées (1.2.3.1), par la suite nous proposerons des définitions appropriées aux réalités visées (1.2.3.2).

1.2.3.1 Synthèse rétrospective des difficultés rencontrées

Quelles furent les difficultés rencontrées en cours d'analyse et de présentation des états des fidèles sur la base des textes de Vatican II ? Les difficultés en cause peuvent être classées en trois types. Le premier a trait au statut particulier de l'état religieux (A), le second concerne la qualification indistincte d'état « de vie » (B) et le troisième regarde l'absence de définitions (C).

---

48 Le *CÉC*, aux numéros 1537 et 1538, va d'ailleurs en ce sens.

49 *Cf.* Chapitre 5, section 1.2.1.

50 On se reportera, par exemple, à la conclusion du chapitre 2 ou encore à l'introduction du chapitre 6.

A) Premier type de difficultés : le statut particulier de l'état religieux

L'état religieux pose problème : où doit-on le classer en regard des clercs et des laïques et, en relation avec ce classement, comment doit-il être situé en regard de la structure de l'Église ? Notre chapitre sur l'état religieux fut le principal lieu où nous avons statué sur ces questions[51]. Certains penseurs, tel Jean Daniélou[52], estiment que l'état religieux est à compter au nombre des états fondamentaux constitutifs de la structure « de » l'Église, tandis que d'autres, nommément André-Marie Charue[53], le considèrent plutôt comme un état distinct de celui des clercs et des laïques et, qu'en tant que structure « dans » l'Église, l'état religieux doit avoir un statut particulier différent des états précédents. La difficulté est que ces trois réalités sont toutes qualifiées d'« état (*status*) », sans qualifications distinctives supplémentaires, ce qui, à notre avis, gomme et obscurcit les différences qui gagneraient à être mises en lumière et clairement nommées.

B) Deuxième type de difficultés : la qualification indistincte d'état « de vie »

Tout état dans l'Église mérite-t-il d'être qualifié d'état « de vie » ? Et, dans les cas où le Concile use effectivement de l'expression « *status vitae* », que signifie cette expression et à quelles réalités s'applique-t-elle ou devrait-elle s'appliquer ? Ces questions ont également été abordées en cours d'étude. D'une part, nous avons dit que le Concile ne recourt pas autant de fois que l'on serait porté à le croire à l'expression typée « *status vitae* », puisqu'il ne revient qu'à neuf reprises dans l'ensemble du corpus conciliaire[54]. D'autre part, nous avons noté que, règle générale, cette expression est employée en relation avec l'état des

---

51 *Cf.* Chapitre 5, section 6.

52 *Cf.* Jean DANIÉLOU, « La place des religieux dans la structure de l'Église », dans Guilherme BARAÚNA et Yves M.-J. CONGAR (dir.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 51c, tome III, 1966, p. 1173-1180.

53 *Cf.* [André-Marie CHARUE], *Carnets conciliaires de l'évêque de Namur, A.-M. Charue*, par Leo DECLERCK et Claude SOETENS (éd.), Louvain-la-Neuve, Publications de la Faculté de théologie de Louvain-la-Neuve, coll. « Cahiers de la Revue théologique de Louvain », nº 32, 2000, p. 141 et André-Marie CHARUE, « La vocation à la sainteté dans l'Église [Intervention conciliaire] », dans Joseph ARTASUN *et al.*, *Les religieux aujourd'hui et demain*, Paris, Cerf, coll. « Problèmes de vie religieuse », nº 20, 1964, p. 94.

54 *Cf.* Chapitre 6, section 1.2.1.

fidèles engagés dans le célibat sanctionné par l'Église ainsi que dans le mariage sacramentel. Des questions ont toutefois été soulevées en ce qui concerne la qualification d'état « de vie » attribuée aux clercs et aux religieux. Nous y reviendrons dans un moment. Enfin, une dernière difficulté, déjà rapportée plus haut, en lien avec *LG* 11c regarde l'adjonction interprétative des termes « de vie » au concept d'« état (*status*) ». Ce fait, fréquent dans les versions traduites des textes du Concile, introduit un niveau de confusion supplémentaire au caractère déjà indéfini et indistinct précédemment reproché.

C) Troisième type de difficultés : l'absence de définitions formelles

Cette série de difficultés ou même de griefs pouvant être faite aux textes conciliaires nous conduit, dans la ligne de la thèse que nous soutenons, à noter l'absence de définitions formelles à l'égard des notions visées. C'est en ce sens et dans le but de suppléer à cette lacune que nous souhaitons proposer un certain nombre de définitions claires, distinctes et univoques.

1.2.3.2 PROPOSITIONS DÉFINITOIRES

Les propositions définitoires proposées concernent, d'un côté, les états ecclésiaux (A) et, de l'autre, les états de vie (B).

A) Propositions définitoires au regard des états ecclésiaux

Clarifions, pour commencer, la question des états dits « ecclésiaux ». Ce qualificatif peut, en toute rigueur, être attribué à l'ensemble des cinq états reconnus dans l'Église. Même un état de vie peut être qualifié ainsi puisqu'il concerne la vie des fidèles, donc des membres de l'Église, qui, à ce titre, vivent dans un état reconnu par cette dernière. En ce sens, la notion d'« état ecclésial » peut donc être comprise et définie comme étant le statut ecclésial que le droit accorde aux différents fidèles, leur assignant une place et, le cas échéant, une fonction dans l'Église.

Cela dit, comme il nous a déjà été donné de le faire en cours d'exposé[55], nous pensons qu'il soit justifié et éclairant de poser une distinction d'office entre deux réalités pouvant être qualifiées d'états ecclésiaux « fondamentaux », l'état des clercs et celui des laïques, et une autre réalité que nous choisissons de nommer « complémentaire », à savoir l'état des religieux. Nous qualifions l'état clérical et l'état laïque de « fondamentaux » en ce qu'ils forment des réalités constitutives de la structure « de » l'Église. Autrement dit, il n'y aurait pas d'Église, au sens propre du terme, sans la présence des clercs ou, pour être plus précis, sans hiérarchie ecclésiastique ou sacrée, par ailleurs, il n'y aurait pas d'Église non plus sans la présence des laïques. Les deux réalités font miroir, en ce qu'ils sont placés en vis-à-vis, ou, pour reprendre une image antérieurement employée, le couple clerc-laïque constitue une médaille unique aux versants distincts. L'état religieux, pour sa part, à titre de structure « dans » l'Église, « appartenant sans conteste à sa vie et à sa sainteté », suivant les mots employés dans *LG* 44d[56], mérite le qualificatif d'état ecclésial « complémentaire », en ce qu'il « broche[57] » les deux états précédents, réunissant, comme il est indiqué dans *LG* 43b[58], des clercs et des laïques. Il est à noter, pour terminer, que ces appellations n'appartiennent pas formellement au vocabulaire du Concile. Cependant, il n'est sans doute pas erroné de parler en ces termes, puisqu'il est évident que les états en cause constituent des réalités essentiellement ecclésiales et que, par ailleurs, ils ne doivent pas être mis sur le même pied ni appréhendés de la même manière d'où la proposition d'un vocabulaire distinct.

---

55 *Cf*. Chapitre 5, section 6.3.3.

56 « L'état de vie [*status*] – nous noterons la présence de l'incise reprochée – constitué par la profession des conseils évangéliques, s'il ne concerne pas la structure hiérarchique de l'Église, appartient donc sans conteste à sa vie et à sa sainteté » (*LG* 44d).

57 Le terme est emprunté à André BRIDE, « État des personnes (droit canon) », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 4, 1956, col. 535.

58 Nous lisons, au sujet de l'état religieux : « Cet état de vie [*status*] – nous noterons, ici également, la présence de l'incise reprochée – compte tenu de la constitution divine et hiérarchique de l'Église, ne se situe pas entre la condition du clerc et de celle du laïc. Dieu y appelle des fidèles du Christ de l'une et de l'autre des conditions pour jouir dans la vie de l'Église de ce don spécial et servir à la mission salutaire de l'Église, chacun à sa manière » (*LG* 43b).

B) Propositions définitoires au regard des états de vie

Qu'en est-il maintenant des états « de vie » ? Cette notion peut être définie comme étant le mode de vie ou la forme d'existence adoptée par les fidèles appartenant consécutivement à l'un ou à l'autre des états ecclésiaux et jouissant d'une reconnaissance canonique de la part de l'Église.

L'idée d'un mode de vie, d'un forme d'existence ou encore d'un genre de vie se trouve exprimée dans les textes conciliaires dans les termes appropriés et exacts d'« état de vie [*status vitae*] », mais aussi par des termes plus larges tels que, justement, « forme de vie [*formam vitae*] », « mode de vie [*modo vivendi*] » ou encore « genre de vie [*ratio vivendi* ou *genus vitae*] », expressions que le Concile emploie, en particulier, à propos de la vie religieuse et du célibat qui lui est apparenté[59]. La concomitance des états, pour sa part, a été clairement démontrée en cours d'analyse, notamment dans la section des chapitres portant précisément cet intitulé. De plus, à la différence des conditions existentielles renvoyant au mode de vie des fidèles, et aussi des infidèles, vivant dans le célibat *de facto* ou la condition matrimoniale non sacramentelle, les fidèles qui sont constitués dans un état de vie jouissent d'une reconnaissance formelle de la part de l'Église et possèdent un statut ecclésial et canonique correspondant à leur état. Sur ce plan, l'Église reconnait deux états de vie : le célibat sanctionné par l'Église et le mariage sacramentel. Le premier état se subdivise entre le célibat religieux ou des religieux et le célibat ecclésiastique ou clérical, tandis que le second état vise les fidèles qui sont unis par les liens sacramentels du mariage. Partant de ces définitions et de ces distinctions, il est possible, en jouant sur les mots, de dire que les fidèles « appartiennent » à un état ecclésial et qu'ils « vivent » dans un état de vie. Ainsi, les fidèles appartenant à l'état clérical vivent, suivant le degré du sacrement de l'Ordre qui leur a été conféré et la tradition ecclésiale à laquelle ils appartiennent – Église latine ou Églises orientales catholiques –, soit dans l'état du célibat ecclésiastique soit dans l'état du mariage sacramentel. Les fidèles qui appartiennent à l'état laïque vivent, pour la majorité d'entre eux dans l'état du mariage, tandis que d'autres, pour des raisons ou des motifs propres, vivent dans la condition du célibat *de facto*. Les religieux, quant à eux, vivent dans l'état du

---

[59] *Cf.* Chapitre 5, section 5.2.3.

célibat du même nom et certains, en raison de leur appartenance consécutive à l'état clérical sont également engagés dans le célibat rattaché à l'ordination. Pour terminer, mentionnons que l'état religieux est le seul état dans l'Église à faire nombre avec l'état du célibat « à cause du Royaume », cet aspect lui étant intrinsèquement uni. Il peut donc être admis de parler de l'état religieux en tant qu'état de vie. En revanche, il n'est pas juste de parler de l'état clérical en termes d'état de vie, expression qui vise, le plus souvent, le célibat ecclésiastique des prêtres et des évêques dans l'Église latine, quoique cela ne soit pas toujours clair comme nous l'avons noté à propos de *OT* 3a[60]. Dans cette même ligne, le qualificatif d'« état de vie [*status vitae*] » que le Concile, dans *AG* 16f, rattache nommément à l'ordre du diaconat[61], peut être critiquable dans son attribution, et nous le critiquons d'ailleurs, tout en ajoutant qu'il s'agit d'une occurrence isolée qui, du seul fait d'avoir été employé au Concile, ne devrait sans doute pas être vu comme normatif et applicable à l'ensemble du langage ecclésial. Dans les faits, en tout cas, il n'en est pas ainsi.

*
**

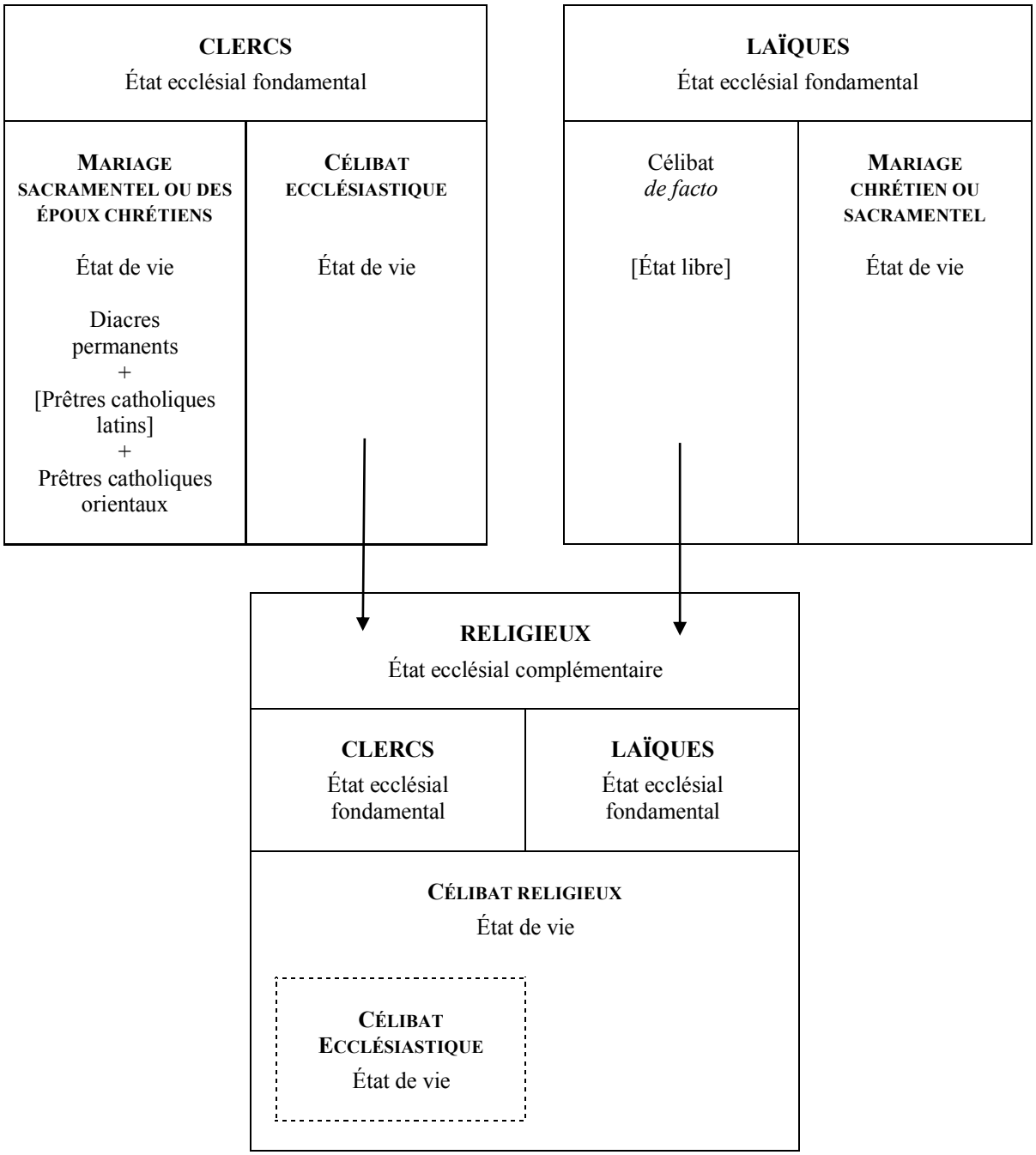
Pour résumer, voici comment il est possible de comprendre et de représenter graphiquement les distinctions que nous venons de présenter (*cf.* page suivante) :

---

60 « Les études que les élèves ont à poursuivre seront organisées de telle sorte qu'ils puissent les continuer ailleurs sans inconvénient, s'ils embrassent un autre état de vie [*vitae statum*] » (*OT* 3a). Or, disions-nous au chapitre 5, section 3.2.1 : « Ce passage oblige […] à nous interroger sur la signification du "*vitae statum*" dont il est question : s'agit-il de l'état clérical qui est qualifié de la sorte ou cette expression réfère-t-elle plus spécifiquement à l'état du célibat ecclésiastique ou clérical, constitutif de la vocation sacerdotale dans l'Église latine ? Il y a lieu de croire, suivant le contexte et en toute hypothèse, que ce soit cette seconde interprétation qu'il faille retenir. L'autre état de vie auquel se réfère ce passage est sans nul doute le mariage, l'éventualité d'un célibat *de facto* étant écartée d'office, car il ne constitue pas aux yeux de l'Église un état de vie canonique ».

61 « Là où les Conférences épiscopales le jugeront opportun, l'ordre du diaconat devra être rétabli comme état de vie permanent [*status vitae permanens*], selon les dispositions de la Constitution sur l'Église » (*AG* 16f). *Cf*. Chapitre 6, section 1.2.1.

Schéma 2 : Répartition et articulation des états des fidèles



1.2.4 Catégories ecclésiales et appellations nominales

La troisième et dernière série d'items à faire l'objet de notre évaluation critique regarde la compréhension et l'usage que le Concile réserve aux catégories ecclésiales et aux appellations nominales relatives à l'état des fidèles dans l'Église. Nous précisons tout de suite que par « catégories ecclésiales » nous n'entendons pas traiter des catégories déjà vues et appréhendées à titre d'« état (*status*) », de « condition (*condicio*) » et d'« ordre (*ordo*) ». Nous nous intéresserons plutôt aux désignations nominales se rapportant aux cinq états précédemment traités, à savoir l'état clérical ou des clercs (1.2.4.1), l'état laïque ou des laïques (1.2.4.2), l'état religieux ou des religieux (1.2.4.3), l'état du célibat sanctionné par l'Église (1.2.4.4) et enfin, l'état du mariage sacramentel ou des époux chrétiens (1.2.4.5). Le traitement de chacun de ces items comportera une synthèse rétrospective des difficultés rencontrées et sera suivi de propositions définitoires appropriées.

1.2.4.1 L'ÉTAT CLÉRICAL OU DES CLERCS

Nous débutons par l'état clérical ou des clercs. Considérons, d'abord, les difficultés rencontrées (A), pour ensuite proposer des définitions utiles à notre propos (B).

A) Synthèse rétrospective des difficultés rencontrées

L'évaluation de la compréhension et de l'usage que le Concile réserve à la notion générale de « clerc », de même qu'aux trois réalités que cette notion chapeaute, à savoir les évêques, les prêtres et les diacres, sera brève. De manière générale, ces termes ne posent pas de problèmes de compréhension ni d'usage, mis à part la terminologie se rapportant aux prêtres et sur laquelle nous reviendrons dans un moment. Les acteurs conciliaires sont, pour la vaste majorité, sinon même quasi-exclusivement, membres du clergé. Il est donc acquis que ces derniers sachent user des termes en connaissance de cause. D'une certaine manière, nous pourrions en dire autant des laïques qui, en règle générale, sont en mesure de saisir d'emblée les réalités désignées par les différents termes employés dans les textes conciliaires. Il n'en demeure pas moins, dans l'esprit de synthèse et de volonté de

clarification terminologique et conceptuelle qui caractérise et motive ce chapitre, que nous souhaitons, pour ces différentes réalités, proposer des formulations définitoires qui, sans nécessairement être complètes, présentent substantiellement et minimalement les différents fidèles regroupés sous l'étiquette cléricale.

B) Propositions définitoires

Considérons, tour à tour, les notions de « clerc » (a), d'« évêque » (b), de « prêtre » (c) et de « diacre » (d).

a- Proposition définitoire au regard de la notion de « clerc »

Après un certain temps de flottement au cours des quatre premiers siècles de l'Église, le terme « clerc (*clericus*) » en vint à désigner spécifiquement les membres du clergé, c'est-à-dire les ministres sacrés qui composent la hiérarchie ecclésiastique[62]. Plus formellement, et aussi succinctement, le terme « clerc (*clericus*) » désigne le fidèle de sexe masculin, célibataire ou, le cas échéant marié, qui, en vertu de la réception du sacrement de l'Ordre, est établi dans l'état clérical, pouvant aussi être appelé l'ordre des clercs (*ordo clericalis*), et qui, à compter de l'ordination diaconale, quitte l'état laïque lequel constitue son exact vis-à-vis. De manière plus élaborée, nous pouvons également définir la notion de « clerc (*clericus*) » comme l'état des fidèles ayant reçu l'un des trois degrés du sacrement de l'Ordre, à savoir l'ordre épiscopal, presbytéral ou diaconal, et qui, à l'un de ces titres, est appelé à exercer dans l'Église et pour le monde l'ensemble ou une partie des fonctions sacerdotale, prophétique et royale du Christ.

b- Proposition définitoire au regard de la notion d'« évêque »

Parmi les membres du clergé nous retrouvons, en premier lieu, ceux qui portent le nom d'« évêque (*episcopus*) » ou l'ordre épiscopal (*ordo episcoporum*)[63]. Les évêques peuvent

---

62 *Cf.* Chapitre 3, section 1.1.1.

63 *Cf.* Chapitre 3, section 1.2.

être définis comme étant les clercs qui, en vertu de la consécration ou de l'ordination épiscopale, sont revêtus de la plénitude du sacrement de l'Ordre et, à ce titre, sont appelés à exercer dans l'Église et pour le monde la fonction sacerdotale ou sanctificatrice, prophétique ou enseignante, ainsi que royale ou gouvernante du Christ.

c- Proposition définitoire au regard de la notion de « prêtre »

Au second degré de la hiérarchie ecclésiastique, nous retrouvons les prêtres ou l'ordre presbytéral (*ordo presbyterorum*), appellations françaises servant à désigner les membres du clergé qui, en latin, portent le double nom de « *presbyter* » ou de « *sacerdos* »[64]. Les prêtres peuvent être définis comme étant les clercs qui, en vertu de l'ordination presbytérale, sont constitués coopérateurs de l'ordre épiscopal et, à ce titre, sont appelés à exercer dans l'Église et pour le monde la fonction sacerdotale ou sanctificatrice, prophétique ou enseignante, ainsi que royale ou gouvernante du Christ.

d- Proposition définitoire au regard de la notion de « diacre »

Enfin, au degré inférieur de la hiérarchie, nous retrouvons les clercs portant le nom de « diacre (*diaconus*) » ou l'ordre diaconal (*ordo diaconorum*)[65]. Les diacres peuvent être définis en tant que ministres qui, en vertu de l'ordination diaconale, sont spécialement rattachés à l'évêque, et, à ce titre, sont appelés à servir l'Église dans le monde au moyen de la triple diaconie de la liturgie, de la Parole et de la charité.

1.2.4.2 L'ÉTAT LAÏQUE OU DES LAÏQUES

Notre évaluation critique relative aux appellations usitées par le Concile au regard des états des fidèles va maintenant porter sur les fidèles qui dans l'Église reçoivent le nom de « laïques ». Nous soulignerons d'abord les difficultés rencontrées dans la compréhension et

---

64 *Cf.* Chapitre 3, section 1.3.

65 *Cf.* Chapitre 3, section 1.4.

l'usage du terme « laïque » (A), pour ensuite proposer une définition appropriée à la notion étudiée (B).

A) Synthèse rétrospective des difficultés rencontrées

L'appellation « laïque (*laicus*) », dont l'interprétation originelle fut discutée[66], est toujours marquée par une certaine ambiguïté. D'une part, le terme « laïque » peut désigner les fidèles qui ne sont pas clercs et, d'autre part, il peut aussi désigner les fidèles qui ne sont pas religieux. Cette double compréhension ou ces degrés d'interprétation d'un terme unique est cause d'équivocité et peut facilement prêter à confusion[67].

B) Proposition définitoire au regard de la notion de « laïque »

Compte tenu de la double interprétation pouvant être donnée au terme étudié, nous pouvons succinctement définir les laïques, d'une part, comme étant les fidèles, hommes et femmes, célibataires ou mariés, qui n'ont pas reçu le sacrement de l'Ordre et qui, pour cette raison, sont placés en vis-à-vis des clercs, et, d'autre part, ils peuvent aussi être définis comme étant les fidèles, hommes et femmes, célibataires ou mariés, qui n'ont pas fait profession publique des « conseils évangéliques » et qui, pour cette raison, sont placés en vis-à-vis des religieux. Ainsi, dit de manière négative, les laïques peuvent être définis en tant que « non clercs » et aussi comme « non religieux ».

Ces propositions définitoires, tout en s'avérant justes, ont néanmoins pour défaut de décrire l'état des laïques de manière négative, c'est-à-dire par soustraction, à partir de ce qu'ils n'ont pas ou de ce qu'ils ne sont pas. Il convient donc d'offrir, en complément, des définitions plus élaborées, et aussi positives, mettant l'accent sur les traits qui caractérisent, à chacun des niveaux de compréhension identifiés, l'état des laïques. De ce point de vue, il

---

66 *Cf.* Chapitre 4, section 1.1.

67 *Cf.* Chapitre 5, section 6.3.3.

faut noter, pour commencer, que le Concile, sensible à cette question, a voulu offrir une définition expresse du laïcat[68]. Nous la retrouvons dans *LG* 31a qu'il convient de citer :

> Sous le nom de laïcs, on entend ici tous les fidèles, en dehors des membres de l'ordre sacré et de l'état religieux reconnu dans l'Église qui, étant incorporés au Christ par le baptême, intégrés au Peuple de Dieu, et participants à leur manière de la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ, exercent pour leur part, dans l'Église et dans le monde, la mission qui est celle de tout le peuple chrétien.

Dans cette foulée, mais en nos mots cette fois, les laïques peuvent être définis, d'un côté, en tant que fidèles qui, en vertu de la réception du sacrement du baptême, fortifiés par le sacrement de la confirmation et soutenus par le sacrement de l'eucharistie – les trois sacrements de l'initiation chrétienne –, ont pour vocation de suivre le Christ à la recherche de la plénitude de la vie chrétienne et de la perfection de la charité ainsi que de coopérer, au titre qui leur revient, à l'apostolat de toute l'Église. D'un autre côté, les laïques peuvent aussi être définis en tant que fidèles qui, outre les traits précédents, ont pour caractère propre et particulier de vivre leur vocation chrétienne et apostolique dans le monde séculier. Ce dernier aspect est notamment traité dans *LG* 31b, faisant suite au passage précédent, où le Concile prend également soin de situer la vie des laïques en regard de celle des clercs et des religieux :

> Le caractère séculier est le caractère propre et particulier des laïcs. En effet, les membres de l'ordre sacré bien qu'ils puissent se trouver engagés dans les choses du siècle, même en exerçant une profession séculière, restent, en raison de leur vocation particulière, principalement et expressément ordonnés au

---

[68] À ce propos, il n'est pas inopportun de rapporter les premières lignes du commentaire de Gérard Philips en lien avec *LG* 31 : « Un certain nombre de théologiens éprouvent peu d'attrait pour la méthode employée par le Concile, parce qu'en général cet exposé ne part ni d'une définition, ni d'un concept abstrait pour en déduire après coup une série de conclusions. La Constitution préconise une démarche qui débute par une description positive et concrète, basée directement sur la Révélation, en première instance sur l'Écriture Sainte. Elle fait appel aussi à l'expérience et au vocabulaire ordinaire du peuple chrétien, et elle met un accent prononcé sur la pratique de la doctrine enseignée. Elle ne détache pas la réalité *ontologique* de l'aspect typologique qui l'abrite et l'exprime. Le penseur habitué au raisonnement philosophique et juridique se sentira un peu dépaysé, mais s'il est prêt à suivre la méthode proposée, il se voit offrir une chance de s'approcher davantage de la vie réelle » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican…*, t. II, 1968, p. 31). La suite de l'exposé de Philips déploie les significations que le Concile rattache à la notion définie (p. 12-20). Dans cette même ligne, nous verrons également le commentaire de *LG* 31 offert par Dario VITALI « Capitolo IV. I laici », dans Serena NOCETI et Roberto REPOLE (dir.), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, vol. 2, *Lumen gentium*, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna (EDB), 2015, p. 325-328.

> ministère sacré ; les religieux, de leur côté, en vertu de leur état, attestent d'une manière éclatante et exceptionnelle que le monde ne peut se transfigurer et être offert à Dieu en dehors de l'esprit des Béatitudes.

Ces définitions, contrairement aux premières fournies plus haut (*cf. LG* 31a), ont pour mérite d'esquisser, fût-ce à grands traits, les principales caractéristiques marquant l'identité des laïques en comparaison de celle des clercs et des religieux. En même temps, ces définitions ne nous laissent pas entièrement satisfaits. Si du point de vue de la dichotomie clerc/laïque la distinction de nature fonctionnelle ou ministérielle ne laisse guère place à l'équivocité – quoique la question des ministères impartis à quelques-uns au service de tous constitue un point d'achoppement et de réflexion toujours en cours[69] –, en revanche, le point de vue qui situe les laïques en regard des religieux laisse poindre un questionnement sur lequel nous aurons à revenir mais que nous signalons dès maintenant. D'une part, le principe distinctif voulant que les laïques vivent et œuvrent dans le monde – et aussi dans l'Église, devrions-nous ajouter – alors que les religieux, eux, vivraient hors du monde, peut-il sérieusement être tenu pour trait discriminant entre les deux états ? D'autre part, considérant l'enseignement de Vatican II à l'égard de la vocation universelle à la sainteté, cadre dans lequel la vocation des laïques fut remise à l'honneur, peut-on véritablement faire de la sainteté un trait spécifique et discrimant de la vie religieuse ? En tout état de cause, nous nous demandons s'il ne s'agirait pas là de faux principes discriminants qui, à une certaine époque et suivant des considérations théoriques déterminées, permettaient de clarifier les choses et de situer chacun à une place bien définie – pour caricaturer : le prêtre dans l'Église, les laïques dans le monde et les religieux hors du monde[70] –, mais qui, aujourd'hui, sont devenus discutables.

---

69 *Cf.* Alain FAUBERT, *« Tous », « un », « quelques-uns ». La présidence, expression de l'interdépendance entre pasteurs et Ecclesia*, thèse de doctorat en théologie (Ph. D.), Québec, Université Laval / Paris, Institut catholique de Paris, 2010, 3 vol., 885 p.

70 Gilles ROUTHIER, « Lorsque les frontières deviennent floues... », *Cahiers de spiritualité ignatienne [Laïques et personnes consacrées. Quel arrimage ? Actes du Colloque 2004]*, vol. XIXX, nº 113, mai-août 2005, p. 71.

1.2.4.3 L'ÉTAT RELIGIEUX OU DES RELIGIEUX

Les précédents propos nous ont déjà fait entrer dans l'examen du prochain item : l'état religieux ou des religieux. Pour commencer, jetons un regard rétrospectif sur les difficultés rencontrées (A), afin de proposer, par la suite, une définition de la notion générique de « religieux » (B) et d'y ajouter, enfin, une série de remarques évaluatives et critiques à l'égard des expressions « vie monastique » (C), « vie religieuse » (D), « vie votive » (E) et « vie consacrée » (F).

A) Synthèse rétrospective des difficultés rencontrées

L'état religieux, à nul autre pareil, a suscité de nombreuses interrogations, à commencer par la question fondamentale : qu'est-ce qu'un « religieux » ou qu'est-ce que la « vie religieuse » ? De toute époque on a cherché les traits spécifiques de l'état religieux. On en vint, de la sorte, à le définir en soi – avec les épineuses questions liées aux développements internes à la vie religieuse – mais également en comparaison de l'état des clercs et de celui des laïques. La galaxie des réalités regroupées sous le vocable de ladite « vie religieuse » nous a obligé, d'entrée de jeu, à rendre compte de la complexité du « monde vivant des religieux », pour reprendre le titre de l'ouvrage de Léo Moulin[71]. Réalité vivante, en effet, et conséquemment en mouvement, la vie religieuse s'est déployée au fil des siècles en une quantité appréciable de formes et d'instituts auxquels correspondent une quantité égale de typologies canoniques possédant, à leur tour, un vocabulaire adapté aux réalités visées[72]. Bref, le terme imbroglio prend ici tout son sens.

Ayant déjà discuté, dans le chapitre consacré aux religieux, d'un bon nombre d'aspects et de difficultés liés à l'état religieux, notamment au regard des catégories canoniques et de la terminologie qui s'y rapporte, nous renvoyons à ce chapitre pour tout ce qui touche aux cas particuliers. Dans le présent cadre, nous allons plutôt centrer notre attention, d'une part, sur la notion générique de « religieux » et, d'autre part, sur les quatre principales appellations

---

71 Léo MOULIN, *Le monde vivant des religieux*, Paris, Calmann-Lévy, 1964, 312 p.

72 *Cf.* Chapitre 5, section 1.2.

nominales qui ont servi dans le passé ou qui servent aujourd'hui à nommer la réalité des fidèles établis dans l'« état des conseils » (*Rätestand*), suivant l'expression employée par Von Balthasar[73] et qui rejoint substantiellement les termes employés par le Concile[74]. Nous viserons plus spécifiquement les appellations « vie monastique », « vie religieuse », « vie votive » ainsi que « vie consacrée ». Dans le premier cas, nous proposerons une définition appropriée de la notion générique de « religieux ». Dans les autres cas, au lieu de propositions définitoires, nous présenterons plutôt une série de remarques évaluatives et critiques à l'égard des expressions rapportées.

B) Proposition définitoire au regard de la notion générique de « religieux »

Pour commencer, abordons la question de la définition pouvant être donnée à la notion générique de « religieux (*religiosus*) ». Il est à préciser que nous saisissons la notion de « religieux » au sens strict (*stricto sensu*) du terme, c'est-à-dire tel que décrit dans le *Code de droit canonique*, précédent ou actuel, en relation avec la vie menée au sein d'un institut religieux[75]. Par conséquent, comme nous l'avons fait en cours d'étude[76], nous excluons d'office les réalités qui peuvent être regroupées sous l'égide de la vie religieuse au sens large (*lato sensu*), à savoir les vierges, les veuves (dans le droit oriental), les ermites diocésains, les instituts séculiers et les sociétés de vie commune sans vœux ou les sociétés de vie apostolique[77]. Ces réalités requerraient un traitement en soi, avec des définitions conséquentes, ce qui dépasse la visée et le cadre du présent exercice.

---

73 Hans Urs VON BALTHASAR, *Christlicher Stand*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1977, p. 216-266 (Priesterstand und Rätestand) et p. 294-314 (Rätestand, Priesterstand, Laienstand) ; Hans Urs VON BALTHASAR, *L'état de vie chrétien*, Freiburg [i.e. Fribourg-en-Brisgau], Johannes Verlag / Paris, Association Saint-Jean, col. « Œuvres complètes », 2016, p. 10.

74 Au chapitre 5, section 1.1, nous nous en reportions à *PC* 1b, traitant « des hommes et des femmes qui voulurent, par la pratique des conseils évangéliques, suivre plus librement le Christ et l'imiter plus fidèlement », à *PC* 1d, parlant de la « vie consacrée par la profession des conseils évangéliques », à *OT* 19a, note 42, au sujet de « l'état constitué par la profession des conseils évangéliques » et à *LG* 44d, où il est question de « l'état constitué par la profession des conseils évangéliques (Winling) ».

75 *Cf. CIC*/1917, can. 487-681 ; *CIC*/1983, can. 573-606 et 607-709 ; *CCÉO*, can. 410-553.

76 *Cf.* Chapitre 5, sections 1.1 et 1.2. (conclusion).

77 Ces réalités ont été présentées au chapitre 5, à la section 1.2. On s'y reportera.

Que signifie le terme « religieux » ? Prenant acte d'une absence de définition formelle de la part du Concile à l'égard de la notion de « religieux » – les auteurs des textes conciliaires ayant plutôt choisi d'adopter une voie descriptive, comme nous l'avons signalé plus haut –, nous pouvons définir les « religieux » comme étant les fidèles, hommes et femmes célibataires, clercs ou laïques, empreints d'un désir de radicalisme évangélique et qui, dans cette mouvance, font choix, dans l'Esprit Saint, de se vouer à Dieu, en engageant leur vie à la suite du Christ chaste, pauvre et obéissant, au moyen de la profession publique des « conseils évangéliques » dans une forme de vie religieuse et un institut ayant reçu l'approbation de l'Église[78]. Cette définition, qui n'entend pas répondre à toutes les exigences du droit[79], comprend néanmoins les principales constituantes de la vie religieuse au sens strict et rejoint aussi, à sa manière, les formes de vie religieuse au sens large.

---

[78] Ailleurs, au chapitre 5, à la section 6.3.3.2, nous avons fourni une définition légèrement différente, pouvant également être retenue, et qui recoupe substantiellement la définition fournie plus haut. Nous écrivions : « Celui-ci [l'état religieux] peut être défini comme une forme de vie stable, dans lequel les fidèles concernés, clercs (réguliers/religieux) et laïques (1er degré), se vouent à suivre et à imiter le Christ, dans la recherche de la perfection de la charité ou de la sainteté, réalisée au moyen de la profession publique des conseils évangéliques, dans une forme de vie religieuse (*lato sensu*), le cas échéant, dans un institut religieux (*stricto sensu*), reconnu par l'Église, et comportant, à des degrés divers, une séparation du monde ». Nous verrons aussi la définition préliminaire fournie au chapitre 5, à la section 1.1, où, dans une perspective phénoménologique, nous donnions au terme « religieux » la signification suivante : « Pour le moment, […] retenons que les "religieux" […] sont des fidèles pratiquant la religion chrétienne avec une intensité particulière et reconnue, ceux que les sociologues nomment les "virtuoses du religieux" et dont le mode de vie est qualifé par certains théologiens de "radical" ».

[79] Par voie de comparaison, l'actuel droit de l'Église présente, en deux lieux, des définitions pouvant intéresser notre propos. D'une part, au canon 573, le *CIC*/1983 définit la notion globale de « vie consacrée » : « § 1. La vie consacrée par la profession des conseils évangéliques est la forme de vie stable par laquelle des fidèles, suivant le Christ de plus près, sous l'action de l'Esprit Saint, se donnent totalement à Dieu aimé par-dessus tout, pour que dédiés à un titre nouveau et particulier pour l'honneur de Dieu, pour la construction de l'Église et le salut du monde, ils parviennent à la perfection de la charité dans le service du Royaume de Dieu et, devenus signe lumineux dans l'Église, ils annoncent déjà la gloire céleste. § 2. Cette forme de vie, dans les instituts de vie consacrée érigés canoniquement par l'autorité compétente de l'église, les fidèles l'assument librement, qui, par des vœux ou d'autres liens sacrés selon les lois propres des instituts, font profession des conseils évangéliques de chasteté, de pauvreté et d'obéissance et, par la charité à laquelle ceux-ci conduisent, sont unis de façon spéciale à l'Église et à son mystère ». D'autre part, au canon 607 du même *Code*, nous trouvons une définition plus strictement réservée à la vie menée au sein d'un « institut religieux » : « § 1. En tant que consécration de toute la personne, la vie religieuse manifeste dans l'Église l'admirable union sponsale établie par Dieu, signe du siècle à venir. Ainsi le religieux accomplit sa pleine donation comme un sacrifice offert à Dieu, par lequel toute son existence devient un culte continuel rendu à Dieu dans la charité. § 2. L'institut religieux est une société dans laquelle les membres prononcent, selon le droit propre, des vœux publics perpétuels, ou temporaires à renouveler à leur échéance, et mènent en commun la vie fraternelle. § 3. Le témoignage public que les religieux doivent rendre au Christ et à l'Église comporte la séparation du monde qui est propre au caractère et au but de chaque institut ».

C) Remarques évaluatives et critiques à l'égard de l'expression « vie monastique »

De toutes les expressions nominales se rapportant au phénomène étudié, mis à part les appellations « vierges », « ascètes » et « continents » qui sont antérieures à l'apparition de ce dernier[80], la terminologie monastique est la plus ancienne, remontant au début du IV^e^ siècle[81]. Le terme « moine » et l'expression « vie monastique » présentent plusieurs intérêts. Premièrement, la terminologie monastique renvoie à l'un des traits centraux du phénomène visé : l'adoption du célibat – « *monos* », qui signifie « seul, unique » – religieusement motivé ou « à cause du Royaume des cieux ». Deuxièmement, dans le sens de leur *propositum*, les moines et les moniales cherchent à unifier tous les aspects de leur vie – « on les appelle "moines" (*monachoi*), écrivait le Pseudo-Denys, au VI^e^ siècle, en raison de leur vie sans partage et unifiée[82] » – dans une conversion constante aux valeurs et aux mœurs de l'Évangile, ce que condensait l'expression « *conversio morum* », employée antérieurement à l'adoption formelle, aux XII^e^ et XIII^e^ siècles, des trois valeurs évangéliques dénommées « conseils »[83]. Troisièmement, la terminologie monastique a aussi pour intérêt de constituer un champ lexical pouvant être communément compris et employé par les chrétiens et par les non chrétiens, en référence, par exemple, au bouddhisme ou à l'hindouisme, où il existe des formes de vie ascétique apparentées et qui recourent au lexique monastique[84].

Dans le cours de l'histoire, nous le savons, le monachisme primitif, de type érémitique et surtout cénobitique, se développera en une myriade de groupements et de formes de vie qui, au vu du phénomène originel, conduiront les moines, et l'Église avec eux, à s'interroger sur la spécificité et la singularité de la vie dite monastique. Dans cette veine, surtout à partir du VI^e^ siècle, la conceptualisation théologico-canonique rattachée à la « vie religieuse »

---

80 *Cf.* Chapitre 5, section 1.2.1.

81 *Cf.* Chapitre 5, section 1.2.2.

82 Karl SUSO FRANK, « Vie consacrée […] I. Des premiers temps au 15^e^ siècle », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, vol. XVI, 1994, col. 659.

83 *Cf.* Chapitre 5, sections 1.2.2 et 8.1.1.1 (…) A.

84 *Cf.* Chapitre 5, sections 1.1 et 3.1.2.1.

prendra, en quelque sorte, le relais de la « vie monastique », non en l'oblitérant, mais plutôt en l'intégrant au titre d'une espèce particulière du genre de vie dénommée « religieuse ». C'est ainsi que la « vie monastique », aussi qualifiée par le Concile de « vie contemplative », est aujourd'hui comprise et inscrite dans le droit[85]. Nonobstant ce fait qui, par son inscription canonique, fixe irrémédiablement l'ordre des rapports entre la vie monastique et la vie religieuse, il demeure que, pour les raisons évoquées plus haut et aussi pour celles que nous présenterons plus bas, nous nous demandons s'il ne serait pas plus approprié, clair et fonctionnel de traiter du phénomène en cause en privilégiant la terminologie monastique ?

Certains auteurs, pour des raisons diverses, semblent pointer en ce sens. Yves Congar, par exemple, dans *Jalons pour une théologie du laïcat*, traite des trois états dans l'Église : « Ceux de laïc, de clerc et de moine », ajoutant, plus loin, qu'il use de l'expression « vie monastique, sous sa forme la plus large, étant une vie de consécration personnelle totale à Dieu et de sainteté[86] ». Des sociologues de renom, tels Max Weber et Ernst Troeltsch, bien étudiés par Paul-André Turcotte, usent également de la terminologie monastique. À ce sujet, Turcotte écrit que « [l]e terme monachisme en allemand recouvre, en français, tant ce dernier strictement parlant que les ordres religieux, qu'ils soient de type monastique ou non[87] ». Tandis que Jean-Marie Roger Tillard, sans prendre position, note à tout le moins

---

85 *Cf. AG* 18b et d ; *CD* 35, 1b ; *PC* 7a ; *PC* 16a ; *AG* 40b. Dans le *CIC*/1983, il est question de la vie monastique ou contemplative dans le cadre des canons ayant pour titre « Les instituts religieux » (can. 607-709). L'actuel *CCÉO* fait de même, tout en situant côte à côte, ainsi que l'indique l'intitulé des canons concernés, « Les moines et tous les autres religieux » (can. 410-553).

86 Yves M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, 3e édition augmentée, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », no 23, [1954] 1964, p. 22 et 24. Il est évident, par ailleurs, que Congar est bien au fait des distinctions historico-canoniques jalonnant l'histoire et, faut-il ajouter, dans nombre de ses ouvrages, le dominicain recourt à la notion de « religieux » et de « vie religieuse ». L'usage de ce qu'il appelle lui-même la « [n]otion monastique » (p. 28) n'est donc pas un principe absolu. Le présent cas mérite néanmoins d'être rapporté et noté.

87 Paul-André TURCOTTE, « Le monachisme dans la sociologie de Max Weber et de Ernst Troeltsch », *Claretianum*, vol. III (LII), 2012, p. 405. *Cf.* Paul-André TURCOTTE avec la collaboration de Arthur LAMBERT, « Das Mönchstum und der religiöse Orden nach Max Weber und Ernst Troeltsch / Le monachisme et l'ordre religieux chez Max Weber et Ernst Troeltsch », *Claretianum*, vol. III (LIII), 2012, p. 428-503; Paul-André TURCOTTE, « Le monachisme dans l'Église et la société. Une perspective de sociologie historique », dans Jason ZUIDEMA (dir.), *Understanding the Consecrated Life in Canada. Critical Essays on Contemporary Trends,* Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, coll. « Éditions SR », no 38, 2015, p. 65-89.

que « l'Orient ignore la pluralité des Ordres et des Instituts » que nous retrouvons dans l'Église occidentale ou latine. L'Orient, écrit-il,

> se veut unitaire dans sa structure monastique. Les nombreux charismes de service caritatif et spirituel, l'apostolat immédiat et l'érémitisme, l'engagement dans des tâches proches de celle de beaucoup de nos communautés récentes et la quête de solitude totale s'y côtoient, sous une même étiquette. Confusion regrettable ? Nos esprits occidentaux peuvent le penser. Ne faut-il pas y reconnaître plutôt l'expression d'une conscience de la motivation foncière de ce que nous groupons nous aussi sous un unique vocable, celui de la vie religieuse ?[88]

Si nous suivons cette ligne, des distinctions s'imposeraient à l'intérieur de la voie monastique, telle une répartition entre une vie monastique de type claustral ou reclus et une vie monastique de type apostolique, ce qui existe déjà, du reste, à l'intérieur de l'Ordre bénédictin, par exemple, où les monastères présentent des visages diversifiés selon les congrégations dont ils relèvent – en ce sens, nous pouvons aussi penser à la fondation, en 1977, de la Fraternité des moines apostoliques diocésains d'Aix-en-Provence (France)[89]. Il resterait, par ailleurs, à situer en regard de la vie monastique le cas des sociétés de vie apostolique, qui n'ont jamais été intégrées à la vie religieuse, et celui des instituts séculiers, qui historiquement refusèrent d'entrer dans ce dernier cadre, quoiqu'ils seront, plus tard, catégorisés au nombre des instituts de « vie consacrée », terminologie canonique postconciliaire sur lequel nous aurons à revenir.

En fin de compte, sachant pertinemment qu'aucun changement n'est à prévoir dans ce dossier, nous soutenons néanmoins que l'adoption du vocabulaire monastique résoudrait plusieurs quiproquos. En effet, comme nous le verrons plus bas, tout fidèle mène une vie religieuse, tout chrétien se voue à Dieu et tout baptisé-confirmé Lui est consacré. Par contre, et les termes ne trompent pas, ce ne sont que les fidèles qui ont choisi la vie monastique qui peuvent, à proprement parler, porter le nom de moines et de moniales. En ce sens, nous croyons que la terminologie monastique gagnerait à être privilégiée aux autres

---

88 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde. Le projet des religieux*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », nº 75, 1975, p. 81.

89 *Cf.* Jean-Miguel GARRIGUES, *Par des sentiers resserrés. Itinéraire d'un religieux en des temps incertains*, Paris, Presses de la Renaissance, coll. « Autobiographie », 2007, p. 243ss.

expressions cooccurrentes et que son adoption pourrait contribuer aux clarifications souhaitées dans notre étude.

D) Remarques évaluatives et critiques à l'égard de l'expression « vie religieuse »

Il n'est plus besoin de présenter la notion de « vie religieuse ». Elle fut centrale et largement traitée dans notre étude. Il importe, néanmoins, de présenter quelques remarques relatives à l'évaluation critique que nous pouvons en faire.

La notion n'est pas dépourvue d'intérêt, à condition d'être bien comprise toutefois. Son premier usage, remontant au moins au VI^e^ siècle, reçut un approfondissement doctrinal plusieurs siècles plus tard, nommément sous la plume de Thomas d'Aquin, au XIII^e^ siècle. Ce dernier, rappelons-nous, rattachait la notion de « religieux » à la vertu de « religion » et, dans cet axe, il disait donner par antonomase, c'est-à-dire en remplaçant un nom propre par un nom commun[90], le nom de « religieux » à ceux qui se consacrent entièrement au service de Dieu et qui s'offrent pour ainsi dire en holocauste à Dieu[91]. « De nos jours, soulignait fort justement Albert Raulin, définir l'état religieux à partir de la vertu de religion reste possible mais suppose – ce qui n'est pas évident – que le lecteur se soit familiarisé avec le traité de S. Thomas sur la religion (II-II, q. 81-100)[92] ».

Sur un plan plus général, nous avons aussi dit que la « vie religieuse » pouvait s'entendre de toute personne, chrétienne ou non, qui s'adonne à la pratique d'une religion donnée[93]. En ce sens, à l'intérieur de l'Église, tout fidèle est, au sens premier accordé au terme, un « religieux » ou une « religieuse ». Or, comme dans le cas du terme « laïque », qui peut être compris de deux manières ou à deux degrés, nous nous retrouvons, dans le cas présent, face

---

90 « L'antonomase est une figure de style qui consiste à remplacer un nom commun par un nom propre ou, à l'inverse, à remplacer un nom propre par un nom commun ou par une périphrase » (« Antonomase », site internet de l'OFFICE QUÉBÉCOIS DE LA LANGUE FRANÇAISE : http://bdl.oqlf.gouv.qc.ca/bdl/gabarit_bdl.asp?id=4095 [consulté le 3 janvier 2019]).

91 *Somme théologique*, II-II, q. 186, art. 1, rép. *Cf.* Chapitre 5, section 1.1.

92 Albert RAULIN, commentaire de la q. 186, art. 1, rép., note 1, dans Thomas d' AQUIN, *Somme théologique [Summa theologica]*, Paris, Cerf, t. 3 (II-II - Second volume de la deuxième Partie), 1985 / 1996, p. 1067

93 *Cf.* Chapitre 5, section 1.1.

à une notion prêtant à une semblable équivoque. C'est l'usage ecclésial et une connaissance minimale du droit de l'Église qui permet de distinguer entre le « religieux » qui est, en définitive, un qualificatif attribuable à tous les fidèles, et le « religieux », saisi au sens restreint, visant le fidèle ayant fait profession des « conseils évangéliques ».

Encore une fois, aucun changement n'est à envisager dans l'usage des termes étudiés. Par contre, il est indéniable que la terminologie relative à la « vie religieuse » peut être une source potentielle ou possible de confusion.

E) Remarques évaluatives et critiques à l'égard de l'expression « vie votive »

En cours d'étude, nous avons rencontré une expression plus rare, provenant, entre autres, de Martin Luther, le réformateur du XVI[e] siècle. Ce dernier, pour parler de ce qu'il nomme aussi l'état religieux ou monastique, recourt fréquemment à la notion de « vie votive » ou, plus précisément, aux expressions « institution votive », « institut votif » ou encore « genre de vie votive »[94].

Cette notion a pour principal intérêt de rattacher le phénomène votif à l'émission des vœux de religion – et non à la religion proprement dite, comme dans le cas précédent – et, dans cette ligne, elle renvoie aussi au motif fondamental de la donation votive, le vœu de tout soi-même, comme le dirait Tillard[95]. Dans une certaine mesure, la notion votive rejoint l'enseignement du Concile qui, lui, parle récurremment en termes de vie dédiée, donnée, livrée, consacrée ou encore vouée[96] à Dieu par le moyen habituel des « vœux [*vota*], ou par

---

94 René H. ESNAULT, *Luther et le monachisme aujourd'hui. Lecture actuelle du De votis monasticis judicium*, Genève, Labor et Fides, coll. « Nouvelle série théologique », n° 17, 1964, p. 185. *Cf.* Chapitre 5, section 8.1.1.2.

95 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde…*, p. 395 ; Jean-Marie Roger TILLARD, « Vie consacrée […] III. Sens et valeur permanente », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, vol. XVI, 1994, col. 711.

96 Il s'agit de différents termes employés dans les traductions françaises des textes conciliaires en relation avec les termes latins *mancipaverunt/mancipatur, donatio/donatione, consecratur, dicatae, devovent* que nous retrouvons notamment dans les passages suivants : « Ils [les membres de tout institut] ont en effet dédié entièrement leur vie à son service [*Totam enim vitam suam Eius famulatui mancipaverunt*] […] » (*PC* 5a) ; « Comme cette donation d'eux-mêmes [*suiipsius donatio*] a été acceptée par l'Église, qu'ils se sachent également liés à son service » (*PC* 5b) ; « Par les vœux, ou par d'autres liens sacrés assimilés aux vœux selon leur mode propre, par lesquels le fidèle du Christ s'oblige aux trois conseils

d'autres liens sacrés assimilés aux vœux [*votis*] selon leur mode propre (Winling) » (*LG* 44a). Une étude exhaustive des différents termes employés par le Concile et leur signification demeurerait à faire, notamment en ce qui regarde la lecture passive ou active pouvant être faite de ces derniers. En ce qui nous concerne, nous pensons que la donation votive doit être comprise au sens d'une volonté active du sujet qui, librement, choisit de donner sa vie à l'instar du Maître qu'il entend suivre (*cf*. *Jn* 10, 18).

La terminologie votive, nous l'avons souligné, est rare. Elle est relativement peu employée par les théologiens[97] et le droit de l'Église ne l'a pas retenue comme catégorie lexicale et canonique apte à qualifier et à encadrer la forme de vie visée. Il faudrait peut-être considérer des expressions équivalentes dans d'autres langues, comme « vowed life » en anglais ou « Gelübde leben » en allemand. En ce qui regarde la langue française, en tout cas, cette forme langagière est rarissime et elle comporte le risque bien réel de n'être compréhensible et, en fin de compte, de n'être utile que pour une infime portion de personnes initiées aux subtilités de la langue et surtout connaisseurs du domaine de la vie ecclésiale concerné par l'engagement votif. Ajoutons encore que si la forme de vie chrétienne soumise aux vœux demeure le fait d'un nombre réduit de fidèles, le fait d'être voué à Dieu par son baptême et de se vouer à Lui en retour est le propre de la vie chrétienne tout court, chaque fidèle étant appelé – quoique sans prononcer de vœux –, suivant les

---

évangéliques susdits, il se donne totalement [*totaliter mancipatur*] – il est livré entièrement (Theobald) – à Dieu aimé par-dessus tout, si bien que lui-même est ordonné au service de Dieu et à son honneur à un titre nouveau et particulier. […] il vise, par la profession des conseils évangéliques dans l'Église, à se libérer des entraves qui pourraient le détourner de la ferveur de la charité et de la perfection du culte divin, et il se consacre [*consecratur*] plus intimement au service divin (Winling) » (*LG* 44a) ; « Les conseils évangéliques de chasteté vouée à Dieu [*castitatis Deo dicatae*] – consacrée à Dieu (Martin) –, de pauvreté et d'obéissance […] » (*LG* 43a) ; « […] tous ceux que Dieu appelle à la pratique des conseils évangéliques et qui en font profession, se vouent [*devovent*] au Seigneur d'une façon spéciale […]. C'est pourquoi, plus fervente est leur union au Christ par cette donation d'eux-mêmes [*sui donatione*] qui embrasse toute leur existence, plus riche devient la vie de l'Église et plus fécond son apostolat » (*PC* 1c).

97 Jean-Marie Roger Tillard, de même que Jean-Guy Pagé, y font allusion dans leur propos sur la « vie religieuse », pour le premier, et de la « vie consacrée », pour le second, dans le cadre strict toutefois d'une référence aux écrits de Luther (*cf*. Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde…*, p. 128, note 156 et Jean-Guy PAGÉ, *Qui est l'Église ? - L'Église, Peuple de Dieu*, Montréal, Bellarmin, vol. III, deuxième tirage, 1985, p. 216, note 23). Par ailleurs, nous noterons avec intérêt les propos de Gilles Routhier qui écrit, dans le cadre d'un article jaugeant le bien-fondé de la notion de « vie consacrée » : « Cette vie est consacrée à Dieu, non en vertu d'un sacrement, mais en raison de la profession des conseils évangéliques […]. Il s'agit d'une vie vouée à Dieu et l'on pourrait, peut-être avec plus de bonheur et de clarté, parler de "vie votive" » (Gilles ROUTHIER, « Vous avez dit "vie consacrée" ? », *Lumen Vitae*, vol. LXXI, nº 2, 2016, p. 144).

termes de François de Sales, à mener une vie dévote[98], c'est-à-dire dévouée à Dieu (*devotus*)[99].

Nous voyons donc les difficultés pratiques et les limites théoriques inhérentes à l'emploi et à la compréhension de la terminologie votive. La notion scrutée n'en demeure pas moins intéressante et, tout compte fait, il nous a semblé pertinent de l'insérer dans la liste des appellations nominales se rapportant à ce qui continue généralement à porter le nom global de « vie religieuse ».

F) Remarques évaluatives et critiques à l'égard de l'expression « vie consacrée »

La dernière expression nominale mise en examen concerne la « vie consacrée ». Voilà une appellation à la fois ancienne et nouvelle. Ancienne, parce qu'elle est inscrite dans une longue et riche tradition théologique, principalement liée au domaine des sacrements de l'Église, à savoir le baptême, la confirmation ainsi que le sacrement de l'Ordre, liste à laquelle il faudrait sans doute aussi ajouter l'ordre des vierges dites « consacrées », dont l'engagement ne relève toutefois pas du registre sacramentel[100]. Le caractère nouveau, pour sa part, renvoie à la reprise, dans le droit postconciliaire, de l'antique notion de « vie consacrée », investie d'une signification nouvelle, avec des applications et des incidences canoniques correspondantes. Ainsi, la notion canonique de « vie consacrée » – qui reçoit une définition générique au canon 573, inaugurant la section du *Code* intitulée *Les instituts de vie consacrée* (can. 573-730) –, se substituant à la notion de « vie religieuse » au sens large, entend désormais regrouper les instituts religieux ou la vie religieuse au sens strict (can. 607-709), les instituts séculiers (can. 710-730) ainsi que les formes individuelles de vie consacrée, nommément la vie érémitique (can. 603), l'ordre des vierges (can. 604), voire les veuves consacrées (*viduae consecratae*) si nous suivons le droit oriental (*CCÉO* can. 570), sans oublier le canon 605 prévoyant l'approbation, par le Siège Apostolique, de nouvelles formes de vie consacrée.

---

98 *Cf.* François DE SALES, *Introduction à la vie dévote*, Paris, Seuil, coll. « Livre de vie », nº 22, 1962, 316 p. *Cf.* Chapitre 5, section 1.1.1.2.

99 « Dévot » et « Dévouer », dans *Le nouveau Petit Robert*…, p. 726-727.

100 *Cf.* Chapitre 5, section 1.2.1.

Quel regard pouvons-nous porter sur cette notion, particulièrement à la lumière de l'enseignement de Vatican II sur la vie religieuse, ainsi que de l'emploi, au Concile, de la terminologie consécratoire qui ne lui est pas étrangère ? Précisons immédiatement que nous n'entendons pas procéder à un examen exhaustif de cette notion. D'autres auteurs, auxquels nous nous reportons, l'ont fait avec compétence[101]. Cette limite est d'autant plus justifiée, qu'au départ de notre étude, nous nous sommes fixé des frontières chronologiques qui, mise à part la question des communautés nouvelles plurivocationnelles, ne nous autorisent pas à déborder de manière excessive le cadre conciliaire. En même temps, parce que la notion de « vie consacrée » revendique des racines conciliaires et que les communautés nouvelles étudiées usent de ce concept, nous sommes justifiés d'inclure cette notion dans la liste des expressions soumises à notre évaluation critique. Nous nous limiterons à trois séries de remarques.

En premier lieu, il est vrai qu'il existe un lien entre la notion étudiée et le Concile. Mais attention ! Comme le fait remarquer Gilles Routhier, « l'expression *vita consecrata* est inconnue des textes de Vatican II[102] », ceux-ci ayant préféré parler de la « vie religieuse » plutôt que de la « vie consacrée ». « Ceci dit, poursuit Routhier, le langage de la consécration n'est pas absent lorsque l'on traite de ceux qui font profession religieuse,

---

101 Nous renvoyons, plus précisément, aux auteurs suivants : Gilles ROUTHIER, « Vous avez dit "vie consacrée" ? »…, p. 141-150 ; Noëlle HAUSMAN, *Où va la vie consacrée ? Essai sur son avenir en Occident*, Bruxelles, Lessius, coll. « La part-Dieu », nº 6, 2004, p. 144-160 ; Noëlle HAUSMAN, « Le Synode sur la vie consacrée. Lumières et questions », *Nouvelle revue théologique*, nº 117, 1995, p. 481-500 ; Antonio QUERALT, « La valeur de la consécration "religieuse" selon Vatican II », dans René LATOURELLE (dir.), *Vatican II. Bilan et perspectives. Vingt-cinq ans après (1962-1987),* Montréal / Bellarmin, Paris, Cerf, t. 3, 1988, p. 37-80 ; Jean-Paul DURAND, *La liberté des congrégations religieuses en France. Une situation métamorphosée ? Évolutions : droit français des congrégations religieuses et droit canonique de l'état de vie consacrée. La liberté des congrégations en France*, Paris, Cerf, coll. « Droit canonique / Droit civil ecclésiastique », vol. I, 1999, p. 338-357 ; Gianfranco GHIRLANDA, « Les formes de consécration à la lumière du nouveau Code », *Documents Épiscopat,* Secrétariat général de la Conférence des évêques de France, nº 3, février 1990, 11 p. ; Benoît MALVAUX, « Vie religieuse et vie consacrée aujourd'hui », *Documents Épiscopat*, Secrétariat général de la Conférence des évêques de France, nº 5, 2007, 23 p. ; Enzo BIANCHI, *Si tu savais le don de Dieu. La vie religieuse dans l'Église*, Bruxelles, Éd. Lessius, coll. « La part-Dieu », nº 4, 2001, 285 p. 23 et 64-68.

102 Gilles ROUTHIER, « Vous avez dit "vie consacrée" ? »…, p. 143. Sur ce point, nous verrons les remarques faites antérieurement, au chapitre 5, section 4.1.3, sur la base de l'analyse du discours conciliaire réalisée par Jean-Marie Roger TILLARD, « Vie consacrée […] III. Sens et valeur permanente »…, col. 705-706.

même si l'on use de ce langage avec une certaine réserve[103] ». Nous le retrouvons, par exemple, dans *LG* 44a (« […] il [le fidèle] veut, par la profession faite dans l'Église des conseils évangéliques, […] se consacrer [*consecratur*][104] plus intimement au service divin »), dans *LG* 45c (« L'Église n'apporte pas seulement à la profession religieuse la sanction qui lui donne la dignité d'un état canonique de vie ; […] elle la présente comme un état de consécration à Dieu [*statum Deo consecratum*] »), dans *PC* 1d (« […] la vie consacrée par la profession des conseils évangéliques [*vitae per consiliorum professionem consecratae*] », ainsi que dans *PC* 5a (« Les membres de tout institut se rappelleront principalement que par la profession des conseils évangéliques ils ont répondu à une vocation divine […]. Ils ont en effet dédié entièrement leur vie à son [Dieu] service ; et ceci constitue précisément une consécration particulière [*peculiarem* (…) *consecrationem*] qui s'enracine intimement qui s'enracine intimement dans la consécration du baptême et l'exprime avec plus de plénitude »), sans compter les quelques autres lieux, tels *LG* 46b et c ou *AG* 18a, où la notion de consécration est appliquée à la vie religieuse.

En second lieu, pour saisir, tel qu'il se doit, la notion de « consécration », c'est-à-dire suivant les textes conciliaires, sources authentiques des définitions et des usages que l'on

---

103 Gilles ROUTHIER, « Vous avez dit "vie consacrée" ? »…, p. 143. Sur ce plan, à propos de *LG* 46, portant le sous-titre « Grandeur de la profession des conseils évangéliques », Gérard Philips écrit : « Dès l'abord, nous devons attirer l'attention sur quelques détails de formulation. Le titre qui, à vrai dire, n'appartient pas au texte officiel mais exprime bien sa portée, parle avec beaucoup de respect de la *profession* des Conseils évangéliques. De nombreux Pères, poursuit-il, avaient proposé de substituer à ce mot l'emploi du terme *consécration*, parce que la disposition intérieure dépasse la valeur de tout geste externe. Mais étant donné que la consécration peut rester cachée au fond de la conscience, elle ne forme pas, par essence, un signe extérieur sur lequel l'estime pourrait se baser. Or, comme le chapitre VI traite explicitement de l'exercice visible et officiel des conseils évangéliques, donc dans le concret de la vie conventuelle, le terme *profession* l'emporta finalement sur celui de *consécration* » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. II, p. 148-149).

104 Les traductions françaises consultées (Theobald, Winling, Alberigo, Martin et Camelot) sont unanimes en interprétant le terme latin au sens actif du sujet qui « se » consacre au service divin. En revanche, et cela illustre non seulement les difficultés de traduction mais aussi d'interprétation et d'option théologiques, Antonio Queralt prend plutôt parti de traduire « est consacré plus intimement au service divin ». L'auteur justifie son choix « tout en admettant, écrit-il, que la phrase en elle-même soit ambivalente » (Antonio QUERALT, « La valeur de la consécration "religieuse" selon Vatican II »…, p. 48). Cet article traite d'ailleurs longuement de la problématique entourant ce que nous nommions une interprétation active (« se consacrer ») ou passive (« être consacré ») de la consécration, ce dont Queralt parle en termes d'« agent » et de « patient » dans le concept de « consacrer-consécration » (p. 42).

devrait réserver au concept étudié[105], il faut impérativement la replacer dans la tradition théologique antérieure à sa reprise et à son réinvestissement canonique postconciliaire. Dit de façon sommaire, et nous suivons ici la présentation de Routhier[106], c'est d'abord le peuple de Dieu qui est consacré, c'est-à-dire choisi et mis à part par Dieu pour être sa part de choix dans le monde. Ensuite, dans ce même sens, la consécration regarde les membres du peuple saint, mis à part par Dieu pour être, dans le monde, au service de son offre de salut. Enfin, toujours dans cette foulée, la consécration des fidèles s'exprime au moyen des sacrements de l'Église. Le baptême, ainsi que la confirmation, de même que le sacrement de l'Ordre, consacrent les fidèles, les uns au titre de baptisés-confirmés, les autres au titre de ministres de Dieu. Le sacrement du mariage, pour sa part, est consécratoire par extension et par analogie : « C'est pourquoi les époux chrétiens, pour accomplir dignement les devoirs de leur état, sont fortifiés et comme consacrés [*veluti consecrantur*] par un sacrement spécial » (*GS* 48, 2).

En troisième lieu, avec Benoît Malvaux, il faut admettre que la notion de « consécration », au cœur de l'expression « vie consacrée par la profession des conseils évangéliques [*vita consecrata per consiliorum evangelicorum professionem*] » (can. 573), demeure une notion en question(s) : elle n'est pas encore pleinement satisfaisante d'un point de vue canonique et elle ne fait pas non plus l'unanimité en doctrine[107]. S'il existe, à l'évidence, des auteurs qui défendent le vocabulaire et la théologie de la consécration[108], il y en a d'autres, en revanche, qui soulèvent des questions qu'il importe de noter, sans chercher toutefois à les résoudre. Notre visée est plutôt de montrer le caractère potentiellement confus de la terminologie consécratoire appliquée à la réalité étudiée. Quels sont les griefs pouvant être faits à l'endroit des termes et des concepts employés ? Nous pouvons en identifier quatre principaux.

---

105 Fait que souligne, à plus d'une reprise, le théologien Routhier, plaçant notamment la terminologie canonique en regard de l'enseignement de Vatican II (*cf.* Gilles ROUTHIER, « Vous avez dit "vie consacrée" ? »…, p. 145).

106 *Cf.* Gilles ROUTHIER, « Vous avez dit "vie consacrée" ? »…, p. 141-143.

107 Benoît MALVAUX, « Vie religieuse et vie consacrée aujourd'hui »…, p. 17-23, partie intitulée : « La consécration, une notion en question(s) ? », ici, p. 18.

108 Ce que souligne Enzo Bianchi en référence à Régamey, Galot et Aubry (Enzo BIANCHI, *Si tu savais le don de Dieu*…, p. 65, note 11),.

Le premier grief regarde le fait que le concept théologique de la « consécration », déjà lourd de sens, se voit repris et réinvesti par le droit, pour un motif pratique et non théologique, oblitérant, de ce fait, les significations originaires et foncières rattachées à ce concept. Ce premier aspect est notamment développé par Gilles Routhier[109]. Ce dernier note, d'une part, que le choix de l'appellation « vie consacrée » par le législateur est légitime, dans la mesure où il est clair que l'intention de départ est d'ordre pratique, c'est-à-dire motivée par le besoin de trouver un concept parapluie permettant de regrouper, en une seule catégorie générique, l'ensemble des réalités que nous avons distinguées plus haut, et que ce choix n'est pas d'abord fondé sur des motifs théologiques – ce qui, du reste, ne fut évidemment pas absent du processus ayant conduit à la catégorisation actuelle du *Codex*[110]. D'autre part, toujours selon Routhier[111], nous pouvons observer une progressive distanciation, ou un écart, entre la notion sacramentelle de départ, nommément la consécration du baptême et celle de la confirmation, qualifiée par le théologien de primaire, d'originaire ou de foncière, et ladite consécration par la profession des « conseils évangéliques » qui, du point de vue théologique, se rattache à la consécration précédente ou en découle. Si nous regardons de près les formulations du Concile, nous noterons que la notion consécratoire, appliquée à la vie religieuse, est rapportée, d'un côté, au baptême et, de l'autre, à la profession des « conseils évangéliques »[112]. Or, dans le droit ecclésial, tout comme dans le discours magistériel, théologique ou la littérature religieuse de l'après-Concile, la généralisation ou la démocratisation de l'appellation « vie consacrée » finira, assez largement, par laisser tomber – au moins explicitement – les deux caractéristiques précédentes au profit de la consécration conçue, ou du moins présentée, comme un en-soi. C'est ici que l'on peut noter une certaine oblitération théologique au profit d'une conceptualité canonique qui, en retour, suscite un nouveau questionnement de la part des théologiens. En somme, le grief pouvant

---

109 Gilles ROUTHIER, « Vous avez dit "vie consacrée" ? »…, p. 144-146.

110 Sur ce processus, nous verrons Jean-Paul DURAND, *La liberté des congrégations…*, vol. I, p. 338-350 ; Gianfranco GHIRLANDA, « Les formes de consécration à la lumière du nouveau Code »…, p. 1-2 ; Benoît MALVAUX, « Vie religieuse et vie consacrée aujourd'hui »…, p. 17-18.

111 Gilles ROUTHIER, « Vous avez dit "vie consacrée" ? »…, p. 146-148.

112 C'est un fait que nous avons clairement mis en évidence au chapitre 5, section 4.1.3, sur la nature baptismale de la vie religieuse, spécifiquement en lien avec *LG* 44a et *PC* 5a.

être fait à l'endroit de l'usage du concept de « vie consacrée » à partir du *Code de droit canonique* cible le fait qu'

> un emploi légitime en droit canonique ne doit pas conduire à l'importation, en théologie, de ce langage légitime dans la sphère juridique, comme cela se produit souvent, depuis l'entrée en vigueur du *Codex* en 1983. Chaque discipline, écrit Routhier, est appelée à développer la conceptualité qui sert le mieux son propos et la théologie est elle aussi appelée à forger les concepts qui sont en mesure d'exprimer avec le plus de clarté possible l'action de Dieu et son salut. Le concept de « vie consacrée », de conclure l'auteur, […] appelle des clarifications doctrinales encore à venir[113].

Le second grief pouvant être fait à l'endroit de la conceptualité consécratoire appliquée à ce qui, jadis, portait le nom générique de « vie religieuse », regarde la superposition des significations primaires et secondaires des concepts de « consécration » et de « vie consacrée », polysémie débouchant sur une compréhension et un usage équivoques des termes employés. En effet, saisies à leur niveau premier et fondamental, les notions de « consécration » et de « vie consacrée » concernent, en premier lieu, l'ensemble des fidèles dans l'Église. Aux titres de baptisés et de confirmés, tous les fidèles sont des consacrés et leur vie entière, au titre de la vie chrétienne, peut porter le nom de vie consacrée. Par contre, saisies à un second niveau de compréhension, ces mêmes expressions renvoient à une catégorie particulière de fidèles caractérisés par la profession des « conseils évangéliques ». Pour contourner l'équivocité des termes et pour asseoir la réalité visée sur des bases théologiques appropriées, le Concile a fait usage d'une terminologie destinée à distinguer et à nuancer les deux niveaux de compréhension possibles des mêmes termes. Dans *LG* 44a, il est précisé, à propos du fidèle qui, par vœux ou d'autres liens sacrés, s'oblige à la pratique des « conseils évangéliques », qu'« il est ordonné [*referatur*] au service du Seigneur et à son honneur à un titre nouveau et particulier [*novo et peculiari*] », que « [l]e baptême déjà l'avait fait mourir au péché et consacré à Dieu [*Deo sacratus*] » et que « pour pouvoir recueillir en plus grande abondance [*uberiorem*] les fruits de la grâce baptismale, il veut, par la profession faite dans l'Église des conseils évangéliques, […] se consacrer plus intimement [*intimius consecratur*] au service divin ». De même, dans *PC* 5a,

---

[113] Gilles ROUTHIER, « Vous avez dit "vie consacrée" ? »…, p. 149-150. Sur le rapport entre la théologie et le droit et, notamment, le fait qu'il revient à la théologie d'informer le droit et non le contraire, nous verrons notre présentation au chapitre 5, section 8.1.1 (introduction).

au sujet des membres d'instituts religieux ayant fait profession des « conseils évangéliques », il est dit que ces derniers ont « dédié [*mancipaverunt*] entièrement leur vie » au service de Dieu et que « ceci constitue précisément une consécration particulière [*peculiarem* (…) *consecrationem*] qui s'enracine plus intimement dans la consécration du baptême [*quæ in baptismatis consecratione intime radicatur*] et l'exprime avec plus de plénitude [*eamque plenius exprimit*] ». Or, tout en saisissant bien l'intention du Concile dans l'adoption de pareilles formulations, il n'en demeure pas moins qu'une Noëlle Hausman se demande : « Que signifie une consécration "plus intime" par rapport au baptême ?[114] »; qu'un Enzo Bianchi écrit : « Pourquoi parle-t-on […] de "consécration spéciale" (PC 5 ; VC 30) ? Si l'on affirme que la consécration religieuse a ses racines dans la consécration essentielle du baptême, pourquoi dire qu'elle est une "expression plus pleine" (*eamque plenius exprimit*) : PC 5) ? Et pourquoi affirme-t-on que la vie consacrée comporte une "valeur supérieure" (*praestans valor* : PC 1) ?[115] » ; et, dans ces mêmes perspectives, qu'un Benoît Malvaux note qu'« [u]n certain nombre de documents magistériels utilisent la catégorie du "plus", du "davantage", pour définir la spécificité de la consécration par la profession des conseils évangéliques relativement à la consécration baptismale [e.g. *LG* 44, *PC* 1 et 5][116] ». En somme, les termes employés prêtent à équivoque. À moins que le contexte de leur usage ne le détermine, on ne sait pas précisément si l'on parle des fidèles en général ou d'une certaine catégorie de fidèles en particulier. Les liens avec la consécration baptismale et chrismale – si tant est qu'ils sont présentés – nécessitent des tournures linguistiques élaborées et, en fin de compte, peu propices à un emploi simple et clair. Il n'est donc guère étonnant que l'on finisse par parler, sans plus, de la « vie consacrée » et des « consacrés » omettant les nuances et les précisions d'ordre théologique. De ce point de vue, nous pouvons nous demander, tel que nous le présentions plus haut, si la terminologie monastique – ou encore celle qui se rapporte à la vie votive – ne desservirait pas mieux les propos théologiques et canoniques en question, en

---

[114] Noëlle HAUSMAN, « Le Synode sur la vie consacrée. Lumières et questions »…, p. 489, également rapporté par Gilles ROUTHIER, « Vous avez dit "vie consacrée" ? »…, p. 147.

[115] Enzo BIANCHI, *Si tu savais le don de Dieu…*, p. 65-66.

[116] Benoît MALVAUX, « Vie religieuse et vie consacrée aujourd'hui »…, p. 19.

pourvoyant ces domaines d'une conceptualité beaucoup plus claire et univoque que la notion de « vie consacrée » ou encore celle de « vie religieuse ».

Le troisième grief pouvant être fait au concept examiné, et qui n'est pas sans rapport avec les deux reproches précédents, concerne l'identification quasi exclusive des notions de « consacrés » et de « vie consacrée » aux seuls fidèles qui font profession des « conseils évangéliques » au détriment des autres fidèles, à savoir les laïques qui seraient des non-consacrés ou encore les clercs qui relèveraient de la même absence catégorielle, à moins de tenir compte, mais sur un autre registre, de la consécration liée à l'ordination sacrée. Non sans raison, une certaine gêne est perceptible à cet égard. Jean-Guy Pagé, par exemple, use des guillemets pour parler de la « vie consacrée » et, d'entrée de jeu, il souligne l'ambiguïté du concept usité[117]. Dans ce même ordre d'idées, Jean Rigal recourt également aux guillemets lorsqu'il traite de la « vocation baptismale des laïcs et des "consacrés"[118] ». Comment rendre compte de l'identité des uns sans occulter ou encore sans diminuer l'identité des autres ? Abordant le « problème d'un "plus" sans lequel de nombreux religieux ne voient pas la raison de leur consentement à la vocation », Bianchi constate, en tout cas, en regard du langage employé durant le magistère de Pie XII où l'on parlait clairement de « supériorité » et d'« état de perfection », puis du langage actuel où l'on parle de « consécration spéciale », que l'on a « toujours ce besoin d'introduire des adjectifs comparatifs par rapport à la vie de baptisé »[119]. Adoptant une posture critique, adossée à

---

117 Jean-Guy PAGÉ, *Qui est l'Église ?...*, vol. III, p. 209-210. Ce dernier a choisi de parler de « vie consacrée dans la profession du radicalisme évangélique », expression dont nous avons rendu compte au chapitre 5, section 1.1.

118 Jean RIGAL, *Découvrir l'Église. Initiation à l'ecclésiologie*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p. 180.

119 Enzo BIANCHI, *Si tu savais le don de Dieu…*, p. 67. L'auteur poursuit, et son propos rejoint d'un des aspects critiques longuement analysé dans le cours de notre étude (*cf*. Chapitre 5, section 8), en écrivant : « Les religieux suivent le Christ "de plus près" (*pressius*), "plus facilement (*facilius*) ; leur consécration est une expression "plus parfaite", "à un titre nouveau et spécial" ; elle "témoigne mieux", elle est "plus conforme", elle "préannonce mieux"… Mais cette "part meilleure" et cette "supériorité" sont-elles vraiment du ressort des religieux ? Que se cache-t-il derrière ce "plus" si souvent invoqué ? Est-ce le signe de l'incapacité d'accepter l'altérité et la différence à l'intérieur de l'Église, sans tomber dans la tentation de l'opposition, de la comparaison, de la prétention d'une supériorité ? Les supérieurs généraux l'ont posée, cette question, et je la pose moi aussi. Et je crois que l'on ne peut pas me reprocher d'être horizontaliste ou sécularisé. Tullio Citrini a écrit fort justement qu'à la question du pourquoi de la vie religieuse "on ne doit pas répondre en démontrant pourquoi elle est meilleure, ou en cherchant ce qu'on en aura. La réponse ultime ne peut aller que dans un sens : pour moi, pour nous, c'est une chose bonne et évangélique de suivre le Christ de cette manière [note 15 : T. CITRINI, "La Vita consacrata", p. 53] » (Enzo BIANCHI, *Si tu savais le don de Dieu…*, p. 67-68).

l'enseignement de Vatican II, Gilles Routhier se questionne sur le « processus d'exclusion des fidèles laïcs[120] », conséquence d'une compréhension erronée et d'un usage inadéquat des notions consécratoires étudiées.

> La consécration baptismale, écrit-il, réalité déterminante pour fonder le statut de fidèles du Christ comme membres du peuple de Dieu (chapitre II de *Lumen gentium*) et des laïcs (chapitre IV de *Lumen gentium* et décret *Apostolicam actuositatem*) est obscurcie et le risque est de revenir à des positions antérieures à Vatican II. Il s'en faut de peu pour que l'on affirme simplement et avec assurance que les consacrés, ce sont les religieux, à la différence des autres fidèles du Christ. Il ne s'agit plus d'une consécration d'un type particulier qui se fonde et renvoie à la consécration fondamentale, il s'agit désormais de la consécration par excellence, sinon de la seule consécration qui soit. […] Or, réserver presque exclusivement le terme de « consacrés » aux religieux et aux personnes dont le statut leur est équiparé en raison de la profession des vœux, ne contribue pas à mettre en valeur ce que Dieu fait dans les sacrements, en particulier dans le sacrement du baptême. Il y a là, conclut l'auteur, une régression dommageable[121].

Un dernier grief pouvant être rapporté concerne un paradoxe, voire une contradiction, entre le choix de la terminologie consécratoire, en substitut à la terminologie religieuse, et la réalité des instituts séculiers qui, en partie, ont motivé ce changement. Benoît Malvaux s'en explique :

> La notion de consécration, écrit-il, soulève encore d'autres questions. Par son étymologie, elle évoque une séparation du monde, qui peut apparaître véritablement paradoxale, si on se souvient qu'elle est notamment née pour répondre à la requête des instituts séculiers, qui ne souhaitaient pas être considérés comme religieux. Or, ces instituts séculiers se caractérisent par leur insertion dans le monde, qui va parfois jusqu'à un véritable enfouissement. Pour prendre en compte leur spécificité, on a donc utilisé une expression qui

---

120 Gilles ROUTHIER, « Vous avez dit "vie consacrée" ? »…, p. 148.

121 Gilles ROUTHIER, « Vous avez dit "vie consacrée" ? »…, p. 149-150. S'il est indéniable que Vatican II a préconisé un processus de démocratisation de la sainteté plutôt que de reproduire la précédente conception hiérarchisée des états de perfection, nous avons également montré, en cours d'analyse, que le Concile lui-même n'échappa pas totalement à cet écueil et qu'il subsiste dans les textes conciliaires des tensions à cet égard. Sur ce point, nous verrons notre présentation au chapitre 5, section 8.2.

> renvoie précisément au contraire de ce qu'ils vivent, à savoir une mise à l'écart du monde ![122]

Notre présentation, au chapitre 5, section 1.2, traitant du développement historico-canonique de la vie religieuse, nous a permis, en conclusion, de noter que l'adoption d'une terminologie unique et commune, c'est-à-dire générique, ne semble jamais avoir réussi à contenter l'ensemble. La « crise des concepts », pour reprendre les termes de Noëlle Hausman, semble inextricablement liée au phylum qu'est la vie religieuse, irréductible à ses interprétations qu'elles soient sociologiques, canoniques ou encore théologiques[123]. Les propos de Benoît Malvaux, au sujet du concept que nous venons d'examiner, ne disent pas autre chose et constitueront le mot final de notre évaluation critique :

> La notion de consécration par la profession des conseils évangéliques, conclut l'auteur, continue donc à faire question. Ce n'est guère surprenant, si l'on se souvient que la vie consacrée, sous ses diverses formes, est le fruit du travail de l'Esprit, qui ne se laisse jamais enfermer dans nos catégories, mais les bouscule, les dépasse sans cesse. En ce sens, il n'est pas mauvais que nous ne puissions pas trouver une « notion miracle », qui permettrait de tout englober de façon claire et ordonnée. Nous laissons ainsi ouvert un espace à l'intérieur duquel le travail de l'Esprit pourra se déployer[124].

1.2.4.4 L'ÉTAT DU CÉLIBAT SANCTIONNÉ PAR L'ÉGLISE

Le prochain item soumis à examen regarde l'état du célibat sanctionné par l'Église. Rappelons, pour commencer, les difficultés rencontrées à ce sujet (A), pour ensuite en venir aux propositions définitoires relatives à l'ensemble des termes étudiés (B).

---

122 Benoît MALVAUX, « Vie religieuse et vie consacrée aujourd'hui »…, p. 20. Sur la question des instituts séculiers, nous verrons notre présentation au chapitre 5, section 1.2.4.3, ainsi que la note insérée au chapitre 4, section 10.

123 Noëlle HAUSMAN, « Vie consacrée », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 1491.

124 Benoît MALVAUX, « Vie religieuse et vie consacrée aujourd'hui »…, p. 21.

A) Synthèse rétrospective des difficultés rencontrées

Notre analyse des textes conciliaires au regard du célibat des fidèles nous a confronté à quatre grands types de difficultés : des appellations multiples (a), des transferts sémantiques irréguliers (b), des substitutions interprétatives erronées (c) et des lacunes définitoires doublées de questions exégétiques (d).

a- Premier type de difficultés : des appellations multiples

La première des difficultés rencontrées en matière de célibat regarde l'existence et l'usage de multiples appellations gravitant autour de la notion étudiée. D'entrée de jeu, dans le chapitre consacré à cet item[125], nous avons nommé une série de cinq termes cooccurrents : célibat, virginité, chasteté, continence et, même s'ils ne figurent pas explicitement dans les textes conciliaires, la notion biblique d'eunuchéisme. Nous ajoutions, en commentaire inaugural, que ces appellations multiples sont parfois tenues pour équivalentes, quoique si l'on y regarde de près, le vocabulaire adopté et sa sémantique ne réfèrent pourtant pas à la même chose. Cette multiplicité d'appellations peut constituer, en soi, une source potentielle ou possible de confusions.

b- Deuxième type de difficultés : des transferts sémantiques irréguliers

La dernière remarque nous conduit au second type de difficultés rencontrées, à savoir des transferts sémantiques irréguliers. Il s'agit des cas où des signifiants, c'est-à-dire les termes usités, qui d'ordinaire renvoient à des signifiés établis, c'est-à-dire à des définitions précises, se voient investis de significations différentes et parfois même divergentes alors qu'à l'origine celles-ci se rattachent déjà à des signifiants ou à des termes préétablis[126]. Nous qualifions ces cas de transferts sémantiques irréguliers, c'est-à-dire qui ne respectent pas les règles d'usage quant aux rapports déterminés entres les signifiants et leurs signifiés, et qui, de plus, dans l'emploi des termes font preuve d'inconstance.

---

125 *Cf.* Chapitre 6, section 1.1.

126 Nous pensons, en particulier, aux définitions séculières des termes employés par le Concile et dont nous avons rendu compte au chapitre 6, section 1.1.

Ces cas se rencontrent dans les textes conciliaires, en leur version originale, comme dans *OT* 10, espace textuel où se côtoient la notion de « célibat [*coelibatus-u*] », défini comme renoncement à la société conjugale ou au mariage à cause du Royaume des cieux, en référence à *Mt* 19, 12 – qui, en passant, parle en termes d'eunuchéisme (*eunoukhos*) et non de célibat (*agamos*) comme dans 1 *Co* 7, 8. 11. 32 et 34[127] –, la notion de « chasteté [*castitati*] », et qu'il soit, en même temps, question de la « virginité consacrée au Christ [*virginitatis Christo consecratae*] ». Si la notion de célibat peut être comprise avec une relative clarté – quoiqu'une irrégularité a pu être notée sur le plan des références scripturaires –, et qu'il en est de même dans l'usage du terme relatif à la chasteté, du moins dans ce contexte – ailleurs, la chasteté est souvent équiparée ou réduite au célibat –, la notion de virginité, elle, peut être interprétée au sens du célibat tout comme au sens de la chasteté qui s'y rapporte, laquelle devrait, en toute rigueur, plutôt être rendue par le terme continence.

Ce cas de figure rencontre une problématique similaire dans les cas où les textes conciliaires joignent l'un ou l'autre de ces termes à l'aide de la conjonction latine « *vel* », pouvant être comprise, selon les interprétations, au sens d'une équivalence (et) ou au sens d'un choix (ou), comme dans *LG* 42c, traitant d'une vie menée « dans la virginité ou/et le célibat [*virginitate vel coelibatu*] ». Dans l'un ou l'autre cas, suivant les traductions interprétatives retenues, la conjonction employée, pose, en fin de compte, les mêmes questions. La virginité et le célibat font-ils nombre (ou : Theobald, Martin) et, par conséquent, peuvent-ils être tenus pour concepts équivalents ? Ou bien, s'agit-il de réalités distinctes (et : Alberigo, Winling), dans quel cas la notion de virginité signifierait, en fait, ce qui devrait être entendu par la notion de chasteté ? Nous avons rencontré un cas similaire

---

[127] Rappelons que le terme grec « *eunoukhos* », que nous retrouvons dans *Mt* 19, 12 ainsi que dans *Ac* 8, 27ss., est d'ordinaire rendu par le terme français « eunuque » (*cf.* Maurice CARREZ et François MOREL, *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*, Genève / Villiers-Le-Bel, Labor et Fides / Société biblique française, 4e éd. revue et corrigée, 1995, p. 14 et Maurice CARREZ, *et al.*, *Nouveau Testament interlinéaire grec/français*, avec, en regard, le texte de la Traduction œcuménique de la Bible et de la Bible « en français courant », Pierrefitte (France), Alliance biblique universelle, 1993, p. 90 et 564), tandis que le terme grec « *agamos* », employé dans les versets cités dans notre texte, est, lui, rendu en français par l'expression « non-marié(e) » et par le terme « célibataire », pouvant également désigner la personne séparée (*cf.* Maurice CARREZ et François MOREL, *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*…, p. 14 et Maurice CARREZ, *et al.*, *Nouveau Testament interlinéaire grec/français*, p. 760-764).

dans *PO* 16b, au sujet des clercs « gardant la virginité ou le célibat pour le Royaume des cieux [*virginitatem* (…) *vel coelibatum propter Regnum coelorum*] ».

Tous ces cas renvoient, d'une manière ou d'une autre, à l'usage synonymique des termes cooccurrents qui globalement renvoient à des réalités apparentées mais nullement identiques. Il convient d'ajouter que ce type d'usage langagier se rencontre communément dans le monde ecclésial comme dans monde séculier, mondes dans lesquels nous constatons de fréquentes permutations terminologiques accompagnées de transferts sémantiques que nous estimons devoir considérer irréguliers et sources potentielles ou possibles de confusions.

c- Troisième type de difficultés : des substitutions interprétatives erronées

Le troisième type de difficultés, proche du précédent et identique à un type que nous avons déjà rencontré et traité plus haut, concerne les traductions vernaculaires réservées à l'*editio typica* des textes de Vatican II. Nous nous contentons de deux exemples triés sur le volet. Le premier est tiré de *PC* 1c, déjà rapporté plus haut, où nous avons relaté la traduction suivante, à propos des religieux qui se vouent « au Seigneur de façon spéciale en suivant le Christ chaste [*virgo*] et pauvre ». Le second exemple est tiré de *PC* 25 où il est traité de la grande estime que le Concile porte au « genre de vie chaste [*virginalis*], pauvre et obéissant » adopté par les religieux. Nous voyons, dans ces deux cas, un exemple de la permutation des termes dont nous avons traité précédemment et qui, dans le cadre des traductions, font l'objet de substitutions interprétatives erronées. Nous disons erronées, car nous estimons que les notions de chasteté et de virginité ne doivent pas être tenues pour des concepts équivalents. En cas contraire, les substitutions rencontrées constituent, à leur niveau, une source potentielle ou possible de confusions.

d- Quatrième type de difficultés : des lacunes définitoires doublées de questions exégétiques

Pour terminer, nous avons rencontré un quatrième type de difficultés, lié à des lacunes définitoires lesquelles sont également doublées de questions exégétiques. Le sujet des

lacunes définitoires n'a plus à être traité. Mis à part des composantes définitoires que l'on peut rencontrer, ça et là, au gré des textes conciliaires – comme dans *OT* 10, rapporté plus haut, à propos du célibat –, en général nous avons pu constater des lacunes sur ce plan. D'ordinaire, comme nous l'avons déjà précisé, les termes sont employés en les considérant comme allant « de soi », plus rarement ils sont considérés « en soi ». Pourtant, dans le cas qui nous occupe, des définitions s'imposent et elles se sont d'ailleurs rapidement imposées, dès l'abord du chapitre consacré au célibat, où, dans le but de rendre intelligible et possible la suite de notre démarche, nous avons choisi de proposer immédiatement des définitions assorties aux termes étudiés, anticipant, de la sorte, la présente évaluation critique[128].

Avant de poursuivre dans cette ligne, il convient d'ajouter que, dans le cas particulier de l'usage ecclésial des termes employés, une difficulté supplémentaire se greffe aux lacunes définitoires rencontrées. Cette difficulté tient à un certain nombre de questions exégétiques liées aux termes et surtout aux passages scripturaires auxquels les textes conciliaires – et d'autres documents avec eux – font référence pour étayer les notions usitées. Plus haut, nous avons mentionné les cas où il est traité, dans le Nouveau Testament, des eunuques ou encore des non-mariés ou célibataires. À ces sujets, des interrogations pointues sont posées par des spécialistes à l'égard de la signification précise du terme « *eunoukhos* » : désigne-t-il la condition du célibat, au sens de non-marié, comme il est communément admis, ou devrait-on interpréter les passages en cause dans le sens d'un enseignement de la part Jésus en faveur de la continence volontaire du mari séparé de son épouse[129] ? Il en est de même au sujet du célibat qui, chez Paul, se rattache au terme « *agamos* » : l'Apôtre est-il célibataire, au sens premier du terme, ou vivait-il plutôt hors mariage, ayant été marié, mais ne l'étant plus[130] ? Bref, il importe de noter qu'en plus des lacunes définitoires constatées dans le dossier conciliaire, le dossier exégétique relatif au célibat religieusement motivé ou « à cause du Royaume des cieux » est, lui aussi, parsemé d'incertitudes et d'indéterminations quant à la réalité exacte désignée par les termes et les passages néotestamentaires en cause.

---

128 *Cf.* Chapitre 6, section 1.1.

129 *Cf.* Chapitre 5, section 8.1.3.3 (…) i. et (…) d-, ainsi que Chapitre 6, section 1.1.

130 *Cf.* Chapitre 6, section 3.3.

B) Propositions définitoires relatives à l'ensemble des termes étudiés

Pour les raisons invoquées plus haut, dès l'abord du chapitre consacré à l'étude de l'état du célibat sanctionné par l'Église nous avons choisi de définir les principaux termes employés dans les textes conciliaires pour parler de ce qui convient d'être nommé, de manière générique, le célibat. Aussi, pour éviter d'inutiles répétitions, nous renvoyons aux sections du chapitre 6 où, tour à tour, nous avons défini les notions de « célibat » (1.1.1), de « virginité » (1.1.2), de « chasteté » (1.1.3) et de « continence » (1.1.4). Dans l'esprit synthèse qui marque le présent chapitre, nous tenons néanmoins à rapporter ce que nous écrivions en conclusion de la section 1.1 du chapitre 6 :

> L'étude des quatre termes précédents a permis de montrer que ceux-ci sont interreliés, ayant trait aux états de vie des fidèles dans l'Église et à la façon dont ces derniers sont appelés à vivre leur sexualité ainsi que les relations interpersonnelles qui s'en trouvent conséquemment affectées. La proximité des réalités visées par chacun de ces mots explique sans doute les corrélations, mais aussi les confusions entourant leur usage. De ce point de vue, les définitions qui se rattachent à chacun des termes étudiés permettent de sortir de l'ambiguïté. Le célibat est la condition de vie non maritale dans laquelle se trouve un fidèle : célibat *de facto* religieusement motivé ou non, d'un côté, puis célibat sanctionné par l'Église, de l'autre. La chasteté regarde la manière éthique dont est vécue la sexualité dans le célibat, de même que dans le mariage. Tandis que la continence spécifie la manière de vivre dans le célibat chaste ou, exceptionnellement, dans le mariage. Enfin, la virginité, qui peut viser l'intégrité physique et sexuelle, un idéal spirituel et moral, et qui peut aussi qualifier la condition célibataire d'une personne donnée, demeure le plus équivoque des quatre termes employés. En ce qui nous concerne, à l'instar d'Enzo Bianchi, nous avons choisi de retenir le terme « célibat » pour désigner la condition sociologique et l'état de vie ecclésial dans lequel se trouvent les fidèles étudiés[131].

1.2.4.5 L'ÉTAT DU MARIAGE SACRAMENTEL OU DES ÉPOUX CHRÉTIENS

Nous terminons notre revue critique des appellations catégorielles et personnelles usitées dans les textes conciliaires au regard des fidèles, en considérant l'état du mariage sacramentel ou des époux chrétiens. Nous proposons d'abord une note relative aux

---

[131] *Cf.* Enzo BIANCHI, « Célibat et virginité », dans Stefano DE FIORES et Tullo GOFFI (dir.), *Dictionnaire de la vie spirituelle,* Paris, Cerf, 1983, p. 103 et 112.

difficultés rencontrées (A), pour ensuite proposer une définition sommaire du mariage chrétien (B).

A) Note relative aux difficultés rencontrées

Il n'y a pas lieu, dans le présent cas, de brosser un tableau élargi des principales difficultés rencontrées. En effet, de manière générale, la notion de « mariage », ainsi que la terminologie qui s'y rapporte – nommément les adjectifs « conjugal », « matrimonial », « marital », « nuptial » et « sponsal », de même que les noms donnés aux protagonistes engagés dans l'état conjugal, à savoir les termes « époux », « conjoints », « mariés » et « mari et femme » –, ne posent pas de problèmes majeurs. C'est la raison pour laquelle nous préférons parler d'une « note ». Par ailleurs, à l'instar de l'état précédemment étudié, tous ces termes ont déjà été définis dans le chapitre se rapportant à l'état du mariage[132]. Dans l'esprit de synthèse marquant le présent chapitre, nous nous contentons de réitérer ce que nous écrivions en conclusion à la section 1.1 du chapitre 7 :

> Cette revue des termes employés pour nommer et qualifier les différentes réalités comprises sous l'unique et principal vocable de « mariage » nous a permis de dresser une nomenclature dont la sémantique, en règle générale, se recoupe. Contrairement au cas étudié dans le chapitre précédent, où la notion de célibat se voit exprimée et traduite à l'aide d'une diversité de termes ne pouvant pourtant pas être tenus pour équivalents, il appert, dans le cas présent, que les différents termes employés pour parler du mariage, même s'ils imposent certaines distinctions, peuvent *grosso modo* être considérés comme synonymes. Parler de la vie du mariage en termes de vie conjugale, maritale, matrimoniale, nuptiale ou sponsale revient, en fin de compte, à traiter d'un même sujet. De même, lorsqu'il est question des époux, des conjoints, des mariés ou encore du mari et de la femme, sont d'ordinaire visées les personnes ayant contracté mariage ou qui s'y préparent. Sur le plan des termes, ainsi que sur celui des concepts auxquels ceux-ci renvoient, il n'existe pas – à première vue du moins – de confusions terminologiques et conceptuelles notables. Cette relative clarté entre les appellations aura, sans doute, un effet positif sur la compréhension que nous pourrons avoir des textes conciliaires où il est traité du mariage.

---

[132] *Cf.* Chapitre 7, section 1.1.

B) Définition sommaire du mariage chrétien

Comme c'était le cas pour l'état religieux, l'état du mariage ne reçoit pas, dans les textes conciliaires, une définition formelle et restrictive. Vatican II, comme nous l'avons rappelé plus haut, a plutôt opté pour une approche descriptive de la réalité étudiée[133]. Cela dit, aux fins que nous poursuivons, il est néanmoins possible de fournir une définition sommaire du mariage chrétien. Nous précisons qu'il s'agit du mariage chrétien, qui, outre les réalités fondamentales partagées avec le mariage non-chrétien, possède néanmoins des attributs particuliers.

Qu'est-ce que le mariage ? Dit de manière simple, et aussi négative, il s'agit de l'état du fidèle qui n'est plus dans la condition du célibat et qui est, par définition, exclu de l'état du même nom. Autrement dit, le mariage et le célibat s'excluent mutuellement et constituent, de ce fait, une *contradictio in terminis*. Cela dit, de manière positive, l'état du mariage sacramentel ou des époux chrétiens peut être sommairement défini comme étant l'état des fidèles, hommes et femmes, unis par le lien sacramentel du mariage et formant, de la sorte, une communauté de toute la vie et pour toute la vie. Cette définition mériterait, sans nul doute, d'être plus développée en tenant compte notamment de la question – discutée, il faut le dire – des fins du mariage[134]. Nous n'entrons pas dans ces détails, nous contentant plutôt d'asseoir notre définition sur deux aspects primordiaux du mariage chrétien tel qu'envisagé par le Concile. Le premier aspect regarde la présentation du mariage formulée, dans *GS* 48, 1, en termes de « communauté intime de vie et d'amour [*Intima communitas vitae et amoris*] », formule à laquelle nous pouvons aussi greffer l'expression « communauté et communion de toute la vie (*totius vitae consuetudo et communio*)[135] », employée au cours du débat conciliaire et que nous retrouvons ultérieurement employée au canon 1055, § 1 du *CIC*, parlant de l'alliance matrimoniale en termes de « communauté de toute la vie [*totius vitae consortium*] ». Le second aspect touche à l'indissolubilité du lien matrimonial,

---

133 Plus haut, nous nous sommes référés au Chapitre 7, section 3.1.2.

134 *Cf*. Chapitre 7, section 3.1.2.

135 Antoni STANKIEWICZ, « L'importance canonique de la communion conjugale », dans René LATOURELLE (dir.), *Vatican II. Bilan et perspectives vingt-cinq ans après (1962-1987),* Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, coll. « Recherches - Nouvelle série », nº 16, t. 2, 1988, p. 237.

c'est-à-dire à l'inscription de la communauté conjugale dans la durée du temps, autrement dit, pour toute la vie.

*
**

Dans cette seconde thèse, nous avons considéré la problématique de notre étude en nous penchant sur les termes et les concepts employés dans les textes de Vatican II. Le regard évaluatif et critique que nous avons porté sur les différents items considérés nous a permis de mettre en relief les difficultés internes aux textes conciliaires. Notre propos ne visait pas à prendre le Concile en défaut. Nous voulions plutôt montrer les limites inhérentes aux textes de Vatican II, lesquels, suivant notre thèse, peuvent constituer, pour les acteurs qui s'y rapportent, une source potentielle ou possible de confusions et de tensions. C'est dans cette perspective que nous avons osé parler de Vatican II en termes de source d'obscurcissement. Cet obscurcissement, à l'évidence, est relatif. Cependant, au vu des communautés nouvelles plurivocationnelles étudiées, lesquelles se réfèrent au Concile comme à leur source d'inspiration et de légitimation en faveur de la communion des états, cette thèse est plausible. Pour pallier ces lacunes, nous avons tenu, d'une part, à faire état de la problématique et, d'autre part, à proposer des définitions relatives à un certain nombre de termes et d'expressions usités au Concile en relation avec les états des fidèles. Ces propositions définitoires, malgré leurs limites avouées, peuvent être vues comme autant de voies de résolution aux confusions et aux tensions en cause. Nous aurons à voir, plus loin, ce que cela implique pour les communautés nouvelles plurivocationnelles concernées.

1.3 TROISIÈME THÈSE: VATICAN II, TÉMOIN DES CONFUSIONS ET DES TENSIONS PRINCIPIELLES INHÉRENTES À LA DÉTERMINATION DES ÉTATS DES FIDÈLES ET À LA MUTUALITÉ DE LEURS RAPPORTS

Nous en arrivons maintenant à la présentation de la troisième thèse soutenue dans notre étude. Celle-ci consiste, non plus à voir dans les textes de Vatican II une source d'éclaircissement ou, au contraire, une cause d'obscurcissement relative aux confusions et aux tensions identifiées, mais plutôt à considérer le Concile à titre de témoin des confusions

et des tensions principielles inhérentes à la détermination des états des fidèles et à la mutualité de leurs rapports. Afin d'étayer cette thèse, nous allons, dans un premier temps, apporter quelques précisions préliminaires (1.3.1) et, dans un deuxième temps, nous procéderons à l'évaluation critique des principes sous-jacents à la détermination des états (1.3.2).

1.3.1 Précisions préliminaires

En guise de précisions préliminaires, trois questions doivent être abordées. La première regarde le sens des termes employés en cours d'étude pour parler de la présente dimension de notre analyse (1.3.1.1), la seconde question touche à l'enseignement de Vatican II à cet égard (1.3.1.2) et la troisième question regarde la méthode, l'apport et la limite de notre contribution au terrain étudié (1.3.1.3).

1.3.1.1 Le sens des termes employés en cours d'étude

Il convient, pour commencer, de préciser le sens de certains termes que nous avons employés en cours d'étude pour parler de la présente dimension de notre analyse. En effet, dans la question spécifique de notre recherche, outre la première partie de notre questionnement qui regardait la signification – ou les significations – de la notion d'« état » au concile Vatican II, nous nous sommes également interrogé, dans le cas des fidèles, sur les traits caractéristiques de leurs multiples états ainsi que sur les principes sous-jacents à la détermination de ceux-ci[136]. Notre attention se fixera, dans le cas présent, sur cette dernière partie de notre questionnement.

Que désigne le terme pluriel « principes » ? Il s'agit, comme nous l'avons sommairement défini dans notre introduction générale[137], d'un ensemble de déterminants, théoriques ou

---

[136] Plus précisément, la formule initialement adoptée était la suivante : « Quelle est la signification de la notion d'"état" au concile Vatican II, et, dans le cas des fidèles, quels sont les traits caractéristiques ainsi que les principes sous-jacents à la caractérisation, à la catégorisation et à la répartition de leurs multiples états dans l'Église ? » (Introduction générale, section 8.2.2.3).

[137] *Cf.* Introduction générale, section 8.1.2.3.

pratiques, de natures diverses, qui affectent, de quelque manière, la façon dont sont caractérisés, catégorisés et répartis les fidèles dans l'Église suivant leurs appartenances aux multiples états constitués et reconnus par cette dernière. Cette définition appelle trois ensembles de précisions terminologiques et conceptuelles.

Premièrement, le terme « principe », suivant le dictionnaire, renvoie à la cause, à l'origine ou aux éléments constituants d'une chose. On l'entend, par exemple, au sens de « cause première active, primitive et originelle », ainsi qu'au sens de « cause agissante d'une chose ». Dans ce dernier cas, le terme « principe » est synonyme d'agent, de fondement, d'origine ou de source. Dans l'ordre des idées, ce terme désigne une « [p]roposition première, posée et non déduite », équivalant aux termes axiome, hypothèse, postulat et prémisse. Il s'agit encore d'une « [p]roposition, [c'est-à-dire d'une] notion importante à laquelle est subordonné le développement d'un ordre de connaissance »[138]. Par ailleurs, le terme « déterminant », qui lui-même renvoie aux mots « détermination » et « déterminer », réfère, toujours selon le dictionnaire, à ce qui permet de « délimiter avec précision » une chose ou encore un concept. Dans ce dernier cas, déterminer signifie « spécifier les caractères compréhensifs de ce concept ». Les trois derniers termes usités – déterminant, détermination et déterminer – sont synonymes de caractérisation, de définition, de délimitation ou encore de fixation[139]. La combinaison des deux termes employés nous a permis, en cours d'étude, de parler de « principes déterminants » ou encore de « déterminants principiels ». Les principes en cause affectent ou déterminent les différents états visés en fixant les traits, communs et spécifiques, des fidèles et leur assignent une place et, le cas échéant, une fonction dans l'Église. En ce sens, et sur cette base, il nous a été possible de distinguer les trois fonctions attribuables à la notion d'état, soit la caractérisation, la catégorisation et la répartition des fidèles dans l'Église.

Deuxièmement, nous avons indiqué que les principes pointés sont d'ordre théorique ou pratique. L'aspect théorique se rapporte aux idées, parfois aux idéaux, qui agissent à titre de postulats, d'axiomes ou de prémisses déterminant les réalités visées. Par exemple,

---

138 « Principe », dans *Le nouveau Petit Robert*…, p. 2044.

139 « Déterminant », « Détermination » et « Déterminer », dans *Le nouveau Petit Robert*…, p. 716-717.

l'ordination des seuls hommes (*viri probati*) aux ministères diaconal, presbytéral et épiscopal repose, en large partie, sur des principes théologiques qui eux-mêmes découlent d'une certaine interprétation du donné révélé dans les Écritures et perpétuée dans la tradition de l'Église. Ce principe se conjugue à d'autres facteurs d'ordre anthropologique, culturel, social, etc. L'aspect pratique, pour sa part, se rapporte à des impératifs concrets, soutenus par des idées, mais prioritairement de nature pragmatique. Par exemple, le fait de privilégier l'ordination d'hommes célibataires, tout en impliquant des principes théoriques (exercice du ministère sacré *in persona Christi*, le célibat de Jésus, la recommandation évangélique en ce sens, etc.), repose également sur des principes pratiques de nature économique ou encore organisationnelle internes à l'Église (évitement du danger de spoliation des biens ecclésiastiques, liberté de déplacement et d'action des clercs, etc.).

Troisièmement, les principes en cause sont de natures diverses. En effet, et les exemples ci-haut le montrent, les principes invoqués sont de natures multiples et le plus souvent cooccurrentes. Sur le plan théorique, nous retrouvons, par exemple, des principes de nature théorique, philosophique, anthropologique, etc. Sur le plan pratique, les principes impliqués peuvent être de nature économique, socioculturelle, politique, juridique ou canonique, etc. Dans les débats entourant la détermination des états des fidèles et leur réciprocité communionnelle, il importera, comme nous le verrons, de distinguer, non seulement les principes opérants, mais également d'identifier clairement leurs natures.

1.3.1.2 VATICAN II, TÉMOIN DES CONFUSIONS ET DES TENSIONS PRINCIPIELLES INHÉRENTES À LA DÉTERMINATION DES ÉTATS DES FIDÈLES ET À LA MUTUALITÉ DE LEURS RAPPORTS

Dans la formulation originelle de la question spécifique de notre recherche, nous avons précisé que les principes traités sont « sous-jacents » à la détermination des états des fidèles dans l'Église. Pourquoi parler ainsi ? Parce que le plus souvent, dans l'Église comme dans d'autres secteurs de la vie humaine, ces principes, tout en étant agissants, ne sont pas nécessairement clairement identifiés ou offerts au premier regard. Dès lors, il faut poser sur les réalités visées un regard second, de type analytique, s'intéressant aux bases fixant les identités et les fonctions de tout un chacun au sein de l'organisation ecclésiale. C'est à ce

type de regard que nous nous sommes livré et, dans un moment, nous présenterons les résultats de notre analyse. Avant cela, deux aspects doivent cependant être précisés.

D'une part, dans la ligne de notre troisième hypothèse de travail[140], où nous portions l'intuition que parmi les différents facteurs qui sont à l'origine ou qui sont cause des confusions et des tensions identitaires éprouvées dans nombre de communautés nouvelles plurivocationnelles ou, plus largement, dans l'Église englobant ces dernières, se jouaient un certain nombre de principes plus ou moins clairement identifiés et conséquemment étudiés, nous avançons maintenant la thèse correspondante voulant que les confusions et les tensions marquant les rapports entre les fidèles d'états différents ont pour origine ou pour cause deux aspects. Le premier aspect cible une relative opacité du regard, ancrée dans une certaine ignorance ou du moins une connaissance insuffisamment claire des principes sous-jacents à la détermination des états. Cette cécité est sans doute explicable. Certaines réalités prédéterminées sont d'emblée acceptées et considérées comme allant – ici également – « de soi ». Plus rarement, nous les considérons « en soi ». Or, l'exercice auquel nous nous sommes livré nous a justement conduit à appréhender les réalités visées, c'est-à-dire les états des fidèles, « en soi », et à porter sur ces états un regard allant au-delà des présupposés acquis. Le second aspect est plus directement lié aux questions et aux discussions relatives à ces dernières. Celles-ci sont parfois marquées par des confusions théoriques, voire des dissensions ou des confrontations d'idées divergentes, qui, à leur tour, sont source de tensions pour les agents directement impliqués, à savoir les acteurs de Vatican II, ou encore pour les autres fidèles intéressés et touchés par les questions débattues.

D'autre part, il convient de préciser que, sur ce dernier plan, Vatican II ne peut être considéré directement comme étant une source de confusions ou de tensions. L'opacité du regard ou la cécité mentionnée ci-haut se situe plutôt du côté des lecteurs des textes conciliaires. Les textes eux-mêmes, et les discussions préalables, tentent plutôt de clarifier les aspects problématiques touchant à la détermination des états des fidèles et à leur réciprocité communionnelle. Le Concile y est-il arrivé ? Sur certains points, comme la vocation universelle à la sainteté et l'abandon d'une conception hiérarchisée des états de

[140] *Cf.* Introduction générale, section 8.1.2.3.

perfection (*status perfectionis*), par exemple, les avancées sont notables. Sur d'autres points, comme l'origine de la vie religieuse ou encore les considérations relatives au célibat ecclésiastique, des questions demeurent et sont sujettes à discussion. Le Concile laisse donc des zones non clarifiées. En ce sens, Vatican II, à travers ses textes, est témoin des confusions et des tensions inhérentes à la détermination des états des fidèles à la mutualité de leurs rapports et, à ce titre, son enseignement mérite d'être scruté.

1.3.1.3 MÉTHODE, APPORT ET LIMITE DE NOTRE CONTRIBUTION AU TERRAIN ÉTUDIÉ

Avant de livrer les fruits de notre analyse, nous voulons, d'une part, préciser la méthode que nous suivrons dans le traitement des données et dans la présentation de celles-ci et, d'autre part, nous voulons indiquer les apports et les limites ayant trait à notre contribution au terrain étudié.

Sur le plan de la méthode adoptée, chacun des principes appréhendés se verra traité de manière systématique. Nous commencerons par identifier le principe visé (a). Ensuite nous nommerons les diverses natures qui entrent dans la composition du principe étudié (b). Puis, nous désignerons les états concernés par le principe en cause (c). Enfin, nous évoquerons, sous forme de rappel, les questions ou les débats qui ont entouré ou qui entourent encore la détermination principielle des états des fidèles et qui constituent autant de zones propices aux confusions théoriques et aux tensions psychologiques conséquentes (d).

Sur le plan des apports et des limites de notre approche, comme il fut souligné dans l'introduction à notre travail et au début de ce chapitre[141], l'objectif global de notre étude n'est pas d'offrir des solutions immédiates ni péremptoires aux difficultés soulevées. Nous voulons plutôt ouvrir des voies de résolution en offrant, à la lumière du Concile, des indicateurs identitaires, ce qui fit l'objet de la première thèse, en proposant des définitions, ce que nous avons développé dans la seconde thèse, et enfin, en identifiant les principes sous-jacents à la détermination des états, en nommant leurs natures et énonçant les

[141] *Cf.* Introduction générale, section 10.1 et Chapitre 8, section 1.

questions qui s'y rattachent. Ce dernier aspect se distingue des deux autres en ce que les voies de résolution aux questions relevées ne se verront pas proposer des réponses précises. De ce point de vue, notre apport constitue une étape préalable aux résolutions à venir. Pour traiter d'une question spécifique, il faut commencer par dresser l'état des lieux et de la question. Pour cela, il peut être utile de suivre l'ordre méthodique énoncé plus haut de manière à bien cerner les principes déterminants qui entrent dans la composition de la problématique envisagée. Notre apport se situe à ce niveau. Cette option comporte, par ailleurs, une limite consentie pour des raisons de concision méthodologique. En effet, identifier les questions qui sont source de confusions et de tensions pourrait nous conduire à vouloir les élucider. Nous nous y refusons, car cela nous conduirait en dehors et surtout au-delà des frontières fixées en début d'étude. Notre approche se limite, à exception près, aux frontières chronologiques et textuelles de Vatican II. Par conséquent, nombre de questions seront laissées ouvertes et offertes à des investigations ou à des études à venir. Dans cette veine, suivant l'approche que nous préconisons, nous aurons soin, en temps opportun, de rappeler les questions et les discussions conciliaires, ou quelques fois préconciliaires, qui furent marquées par diverses formes et divers degrés de confusions et de tensions. Pour cela, et pour éviter les redites, nous renverrons, en notes infrapaginales, aux sections de notre étude où nous avons rendu compte des questions et des discussions visées. Le cas échéant, nous indiquerons les questions toujours sujettes à débat et nécessitant, d'une manière ou d'une autre, des études plus poussées.

1.3.2 Évaluation critique des principes sous-jacents à la détermination des états des fidèles

Nous entendons maintenant procéder à l'évaluation critique des principes sous-jacents à la détermination des états des fidèles. Quels sont ces principes ? Au gré de notre analyse, nous avons pris soin de relever un certain nombre de déterminants principiels affectant, de manières diverses, les états étudiés. Au total, huit principes ont pu être relevés. Ce ne sont sans doute pas les seuls, mais ils nous sont apparus notables par la fréquence de leur emploi et l'étendue de leur action. Nous les énonçons tout de go et les traiterons systématiquement par la suite. Il est à noter que l'ordre de présentation de ces principes suit, de manière

générale, la séquence des catégories d'analyse adoptées dans l'étude de chacun des états des fidèles. Les principes en cause sont : la dualité des sexes (1.3.2.1), l'institution de droit divin, ecclésiastique et humain (1.3.2.2), la vocation (1.3.2.3), la sanction ecclésiastique (1.3.2.4), la permanence de l'engagement dans un état stable (1.3.2.5), les fonctions exercées dans l'activité missionnaire de l'Église (1.3.2.6), le rapport au monde (1.3.2.7) et le célibat (1.3.2.8).

1.3.2.1 LA DUALITÉ DES SEXES

A) Identification du principe déterminant

Le premier principe intervenant dans la détermination des états des fidèles est lié à la dualité des sexes, c'est-à-dire au fait que, par nature, l'espèce humaine est composée d'hommes et de femmes[142]. Il s'agit d'une donnée élémentaire, d'ordre biologique, qui, sur le plan théorique, est élevé au rang de principe déterminant.

B) Nomination des natures principielles

La dualité sexuelle, en tant que principe, possède cinq principales natures. La première nature est anthropologique, relevant du domaine de la réflexion portant sur l'être humain, ce qu'il est et ce qu'il engendre sur le plan sociétal. La seconde nature est culturelle, se rapportant aux identités, aux fonctions et aux formes de comportements acquis et admis dans les sociétés humaines et qui peuvent notamment être étudiées du point de vue de la sociologie. La troisième nature est philosophique, liée au domaine de la rationalité humaine pouvant, dans le cas présent, porter sur la condition ou la nature humaine. La quatrième nature est théologique, basée sur la Révélation divine qui éclaire et informe la réalité humaine du point de vue de la foi. La dernière nature est sapientielle, appelant à la sagesse humaine et au respect de certaines valeurs et règles établies au regard de la dualité des sexes et qui peuvent, en outre, être considérées du point de vue de la morale. Ces cinq

[142] Nous comprendrons que dans le présent cadre, qui est celui du Concile, nous ne prenons pas compte les questions relatives au « genre » et qui sont sujettes à discussions actuellement.

principes interviennent, à leur niveau et souvent de manière concomitante, dans les considérations relatives à la détermination des états.

C) Désignation des états concernés

Quels sont les états déterminés par le principe de la dualité des sexes ? L'état clérical est affecté par ce principe en n'admettant au titre de clercs que les fidèles de sexe masculin, ce qui exclut, par conséquent, les femmes sur la base de ce même principe. L'état laïque, au contraire, regroupe des fidèles des deux sexes. L'état religieux, tout en réunissant des hommes et des femmes, opère une distinction entre les fidèles des deux sexes en répartissant les uns et les autres en instituts religieux monosexués. Il faut ajouter que certaines formes de vie religieuse au sens large (*lato sensu*) sont également déterminées par le principe de la dualité sexuelle : l'ordre des vierges, de même que l'ordre de veuves dans le droit oriental, ne concernent que les fidèles de sexe féminin. L'état du célibat sanctionné par l'Église concerne deux réalités : le célibat ecclésiastique, déterminé par la gent masculine seule admise à l'état clérical, et le célibat religieux qui vaut pour les fidèles des deux sexes. L'état du mariage chrétien, pour sa part, concerne exclusivement et par principe des fidèles de sexe opposé, étant défini comme l'union d'un homme et d'une femme[143].

D) Évocation des questions, sources de confusions et de tensions

L'état des lieux étant ainsi brossé, il nous a été donné, en cours d'étude, de relever un certain nombre de zones de confusions et de tensions relatives à des questions d'ordre principiel. En ce qui regarde le principe de la dualité des sexes, ce n'est pas la dualité comme telle qui pose problème. Ce qui fait difficulté ce sont, d'une part, les diverses formes de ségrégation basées sur ce principe et, d'autre part, les natures attribuées à ce principe et invoquées dans l'argumentaire qui s'y rapporte. Trois états sont directement touchés par le principe étudié.

---

[143] Pour les mêmes raisons que celles invoquées plus haut, nous ne prenons pas en considération, dans le présent cadre de notre étude, les questions liées à l'union de personnes de même sexe.

Le premier état est celui des clercs. L'accès des femmes au ministère ordonné pose question et même si le sujet ne fut pas directement traité au Concile il fait difficulté à plus d'un dans l'Église aujourd'hui[144]. Cette exclusion féminine fait appel à un argumentaire de natures diverses. Nous y trouvons impliqués des considérations de nature culturelle, invitant à considérer autrement le statut de la femme dans l'Église à la lumière des évolutions sociales et culturelles qui ont cours, en particulier, dans la partie occidentale du monde. Par ailleurs, sont également impliqués des arguments de nature théologique, ayant pour base les Écritures et la tradition de l'Église, faisant appel à des interprétations ou à des herméneutiques exégétiques et théologiques dominantes, reçues par certains, contestées par d'autres. En dépit des prises de position répétées de la part du Magistère, s'opposant à l'ordination des femmes prêtres, cette question demeure d'actualité et invite à des études plus poussées. Il n'en demeure pas moins qu'il s'agit d'une zone de confusions et de tensions marquant la vie de l'Église sinon conciliaire du moins d'après-Concile.

Le second état déterminé par le principe de la dualité des sexes est celui des religieux. La répartition des fidèles en instituts distincts implique, en large partie, des arguments de nature culturelle, anthropologique et morale. Dans la mesure où la vie religieuse implique le respect de la chasteté et plus précisément de la continence dans le célibat, la proximité des sexes dans une vie commune intégrale comporte le risque de voir se former des liens amoureux et des échanges affectifs proscrits par l'engagement votif contracté. Outre les trois natures précédemment mentionnées, ce principe relève, plus globalement, d'une élémentaire sagesse. Cela dit, ce principe est-il immuable ? Notre étude nous a donné l'occasion de voir qu'à plus d'une reprise dans l'histoire passée et actuelle le rapport entre les religieux des deux sexes a connu des fléchissements allant dans le sens d'une convivialité, d'une réciprocité et dans certains cas d'une tentative de rapprochement sur le plan des structures monosexuées. Nous avons, en outre, mentionné l'existence des monastères doubles ou encore des ordres mixtes au cours du Moyen Âge. Par ailleurs, à propos de ces réalités, nous avons également vu qu'elles n'ont pas su durer, et ce, pour une série de raisons dont la recevabilité sociale et ecclésiale, marquée par un certain climat de

144 *Cf.* Chapitre 3, section 2.

suspicion, ne fut pas un élément étranger[145]. Durant la période suivant immédiatement le concile Vatican II, la question de la mixité des sexes a été abordée du côté des instituts séculiers, en particulier via la question de l'admission, à titre de membres au sens strict (*stricto sensu*) et de plein droit (*pleno iure*), de couples mariés[146]. Nous aurons à y revenir plus bas. Ajoutons encore que des questions semblables se posent au regard des communautés nouvelles mixtes et plurivocationnelles, dont certaines possèdent des racines préconciliaires, quoique la plupart ont vu le jour après le Concile. Nous y reviendrons également. Enfin, des questions du même ordre sont soulevées quant à la possibilité d'ouvrir la catégorie canonique de l'*ordo virginum* à des hommes, auxquels il faudra, sans aucun doute, attribuer un autre nom que celui de « vierges », en privilégiant probablement les appellations antiques d'ascètes ou de continents[147]. Dans cette ligne, nous avons également relevé les questions relatives à la reconnaissance d'un ordre spécifiquement réservé aux veufs, miroir de l'*ordo viduarum* reconnu pour les femmes dans les Églises orientales catholiques, et qui existe déjà, quoiqu'à échelle réduite, pour les deux sexes du côté latin[148].

Le dernier état concerné par le principe étudié est l'état du mariage. Pour le Concile, le mariage est indubitablement conçu comme l'union d'un homme et d'une femme. Les questions contemporaines liées à l'union de type matrimonial pour des personnes de même sexe ne sont pas directement traitées dans le cadre conciliaire – on y aborde, par ailleurs, le thème de la polygamie, mais cette question est d'un autre ordre[149]. Si l'on se reporte à l'enseignement de Vatican II sur le mariage, l'argumentaire déployé dans les textes recourt à des principes de nature anthropologique, culturelle, philosophique et théologique.

---

145 *Cf.* Chapitre 5, section 1.2.2.2.

146 *Cf.* Chapitre 5, section 1.2.4.3.

147 *Cf.* Chapitre 5, section 1.2.1 et chapitre 6, section 1.1.2.

148 *Cf.* Chapitre 4, section 9 et chapitre 5, section 2.

149 *Cf.* Chapitre 7, section 2.

1.3.2.2 L'INSTITUTION DE DROIT DIVIN, ECCLÉSIASTIQUE ET HUMAIN

A) Identification du principe déterminant

Le second principe sous-jacent à la détermination des états des fidèles réunit, en fait, trois principes d'ordre et de nature distincts : l'institution de droit divin, l'institution de droit ecclésiastique et l'institution de droit humain. Il convient de réunir sous un même chapeau ces trois items. Fréquemment traités ensemble dans notre étude, ceux-ci jouent, en définitive, les mêmes rôles. Ces rôles consistent, d'une part, à exprimer l'origine et la nature d'un état déterminé et, d'autre part, à assigner aux fidèles concernés une place, le cas échéant une fonction, au sein de l'Église, particulièrement en regard de sa structure.

B) Nomination des natures principielles

Les titres donnés à ces trois principes renvoient *de facto* à leur nature. L'institution de droit divin, ou *ius divinum*, fait tirer l'existence d'un état déterminé d'une institution divine, c'est-à-dire, selon la définition que nous avons préalablement donnée à cette notion, de paroles et/ou de gestes instituants de la part de Jésus, des apôtres ou encore de l'Église primitive, dont les Écritures gardent trace et dont la réalité ainsi fondée se déploie, avec l'assistance de l'Esprit Saint, dans la tradition vivante de l'Église au gré de l'histoire[150]. Ce principe combine deux natures, l'une théologique et l'autre historique, dans la mesure où une réalité divinement fondée est nécessairement actuée et ancrée dans l'histoire.

L'institution de droit ecclésiastique, ou *ius ecclesiasticum*, pour sa part, fait naître certains états de l'initiative des autorités ecclésiastiques[151]. Ce principe, sans être étranger à la sphère théologique, est avant tout de nature sociologique, nommément lié à la gouvernance de l'Église, et aussi de nature canonique, en référence aux lois édictées par les autorités ecclésiastiques pour instituer, pour réguler et pour pérenniser les états concernés.

---

150 *Cf.* Chapitre 3, section 3.1.1.

151 *Cf.* Chapitre 3, section 3.1.1.

Enfin, l'institution de droit humain, ou *ius humanum*, fonde un état donné à partir de son origine humaine[152]. Ce principe peut être considéré de nature sociologique, relevant des fonctionnalités de l'institution ecclésiale et du soin de la gouvernance qui incombe aux autorités légitimes de l'Église, tout comme il peut être vu sous le jour de sa nature anthropologique, l'être humain ayant besoin de se doter de structures aux fins de la viabilité de la vie sociale.

C) Désignation des états concernés

Les cinq états constitués dans l'Église sont, d'une manière ou d'une autre, touchés par les trois principes énoncés plus haut, le plus souvent de manière combinée. À ce propos, nous nous rappellerons, par exemple, qu'il n'existe aucun *ius divinum* à l'état pur[153], faisant abstraction du *ius ecclesiasticum* et du *ius humanum* qui lui sont inextriquablement liés. En revanche, il est possible de parler d'un *ius ecclesiasticum* ou encore d'un *ius humanum* qui n'implique pas nécessairement l'intervention d'un *ius divinum*. C'est dans cette perspective imbriquée qu'il est possible d'appréhender les états des fidèles du point de vue de leurs institutions déterminantes et de leurs droits afférents.

Le cas des clercs est le premier touché par ces principes. L'état clérical, ou mieux, pour reprendre l'intitulé du chapitre III de *Lumen gentium*, la constitution hiérarchique de l'Église et spécialement de l'épiscopat, a pour origine et pour fondement une institution divine positive à laquelle se greffe le principe de l'institution ecclésiastique[154].

Le cas des laïques, constituant le revers des clercs, est à son tour déterminé par les principes de l'institution divine et l'institution ecclésiastique. Il est à préciser, ainsi que nous l'écrivions, que c'est à cause de l'institution divine des clercs – qui, elle seule, est positive –, que l'existence des laïques s'y trouve rattachée, mais de manière indirecte. Par ailleurs, le laïcat, fondé sur les sacrements du baptême, de la confirmation et de l'eucharistie – les trois sacrements de l'initiation chrétienne –, peut, à ces titres, également

---

152 *Cf.* Chapitre 7, section 3.2.2.

153 *Cf.* Chapitre 3, section 3.1.1.

154 Cf. Chapitre 3, sections 3.1.2.2 et 3.1.2.3.

être appréhendé en tant qu'état déterminé par les principes de l'institution divine et ecclésiastique[155].

L'origine et la nature de l'état religieux, pour leur part, portent la double empreinte de l'institution divine et ecclésiastique. Sur le plan divin, nous avons vu que bien qu'il faille refuser à l'état religieux le titre d'institution de droit divin au sens strict (*stricto sensu*), il convient, en revanche, de lui accorder le statut d'institution de droit divin au sens large (*lato sensu*). L'institution de droit ecclésiastique, pour sa part, est un principe net dans la détermination de l'état religieux, quoi qu'il doive être considéré second par rapport au principe précédent. En d'autres termes, l'Église n'est pas vue comme créatrice de la vie religieuse, sa fonction réside plutôt dans l'accueil, le discernement et l'institutionnalisation du don divin découlant de l'initiative de Dieu, particulièrement de l'Esprit Saint[156].

Le célibat sanctionné par l'Église se subdivise en deux réalités : le célibat des religieux et celui des clercs. Concernant le célibat religieux, il est d'ordinaire rattaché à la sphère de l'institution de droit divin en concomitance avec l'origine de l'état religieux dont le célibat constitue une dimension intégrale[157]. Outre son rapport au célibat du Christ, le célibat religieux ou « à cause du Royaume » est également lié à l'action de l'Esprit Saint et, à ce titre, est considéré comme un don ou un charisme[158]. Enfin, en tant que réalité sanctionnée par l'Église, le célibat religieux relève aussi de l'institution de droit ecclésiastique : le charisme en cause, dira Paul VI, est corroboré par la loi canonique[159]. Pour sa part, le célibat ecclésiastique, tout en pouvant porter le nom de don ou de charisme, ressort prioritairement de l'institution de droit ecclésiastique. C'est par convenance, avons-nous vu, que les autorités de l'Église ont institué et récurremment confirmé la discipline ecclésiastique concernant le célibat des clercs visés par cette édiction[160].

---

155 *Cf.* Chapitre 4, section 3.2.1.

156 *Cf.* Chapitre 5, section 3.1.2.3.

157 *Cf.* Chapitre 6, section 3.2.

158 *Cf.* Chapitre 6, section 4.1.

159 *Cf.* Chapitre 6, section 4.2.

160 *Cf.* Chapitre 6, sections 3.3, 4.1 et 4.2.

Pour terminer, l'état du mariage relève, en premier lieu, du principe de l'institution humaine, c'est-à-dire que le mariage, comme donnée de la nature et fait de société, n'est pas une prérogative judéo-chrétienne[161]. Par contre, en tant que réalité sacramentelle, le mariage, subséquemment considéré à la lumière de la Révélation divine, est compris sous l'angle des principes de l'institution de droit divin et du droit ecclésiastique[162].

D) Évocation des questions, sources de confusions et de tensions

Jusque-là, pourrions-nous dire, le portrait est bien campé : tout un chacun possède une place et/ou exerce une fonction qui sont déterminées par l'un ou l'autre des principes susdécrits. Or, nous avons vu que ces différents principes recèlent des ambiguïtés et des difficultés multiples. À commencer par les concepts eux-mêmes. Si le droit humain et le droit ecclésiastique sont relativement faciles à fonder sur le plan historique, le droit divin, lui, donne lieu à des spéculations nombreuses portant autant sur ce qui est de droit divin que ce qu'est le droit divin, comme l'a souligné Yves Congar. Ces débats, alliant les faits de l'histoire et la théologie, particulièrement l'herméneutique biblique et ce qui relève de la délicate question liée à la notion de « tradition », donnent lieu à ce qui a pu être qualifié, par Hervé Legrand, d'herméneutique complexe du droit divin[163]. Les spéculations entourant ces principes peuvent passer pour des débats d'école, sans grand intérêt ni effets concrets pour la majorité des fidèles dans l'Église. Or, les débats conciliaires montrent, au contraire, qu'autour de ces principes gravitent des enjeux importants et qui sont souvent encore d'actualité, avec leurs lots de confusions et de tensions, sans compter les nécessités d'approfondissements au regard des questions litigieuses. Nous pointons succinctement les questions en cause, lesquelles constituent autant de zones de confusions et de tensions marquant la détermination des états individuels et la réciprocité communionnelle de leurs rapports.

---

161 *Cf.* Chapitre 7, sections 3.1 et 3.2.

162 *Cf.* Chapitre 7, section 3.3.

163 *Cf.* Chapitre 3, section 3.1.1.

L'origine de l'état clérical, ou plus précisément des trois degrés du sacrement de l'Ordre, a donné lieu à des débats sur la sacramentalité de l'épiscopat et, par voie de conséquence, cette question a influé sur l'ensemble de la réflexion portant sur ce que nous avons nommé plus haut la constitution hiérarchique de l'Église[164]. En ce qui regarde l'origine du presbytérat, nous avons rapporté, avec Jean Rigal, que Vatican II a soigneusement évité le problème de l'institution des presbytres par le Christ lui-même. Autrement dit, l'institution divine est affirmée plus que démontrée. Cette question demeure, dans une certaine mesure, ouverte à des investigations futures[165]. Il en est de même au sujet du diaconat. Son origine divine n'est pas explicitement affirmée, sinon de biais, par l'intermédiaire de l'enseignement conciliaire sur la sacramentalité du diaconat. Rappelons, par ailleurs, que la restauration du diaconat, à titre de ministère permanent – versus transitoire, étape en vue de l'ordination presbytérale – dans l'Église, ouvert à des clercs célibataires et mariés, a donné lieu à des débats où le principe déterminant de l'institution de droit divin a joué un rôle non négligeable[166]. La question de l'origine divine et ecclésiastique de l'état laïque, allant de pair avec celle de l'état clérical, pose manifestement moins d'interrogations, mis à part les quelques aspects relevés plus haut.

Le cas des religieux, en revanche, s'est révélé singulièrement complexe. Trois points de vue s'affrontent.

Pour certains, la vie religieuse constituerait une réalité purement humaine – nous dirions un simple *ius humanum* –, secrétée par la religion elle-même et par ses adeptes en quête d'authenticité et de radicalité évangélique. La vie religieuse et ses instituts apparentés formeraient ainsi des réalités instituées par l'Église – pour le dire autrement, il s'agirait d'un pur *ius ecclesiasticum* – dans le but de canaliser les forces vives qui, autrement, peuvent s'avérer dangereusement centripètes et constituer une menace pour l'unité organique de l'Église, ou, au contraire, s'ils sont récupérés au profit de l'Église, les virtuoses du religieux peuvent devenir de puissants leviers au service de l'activité missionnaire de l'Église et représenter un ferment de revitalisation, voire même de réforme,

---

164 *Cf.* Chapitre 3, sections 3.1.2.2, 3.1.2.3 (…) A, ainsi que 4.1.1 et 4.1.2.

165 *Cf.* Chapitre 3, section 3.1.2.3 (…) B.

166 Cf. Chapitre 3, sections 1.4.2.3 et 3.1.2.3 (…) C.

ecclésiale, ce que la vie religieuse a été, de fait, au cours de l'histoire. Dans cette perspective, le phénomène dénommé vie monastique, puis vie religieuse, peut à bon droit être comparé aux divers types de virtuosité ascétique également présents dans les traditions religieuses autres que chrétienne[167].

Pour d'autres, la vie religieuse serait fondée directement et explicitement par le Christ et établie au temps des apôtres. Il s'agirait, dans ce cas, d'une réalité ayant une origine divine immédiate et qui doit être considérée à titre d'institution de droit divin au sens strict (*ius divinum stricto sensu*)[168].

D'autres encore ont adopté une position médiane, tenant compte des faits de l'histoire et de l'action de l'Esprit Saint au cœur des événements, conduisant à affirmer l'origine divine *lato sensu* de la vie religieuse, fondée sur l'exemple et les enseignements du Christ, mais surgissant plus directement de l'action de l'Esprit Saint dans l'Église postpascale et postpentecostale. Cette position nous a semblé être la plus juste du point de vue historique et théologique et, suivant notre analyse, elle semble également refléter la position dominante au Concile, encore qu'il nous ait été donné de rendre compte des virulents débats et des disparités d'opinions et d'options sur ce thème, tensions conciliaires qui ne furent pas sans laisser de traces dans les textes de Vatican II. L'expression vague et imprécise « dès les origines de l'Église » (*PC* 1b), employée par le Concile, montre, en tout cas, le caractère indéterminé du quand et du comment des débuts de la vie religieuse[169].

Ces points de vue et les questions afférentes n'affectent pas tant la légitimité de la vie religieuse dans la vie de l'Église – question beaucoup plus importante du côté des confessions protestantes ou de la communion anglicane qui ont vu disparaître puis renaître la vie religieuse en leur sein[170] – que sa place au sein de la constitution fondamentale de l'Église. Dans cette perspective, le débat s'est en quelque sorte cristallisé et s'est aussi dénoué autour des distinctions maintenant bien connues de l'évêque de Namur, Mgr André-

---

167 Cf. Chapitre 5, section 3.1.2.1.

168 Cf. Chapitre 5, section 3.1.2.2.

169 *Cf.* Chapitre 5, sections 1.2.1, 3.1.2.3 et 3.2.

170 *Cf.* Chapitre 5, section 6.3.1.

Marie Charue, entre la vie religieuse comme structure « de » l'Église ou structure « dans » l'Église, expression seconde que l'on préférera à la première[171]. Cette question peut désormais sembler close. Or, il n'en est rien et il convient de le souligner, car il s'agit d'une zone de confusions et de tensions toujours en cours qui continuent à affecter les questions relatives à vie religieuse ou plus largement à la vie dite consacrée. En effet, le dossier sera de nouveau ouvert et la question une nouvelle fois reprise durant la période subséquente au Concile, nommément dans le cadre de la tenue de la IX^e^ Assemblée générale ordinaire du Synode des évêques, en 1994, sur la vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde, et dont les conclusions figurent dans l'exhortation post-synodale *Vita consecrata*, parue deux ans plus tard[172]. L'étude du dossier synodal, que nous nous contentons d'évoquer, montre comment les exégètes et les théologiens doivent, encore une fois, remonter à la source de la vie religieuse et faire jouer les principes déterminants ici abordés[173].

---

171 *Cf.* Chapitre 6, section 6.2.

172 *Cf.* JEAN-PAUL II, « Exhortation apostolique post-synodale *Vita consecrata* sur la vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde [25 mars 1996] », *La Documentation catholique*, n^o^ 2136, 21 avril 1996, p. 351-399.

173 À titre illustratif, nous en voulons pour témoin la théologienne belge Noëlle Hausman. Commentant le Synode de 1994, avant la publication de l'exhortation apostolique post-synodale *Vita consecrata*, Hausman note que « les allocutions du Pape avant, pendant et après le Synode, lors des audiences générales du mercredi, ont souvent été plus loin que l'Assemblée : Jean-Paul II ne craint pas de voir dans le Christ le fondateur de la vie consacrée […]. Il y a là, écrit-elle, une sorte d'enseignement complémentaire ou parallèle, dont l'Exhortation synodale en préparation devra situer le statut » (p. 482-481). À ces propos, l'auteur adjoint les avis d'autres théologiens, tels Heinz Schürmann, dont nous avons parlé au chapitre 5, à la section 3.1.2.2, et Jean Galot, qui vont dans le même sens que le Pape. Par ailleurs, reflet des conséquences liées aux thèses soutenues, Hausman dit laisser « de côté la suggestion, que le Synode n'a pas voulu suivre et que je ne soutiens pas, d'une définition de l'Église à partir de "trois ordres de personnes" (laïcs, ministres sacrés, personnes consacrées par la profession des conseils évangéliques) ; ce que dit le canon 207, par. 1 et 2, conclut-elle, me semble suffisant et respecte l'équilibre voulu par *Lumen gentium* » (Noëlle HAUSMAN, « Le Synode sur la vie consacrée. Lumières et questions »…, p. 489-490). Sur ce même thème, en relation directe avec *Vita consecrata* cette fois, nous verrons les propos de Laurent Boisvert, relatant ceux de Jean-Paul II, pour qui, selon la volonté du Christ, il existe trois états de vie fondamentaux, constitutifs de l'Église, conception suivant laquelle la vie consacrée est une structure de l'Église dont la durée est identique à celle de l'Église elle-même (Laurent BOISVERT, *Personnes consacrées dans une association de fidèles*, Montréal, Médiaspaul, 2007, p. 29, en relation avec *VC* 29b et c, 31c et 32a). Bruno Secondin, de son côté, traite des trois états paradigmatiques dans l'Église et, en particulier, d'une formule décisive, contenue dans *VC* 29, où il est question de perspectives nouvelles découlant de la doctrine du concile Vatican II, et qui conduisent à affirmer que « [l]a conception d'une Église composée uniquement de ministres sacrés et de laïcs ne correspond donc pas aux intentions du divin fondateur telles qu'elles apparaissent dans les Évangiles et les autres écrits du Nouveau Testament ». Et d'ajouter Secondin : « Il y a, dans cette phrase, un dépassement des affirmations conciliaires de *Lumen gentium* 42 […]. Au synode, quelques évêques

L'état du célibat sanctionné par l'Église, en ses deux réalités, possède une origine divine discutée, débat dans lequel interviennent les principes ici abordés. Trois réalités entrent en ligne de compte et illustrent le caractère complexe de la question, laquelle peut, à bon droit, être vue comme une source de confusions et de tensions au regard de la problématique étudiée.

La première réalité concerne le célibat comme tel. Que le célibat constitue un fait ancien, remontant au temps de Jésus – et même avant –, et qu'il ait été adopté par un certain nombre de chrétiens dans l'Église primitive, tout cela s'avère historiquement fondé[174]. En même temps, un Peter Brown, s'appuyant sur Ignace d'Antioche, soutient qu'à partir du moment de l'ascension du Christ, il a fallu laisser passer un siècle avant de voir des chrétiens se réclamer explicitement de l'exemple du Christ pour justifier leur célibat[175]. L'institution divine immédiate du célibat religieusement motivé trouve donc des contestataires.

La deuxième réalité regarde le célibat des religieux. À ce propos, Mgr Charue, en plein débat conciliaire sur l'origine de la vie religieuse et sa place dans l'Église, s'est lui aussi questionné à propos du célibat évangélique. S'opposant aux vues du *peritus* Jean Daniélou et de certains Pères conciliaires avec lui, il a refusé d'attribuer une origine divine immédiate à la vie religieuse du seul fait qu'il y ait eu, aux temps apostoliques, des célibataires ou des vierges[176]. Ce débat suscite, du même coup, un questionnement à propos de l'identification inclusive de la vie religieuse et du célibat évangélique[177]. Tout compte fait, le célibat évangélique, à titre de don ou de charisme[178], se rattache assurément au

---

s'appuyaient sur ce texte – et aussi sur le canon 207 – pour demander que l'on ne parle pas de trois états de vie ; mais il est évident que le pape a préféré s'appuyer sur *Lumen gentium* 13 […]. Cependant, conclut l'auteur, on pourrait ici se demander si une exhortation apostolique a plus de valeur qu'une constitution dogmatique conciliaire ou qu'un canon qui s'exprime avec tant de clarté » (SECONDIN, Bruno, *Le parfum de Béthanie. L'exhortation post-synodale sur la vie consacrée*, Bruxelles, Éd. Lessius, coll. « La part-Dieu », nº 1, 1998, p. 58-59). Ces propos montrent le caractère brûlant d'actualité du sujet antérieurement discuté et, en grande partie, élucidé au Concile.

174 *Cf.* Chapitre 6, section 3.1.

175 *Cf.* Chapitre 5, section 8.1.1.1 (…) B.

176 *Cf.* Chapitre 5, section 6.2.

177 *Cf.* Chapitre 5, section 8.1.1.1 (…) B et chapitre 6, section 3.2.

178 *Cf.* Chapitre 6, section 4.1.

Christ et à son Esprit, mais son acception à titre de célibat religieux remonte au début du IV^e^ siècle, avec la naissance du monachisme. La condition des célibataires, appelés vierges, continents ou ascètes, constitue plutôt un prélude anticipatoire ou le germe de l'état de vie à venir[179]. Le dossier de l'institution divine du célibat religieux et, avec lui, de l'état du même nom, fut une pomme de discorde au Concile et, comme l'a souligné Eugenio Correcco, Vatican II n'a pas prétendu affronter directement la vieille question du fondement dans le droit divin des « conseils évangéliques »[180].

La troisième réalité concerne l'autre type de célibat sanctionné par l'Église, celui des clercs. À titre de don ou de charisme, ce dernier peut, lui aussi, être rattaché au Christ et à son Esprit, mais le Concile lui a refusé le statut d'institution de droit divin[181].

En somme, les divergences de vues, les oppositions ainsi que les conciliations qui ont marqué les discussions conciliaires à propos du célibat religieux ou du célibat ecclésiastique reflètent les tensions que nous visons à faire ressortir. Nombre de ces questions demeurent, aujourd'hui encore, sujettes à débats et requièrent des études plus poussées. Par exemple, l'adéquation entre vie religieuse et célibat évangélique, bien qu'il s'agisse de deux réalités qui, dans l'histoire, se sont arc-boutées[182], doit-elle nécessairement conduire à faire du célibat l'élément essentiel et discriminant de la vie religieuse ? La question s'est posée dans l'histoire, notamment à propos des ordres chevaleresques ou militaires du Moyen Âge, où l'on dût statuer sur le cas des couples mariés menant une vie proche de celle des moines ou des religieux[183]. Plus près de nous, le cas déjà rapporté des instituts séculiers pose, dès les années suivant le concile Vatican II, des questions se rapportant à l'intégration, à titre de membres au sens strict (*stricto sensu*) et de plein droit (*pleno iure*) de personnes mariées[184]. Une question similaire se posera au regard de l'engagement des couples mariés au sein des communautés nouvelles plurivocationnelles.

---

179 *Cf.* Chapitre 5, section 1.2.1 et 3.1.1.

180 *Cf.* Chapitre 5, section 3.1.1.

181 *Cf.* Chapitre 6, section 3.3.

182 *Cf.* Chapitre 5, section 8.1.1.1 (…) B.

183 *Cf.* Chapitre 5, section 1.2.2.2.

184 *Cf.* Chapitre 5, section 1.2.4.3.

Nous y reviendrons plus loin. Dans cette foulée, mais au sujet du célibat ecclésiastique cette fois, l'ordination d'hommes mariés au sein de l'Église latine, ce qui est acquis depuis le Concile pour le diaconat permanent, demeure une question litigieuse dans le cas de l'ordination au presbytérat[185]. Nous n'y reviendrons pas, mais nous le soulignons au passage. Ces différentes questions, qui sont autant de points de tensions, ne sont pas sans rapport avec l'origine divine et/ou ecclésiastique des états considérés. Les principes relatifs à l'institution divine, ecclésiastique ou humaine jouent un rôle déterminant dans le déploiement de l'argumentaire et dans l'orientation affectant favorablement ou non les réponses que l'on choisira de donner aux différentes questions posées.

Pour terminer, l'état du mariage, de son côté, est simultanément déterminé par les principes du *ius humanum*, *ecclesiasticum* et *divinum*. À propos du dernier de ces principes, nous pouvons mentionner qu'il existe un point de dissension historique entre l'interprétation catholique de l'institution divine et, par conséquent, de la nature sacramentelle du mariage, et l'interprétation qu'en offrent les courants issus de la Réforme du XVI^{e} siècle, cadre dans lequel la nature sacramentelle du mariage fut niée au profit de l'institution ecclésiastique. Par ailleurs, du côté catholique, nommément conciliaire, il faut ajouter que si l'Église considère que le sacrement du mariage a été institué par le Christ, elle ne précise toutefois pas quand ni comment ce dernier l'a expressément institué. Une prise en compte globale des Écritures et une herméneutique théologique adéquate sont requises dans ce cas[186]. L'enseignement catholique sur le mariage, au moment du Concile tout comme durant la période subséquente dans la vie de l'Église, comporte des zones de tensions et des questions qui, d'une manière ou d'une autre, peuvent être rapportées aux principes de l'institution divine, ecclésiastique et humaine. Les questions relatives au divorce, aux déclarations de nullité ou encore au remariage des fidèles divorcés et leur plein accès à la vie sacramentelle de l'Église, font partie du dossier épineux, évoqué dans notre étude[187], toujours d'actualité et requérant des études constantes et renouvelées.

---

185 *Cf*. Chapitre 6, section 3.2.

186 *Cf*. Chapitre 7, section 3.3.3.2 (…) B.

187 *Cf*. Chapitre 7, section 4.2.3.

1.3.2.3 LA VOCATION

A) Identification du principe déterminant

Le troisième principe présidant à la détermination des états des fidèles a trait à la notion de « vocation ». Cette dernière n'est pas définie formellement dans le corpus conciliaire. Son acception, pourrait-on dire, est globalement comprise comme allant « de soi ». En ce qui nous concerne, le concept de « vocation » peut être appréhendé en tant que principe d'ordre théorique aux répercussions pratiques affectant, en particulier, l'incorporation des fidèles dans des états spécifiques. Suivant ce principe, l'entrée dans un état ecclésial est conditionnée par un appel venant de Dieu et conditionnel à ce même principe, lequel doit être authentifié de quelque manière par les autorités légitimes de l'Église et requiert, en contrepartie, une réponse libre de la part du sujet appelé. Cette définition sommaire et nullement exhaustive connaît des articulations spécifiques suivant les états considérés[188].

B) Nomination des natures principielles

Le principe vocationnel est essentiellement de nature théologique et, dans ce cadre, il relève tout particulièrement du mystère de l'Église. À ce titre, la vocation de fidèles, pierres vivantes du Corps ecclésial, renvoie d'ordinaire à quatre réalités : la vocation humaine ou l'appel à l'existence, la vocation baptismale ou l'appel à la disciplitude (*sequela Christi*), la vocation ministérielle ou l'appel à prendre part à l'apostolat de l'Église, puis le concept est également étendu à certains états de vie.

C) Désignation des états concernés

Les états constitués dans l'Église sont déterminés, d'une manière ou d'une autre, par le principe de la vocation.

---

[188] Sur la littérature servant à étayer la notion de « vocation », nous renvoyons à notre bibliographie, à la section 4.5.

L'état clérical est concerné, au premier chef, par ce principe. L'appel au ministère ordonné, médiatisé par la convocation de l'évêque et manifesté dans la liturgie de l'Église, constitue une vocation au sens propre[189].

L'état laïque, pour sa part, ne requiert pas un appel particulier, en tant qu'état. Sur ce plan, il se confond plutôt avec l'état de vie chrétienne, c'est-à-dire la vocation humaine se réalisant dans la vocation chrétienne à la suite du Christ. Sur ce fond de scène, s'inscrivent par la suite les vocations ministérielles et aux états de vie[190].

L'état religieux constitue une vocation en tant que mode de suivance particulière du Christ et de réalisation de l'unique vocation chrétienne. Dans l'optique du Concile, la dimension vocationnelle qui se rattache à la vie religieuse apparaît comme une affirmation *de facto* qui, substantiellement, ne fit l'objet d'aucune remise en cause notable ou du moins noté. L'état religieux est le cadre vital où les fidèles, laïques ou clercs, réalisent la vocation ministérielle ou apostolique qui leur incombe[191].

L'état du célibat sanctionné par l'Église, en sa double composante, religieuse et ecclésiastique, n'est jamais explicitement qualifié de vocation au Concile. Une interprétation méthodique des textes conciliaires nous oblige donc à la prudence. En ce sens, nous avons tout au plus noté une convergence, voire, dans certains cas, une superposition des horizons entre la dimension vocationnelle de certains états et l'adoption du célibat. Celui-ci se trouve intrinsèquement lié à l'état religieux et extrinsèquement dans le cas des états cléricaux. L'idée d'une certaine vocation à l'une ou l'autre des formes de célibat sanctionnées par l'Église est plutôt développée dans la littérature extraconciliaire[192].

L'état du mariage est, à plusieurs reprises, de manière directe et indirecte, qualifiée de vocation au Concile. Cette dernière doit être comprise à son niveau premier et fondamental, c'est-à-dire que le mariage a une source divine et trinitaire : Dieu créateur, auteur du mariage dans l'ordre de la création; le Christ, sanctificateur du mariage; l'Esprit Saint,

---

189 *Cf.* Chapitre 3, section 3.2.

190 *Cf.* Chapitre 4, section 3.2.2.

191 *Cf.* Chapitre 5, section 3.3.

192 *Cf.* Chapitre 6, sections 3.2 et 3.3.

inspirateur du mariage, suivant les trois sous-titres donnés à notre exposé à ce sujet[193]. En revanche, la source vocationnelle du mariage, saisie à un second niveau, c'est-à-dire requérant un appel spécifique de Dieu en ce sens, est une idée plutôt récente et suscite des questions que nous aborderons dans un moment.

D) Évocation des questions, sources de confusions et de tensions

La détermination des états par le biais du concept de « vocation » touche virtuellement l'ensemble des états dans l'Église. Cela étant dit, le principe de la vocation ne les détermine pas tous de la même manière et des interrogations, sources de confusions et de tensions, surgissent dans tous les cas.

À propos de la vocation des clercs, un premier point de tensions a pu être noté en relation avec une compréhension subjective ou objective de la vocation cléricale. Nous avons vu comment Paul VI a cherché à concilier les deux vues. En même temps, suivant les commentateurs du Concile et d'autres auteurs rapportés, des tensions continuent à marquer ce dossier[194]. Par ailleurs, trois autres aspects peuvent être rapportés en lien avec ce qui a été noté plus haut.

Premièrement, la vocation des clercs est essentiellement de nature ministérielle et bien que la sainteté des ministres soit une chose attendue de leur part et que cela affecte la qualité et la fécondité de leur ministère, la vocation des clercs à la sainteté n'est guère différente des autres fidèles et ce n'est pas la raison d'être de l'ordination sacrée. Autrement dit, nul n'est ordonné en soi ni pour soi. Des tensions subsistent sur ce plan[195].

Deuxièment, dans la perspective d'une ecclésiologie totale, comme le disait Yves Congar[196], les clercs ne sont pas les uniques héritiers du domaine ecclésial ni les seuls protagonistes dans l'activité missionnaire de l'Église. Il n'en demeure pas moins que le

---

193 *Cf.* Chapitre 7, section 3.3.3.1. (…) A), B) et C).

194 *Cf.* Chapitre 3, section 3.2.3.

195 *Cf.* Chapitre 3, section 3.2.4. et 4.1.4.1.

196 *Cf.* Chapitre 4, section 6.1.

cléricalisme constitue une menace pouvant potentiellement perdurer dans l'univers clérical et représenter une zone de tensions affectant les relations avec les autres fidèles, en particulier les laïques[197].

Troisièment, la vocation des clercs, que nous avons présentée à partir d'une indissociable visée *ad extra* et *ad intra Ecclesiam*, situe clairement ces derniers en pleine terre ecclésiale, mais elle peine à les situer en tant qu'ouvriers actifs au cœur du monde ou de la cité séculière, domaine principalement imparti aux laïques. La sacralisation des clercs et aussi, dans une certaine mesure, l'amalgame entre leur état et celui des religieux, constitue un point de tensions affectant leur définition identitaire et également missionnaire[198].

La vocation des laïques, en tant qu'appel à la disciplitude, à la plénitude de la vie chrétienne et à la perfection de la charité, a connu, au Concile, une remise en valeur significative. Alors que durant des siècles, la notion de « vocation » tendait à être réservée exclusivement à la vie religieuse et aux ministères ordonnés, Vatican II a singulièrement mis en lumière la vocation spécifique du laïcat. Deux points de tension ont néanmoins pu être notés.

D'une part, l'inclusion vocationnelle des laïques, qui n'est, au fond, qu'un juste retour à une conception de la vie chrétienne intégrale, ne se fit pas sans heurts compte tenu du passé évoqué. Une certaine conception de la sainteté et des moyens d'y parvenir a joué un rôle important sur ce plan. Vatican II a posé un jalon en instaurant un équilibre nouveau, ou renouvelé, si tant est qu'il se soit perdu au fil des siècles[199].

D'autre part, des tensions et des questions ont été évoquées au regard de la vocation des laïques dans l'Église et dans le monde. Du côté de l'Église, en regard de la vocation des clercs, les laïques ne se situent ni hors de l'Église, suivant une vision cléricale ou hiérarchiologique de celle-ci, ni hors de ses activités missionnaires, étant appelés à exercer l'apostolat de l'Église de concert avec les clercs hormis les fonctions réservées à ces

---

197 *Cf.* Chapitre 3, sections 5 et 6.1.

198 *Cf.* Chapitre 3, sections 5.2. et 7.

199 *Cf.* Chapitre 4, section 8.

derniers[200]. Du côté du monde, avec une certaine continuité historique, le Concile fait de l'insertion séculière des laïques le caractère spécifique de leur vie et de leur vocation. Cependant, dans la mesure où tous les fidèles chrétiens, qu'ils soient clercs, laïques ou religieux, vivent et œuvrent de quelque manière dans le monde, des interrogations peuvent être soulevées à l'égard de la spécificité de cet aspect de la vocation laïque[201].

La vocation des religieux, pour sa part, outre le fait qu'elle ne soit pas questionnée en tant que telle mais admise implicitement au point de départ, comporte néanmoins deux zones de tensions.

La première zone regarde le rapport des religieux à la sainteté. L'on est passé d'un domaine qui leur était presqu'exclusivement réservé à une ouverture des frontières, conséquente d'une certaine forme de démocratisation de la sainteté – la vocation universelle à la sainteté –, qui, pour certains, a pour répercussion de dépouiller les religieux de leur spécificité et contribue à miner les bases traditionnelles de la théologie justifiant l'existence même de la vie religieuse. N'ayant plus le monopole de la sainteté ni des moyens pour y parvenir, l'emphase théologique devra sans doute porter sur d'autres aspects complémentaires caractéristiques de l'état religieux[202].

La seconde zone de tensions concerne la vocation des religieux à l'apostolat dans l'Église et dans le monde. Ce point implique trois aspects.

Premièrement, la vie religieuse est marquée par une essentielle gratuité. L'état religieux, fondant sa raison d'être en tant que forme particulière de suivance du Christ et de chemin de sanctification, ne peut justifier son existence par le seul fait que des religieux participent activement et efficacement à l'apostolat de l'Église. De ce point de vue, il peut y avoir une emphase exagérément mise sur la contribution historique des religieux en ce domaine, ce qui peut ultimement conduire à une récupération et à une vision utilitariste de la vie religieuse. Cette relation entre la vie religieuse, les religieux et l'apostolat de l'Église fut un

---

200 *Cf.* Chapitre 4, section 5.

201 *Cf.* Chapitre 4, sections 5.8.2 et 7.

202 *Cf.* Chapitre 5, section 8.

point de tensions dans l'évolution même de la vie religieuse et des interrogations subsistent sur ce plan[203].

Deuxièmement, toujours dans cette foulée, la vocation des religieux est profondément ecclésiale. Non seulement les religieux peuvent-ils être reconnus pour leur apport concret aux activités de l'Église, mais plus largement, leur réalité relève du mystère et de la vie de l'Église. En ce sens, la réflexion théologique, au lieu de partir du « faire » des religieux devra avoir pour point de départ leur « être », mais un être clairement situé dans et à partir de l'Église. Leur vocation est intrinsèquement ecclésiale. Ce socle ecclésiologique n'a pas toujours été clairement mis en évidence et a pu contribuer, dès lors, à une sorte de déracinement de la théologie de la vie religieuse de son environnement vital[204].

Troisièmement, les religieux, caractérisés par une distanciation solidaire et critique à l'égard des réalités visées par le terme « monde », n'y sont pas moins insérés et actifs. Leur vocation à l'apostolat, notamment, les plonge pleinement dans la réalité mondaine ou séculière, avec des points de tensions toutefois regardant, d'une part, leur disposition intérieure à l'égard du monde et, d'autre part, leur insertion effective dans ce monde au nom de l'apostolat ecclésial qu'ils sont appelés à exercer[205].

Le célibat sanctionné par l'Église, que l'on est en droit de considérer comme vocation au sens large, comporte deux zones de tensions se rapportant respectivement au célibat religieux et au célibat ecclésiastique.

Dans le premier cas, comme il a été relevé plus haut à propos de l'origine divine de la vie religieuse et du célibat qui s'y trouve lié, cette liaison, selon qu'elle est soit considérée nécessaire ou facultative, rejaillira sur la conception que l'on a de la vocation au célibat

---

203 *Cf.* Chapitre 5, sections 3.3.2 et 5.

204 *Cf.* Chapitre 5, sections 3.3.2.1 et 4.1.4.

205 *Cf.* Chapitre 5, section 7.

religieux. Des questions historiques et des reprises contemporaines de ces mêmes questions marquent le dossier du célibat religieux en lien avec la vie religieuse[206].

Dans le second cas, nous nous retrouvons avec une problématique du même ordre, quoique de nature différente. Dans le cas précédent, tel que les choses sont actuellement comprises, le célibat et la vie religieuse sont mutuellement imbriqués. Dans le cas du célibat ecclésiastique, comme vocation ou comme don de Dieu, est posée la question de la coïncidence entre la vocation ministérielle et la vocation à un état de vie déterminé, le célibat en l'occurrence[207]. Ces deux cas, chacun à leur manière, comportent des points de tensions.

Enfin, en ce qui concerne le mariage, nous avons vu que la qualification vocationnelle du mariage chrétien est, somme toute, assez récente. Le rapprochement entre le mariage et ce qu'Anne-Marie Pelletier a nommé la « sphère vocationnelle », a connu un développement plus accentué durant les années qui ont suivi le Concile. Toutefois, des questions subsistent sur ce plan. L'une d'entre elles regarde la nécessité d'un appel spécifique de Dieu, adressé aux époux, ayant, chacun pour leur part, une vocation au mariage et, ensemble, une vocation à se lier l'un à l'autre. Cette idée, en tout cas, gagnerait à être mieux développée. Dans cette même ligne, il faut sans doute aussi chercher à mieux distinguer les vocations à des ministères dans l'Église et les états de vie adoptés par les fidèles[208].

1.3.2.4 LA SANCTION ECCLÉSIASTIQUE ET L'INSTITUTION CANONIQUE

A) Identification du principe déterminant

Le quatrième principe relatif à la détermination des états est la sanction ecclésiastique et l'institution canonique. Nous nous rappellerons que la nature canonique des états impliquait

---

206 Sur ce point, nous verrons les renvois aux chapitres et aux sections de notre étude présentés dans la section 1.3.2.2 (…) D du présent chapitre.

207 *Cf.* Chapitre 6, sections 3.2, 3.3 et 4.1.

208 *Cf.* Chapitre 7, section 3.3.3.1 (…) D. *Cf.* Anne-Marie PELLETIER, « Le mariage, une vocation ? », dans Louis-Marie CHAUVET (dir.), *Le sacrement de mariage entre hier et demain*, Paris, Éd. de l'Atelier / Éd. Ouvrières, coll. « Vivre, croire, célébrer », série « Recherches », 2003, p. 219.

d'ordinaire quatre marques : la liberté, la connaissance, la reconnaissance et la permanence de l'engagement dans un état stable. Le présent principe touche donc au troisième élément de cette série. La sanction de l'Église se rapporte à l'accréditation ecclésiale d'une condition donnée par l'autorité compétente de l'Église, laquelle est en capacité d'instituer canoniquement la réalité visée, en l'élevant au rang d'état et en lui accordant un statut conséquent. C'est en fonction de l'action instituante des autorités de l'Église que nous avons choisi de parler, non pas de manière générale de sanction ecclésiale ou de l'Église, mais plutôt, de manière plus précise, de la sanction ecclésiastique, réservant ce dernier terme, comme nous l'avons précisé en cours d'étude, aux membres du clergé[209].

B) Nomination des natures principielles

La sanction ecclésiastique et l'institution canonique, en tant que principes conjoints, sont de nature sociologique et canonique. Sociologique, en ce que ces principes relèvent de la gouvernance de l'Église et du rôle de la hiérarchie ecclésiastique à l'égard de la régulation institutionnelle des fidèles. Canonique, en ce que ces principes impliquent le droit de l'Église, la codification des états et leur inscription dans le *Code de droit canonique*.

C) Désignation des états concernés

Aucun état n'est exempt du sceau de l'approbation ecclésiastique et de l'institution canonique. Voyons ce qui en est plus précisément pour chacun des états.

Concernant l'état des clercs, la sanction ecclésiastique et l'institution canonique sont impliqués à deux niveaux. D'une part, il ne peut y avoir d'ordination sacramentelle sans choix et approbation préalable de la part de l'évêque ou ultimement du pape. La sanction ecclésiastique est donc conditionnelle à la validité de l'ordination sacrée[210]. D'autre part, l'ordination sacramentelle, à commencer par celle des évêques (*cf. LG* 21), implique la participation ontologique aux fonctions (*munera*) sacrées. Cette participation requiert, en

---

209 *Cf.* Chapitre 3, section 1.1.1 et Chapitre 7, section 4.2.2.3.

210 *Cf.* Chapitre 3, sections 4.2.2 et 4.2.3.

outre, que la charge de sanctification, d'enseignement et de gouvernement soit exercée dans la communion hiérarchique, où intervient, de plus, la détermination canonique ou juridique de la part de l'autorité hiérarchique (*LG*, *Nota explicative praevia*, n° 2)[211].

Les laïques, pour leur part, reçoivent la sanction ecclésiastique et l'institution canonique par le biais du baptême, sacrement de l'Église qui leur accorde, sur le plan canonique, le statut de fidèle du Christ, ou *christifideles*, ainsi que le statut ecclésial prenant nom d'état laïque. Il s'agit de l'état primordial, c'est-à-dire premier et fondamental, de tous les fidèles dans l'Église[212].

L'état des religieux est directement affecté par la sanction ecclésiastique et l'institution canonique. On n'interdit à aucun fidèle de vivre à la manière des religieux, en adoptant une vie conforme à l'esprit des « conseils évangéliques ». Cependant, pour être reconnu à titre de religieux, au sens strict, il faut impérativement faire profession publique, c'est-à-dire canonique, des « conseils évangéliques » dans une forme de vie et/ou un institut religieux ayant également reçu l'approbation de l'Église. La reconnaissance canonique constitue donc la ligne de démarcation entre les fidèles institués dans l'état religieux et qui peuvent légitimement arborer ce statut, et les autres fidèles dont l'engagement à la pratique intégrale des « conseils évangéliques » ne relève pas *stricto sensu* de la vie religieuse et qui ne peuvent donc pas prétendre à ce statut[213].

Le célibat sanctionné par l'Église, comme le nom choisi l'indique, requiert la sanction ecclésiastique et implique, par voie de conséquence, l'institution canonique de ce qui doit être préalablement nommé une condition *de facto*. Dans le cas du célibat religieux, la profession publique des « conseils évangéliques », et plus spécifiquement de la chasteté dans le célibat, selon les critères précédemment mentionnés, tient lieu d'accréditation ecclésiale et d'institution canonique de ce qui désormais peut, à juste titre, être considéré comme un état de vie intrinsèquement rattaché à l'état ecclésial dénommé religieux[214].

---

211 *Cf.* Chapitre 3, section 4.1.4.

212 *Cf.* Chapitre 4, sections 4.3.2 et 4.3.3.

213 *Cf.* Chapitre 5, sections 3.3.3.2, 4.2.2 et 4.2.3.

214 *Cf.* Chapitre 6, sections 3.2, 4.2.2 et 4.2.3.

Dans le cas du célibat clérical, c'est la déclaration publique faite au moment de l'ordination diaconale qui, une fois reçue et approuvée par l'autorité ecclésiastique, instaure le fidèle concerné dans l'état du célibat ecclésiastique[215].

Le mariage, réalité humaine et sociale, acquiert un statut ecclésial, à titre de sacrement de l'Église, à condition que soient respectées les normes et les formes canoniques édictées par le législateur. Grâce au mariage validement célébré, les fidèles acquièrent le statut d'époux chrétiens et sont institués dans l'état du mariage[216].

D) Évocation des questions, sources de confusions et de tensions

Comme dans les cas précédents, les principes ici étudiés connaissent dans leurs multiples applications étatiques des zones de confusions et de tensions qui se rattachent à une gamme de questions sujettes à discussions et à d'éventuelles investigations.

À propos des clercs, l'un des points de tensions qu'il est possible de relever, avec une correspondance à l'état laïque, concerne l'exercice du pouvoir sacré (*sacra potestas*), notamment de la gouvernance dans l'Église, et la détermination canonique requise pour l'exercice du ministère ecclésiastique. L'ordination sacramentelle, la communion hiérarchique et la détermination canonique forment un ensemble de principes qui affectent la place et la fonction des ministres ordonnés, et conséquemment aussi des laïques, au sein de l'Église. Selon le droit, ces derniers peuvent éventuellement participer à l'exercice de la charge pastorale confiée à des ministres ordonnés (*cf. CIC* can. 129, § 2)[217]. Cette question touche, en particulier, à l'un des points névralgiques identifié dans l'expérience des communautés nouvelles plurivocationnelles[218], quoique pas seulement au sein de ces dernières, et qui a trait à la capacité d'un fidèle laïque, homme ou femme, d'exercer le pouvoir de gouvernement dans une association ecclésiale dont font partie des clercs et par rapport auquels ils ne peuvent tenir lieu d'ordinaire (*cf. CIC* can. 134). Dans quelle mesure

---

215 *Cf.* Chapitre 6, sections 4.2.1, 4.2.2 et 4.2.3.

216 *Cf.* Chapitre 7, sections 3.3.3.2 et 4.2.2.

217 *Cf.* Chapitre 3, section 4.1.4.2 et chapitre 4, section 5.

218 *Cf.* Introduction générale, section 3 et chapitre 1, section 3.2.

et sur quelles bases des laïques qui ne sont pas liés par des vœux peuvent-ils exercer l'autorité sur des clercs et des laïques consacrés ?

L'état des laïques, en soi, n'est pas directement touché par les questionnements et les tensions se rapportant aux principes de la sanction ecclésiastique et de l'institution canonique. Cet état se trouve plutôt touché de biais, par l'entremise des questions et des tensions qui se rapportent, d'une part, aux relations entre les laïques et clercs, notamment pour les raisons évoquées plus haut, et d'autre part, aux relations entre les laïques et les religieux, en particulier en ce qui regarde la pratique effective des « conseils évangéliques » dans un état qui n'est pas assujetti à la profession religieuse.

L'évocation précédente constitue l'un des points de tensions que l'on retrouve dans le dossier relatif à l'état religieux. La problématique comporte deux aspects.

D'un côté, la problématique concerne l'état religieux en soi. Pour être considéré à titre de religieux, il est nécessaire que les fidèles concernés aient fait profession publique des « conseils évangéliques » dans une forme et/ou un institut jouissant de la reconnaissance de l'Église. En d'autres termes, il ne suffit pas de professer les « conseils évangéliques » devant Dieu seulement (*coram Deo*), comme peut le faire tout fidèle à titre privé, mais il faut également que cette profession soit faite devant l'Église (*coram Ecclesia*) et qu'elle soit acceptée, en tant que telle, par cette dernière. Historiquement, et il est sans doute normal qu'il en soit ainsi, durant un certain temps du moins, des réalités qui ont valeur d'expérience (*ad experimentum*) au sein de l'Église et qui demandent à être discernées en les éprouvant dans le temps ont préexisté à leur institution canonique. Ce fut le cas, par exemple, des filles séculières qui, après un temps relativement long, ont été reconnues à titre de religieuses pour les unes ou, plus tardivement encore, comme séculières, à titre de membres d'instituts séculiers, pour d'autres. La vie précède le droit et, selon l'adage, le droit suit la vie (*jus sequitur vitam*). Dans cette même ligne, l'on dira aussi que l'histoire est maîtresse de vie (*historia magistra vitae*). Si tout cela est vrai, il est tout aussi vrai que l'histoire montre que le droit ne s'est pas toujours adapté à la vie, qu'il n'a pas toujours su la protéger et en favoriser l'épanouissement. L'histoire montre également qu'il subsiste toujours dans l'Église, fût-ce de manière subreptice, des relents de juridisme qui peuvent conduire, en particulier les pasteurs et les législateurs, à vouloir insérer à tout prix la vie

émergente dans les catégories canoniques existantes[219]. Bref, la nécessité de la sanction ecclésiastique et de l'institution canonique constitue une zone de tensions.

D'un autre côté, la problématique regarde les fidèles autorisés à se réclamer des « conseils évangéliques » de manière privée ou publique. Sur le plan privé, un fidèle laïque célibataire peut contracter un lien sacré qui n'a pas à recevoir l'approbation de l'Église et qui ne comporte pas de statut canonique particulier autre que celui de laïque – les appellations « laïques consacrés » ou « consacrés laïques » qui, d'ordinaire, devraient être réservées aux membres des instituts séculiers seulement ou encore aux membres de l'*ordo virginum*, est impropre dans d'autres cas et source d'ambiguïté sur le plan des statuts ecclésiaux impartis aux religieux et aux laïques[220]. En revanche, des questions demeurent en suspens en ce qui regarde la possibilité pour des fidèles laïques – ou même dans l'éventualité où l'un serait clerc – mariés de pratiquer les « conseils évangéliques », en dérogeant à la conception stricte avec laquelle ces conseils sont habituellement compris, notamment en ce qui regarde la notion potentiellement confuse ou équivoque de chasteté, en en élargissant la compréhension dans le sens d'une vie vécue dans l'« esprit » des « conseils évangéliques »[221]. Outre les questions reliées à l'origine des « conseils », nous voyons donc qu'il existe des questions et des zones de tensions concernant l'exclusivité des religieux en ce domaine au détriment des fidèles laïques, célibataires, d'une part, et mariés, d'autre part.

Les questions relatives au célibat sanctionné par l'Église, des deux ordres, provoquent des tensions principalement dans le domaine du célibat religieux. Dans ce cas, à l'instar de ce que nous venons de dire au sujet de l'état religieux comme tel, le célibat religieux est distingué du célibat *de facto*, même si celui comporte un motif évangélique explicite. Ce dernier type de célibat demeure indéterminé et son statut d'orphelin canonique est sujet à questions et peut susciter des confusions et des tensions au regard de la réalité vécue et de la réalité canonique[222].

---

219 *Cf.* Chapitre 5, sections 1.2.4.2 et 1.2.4.3.

220 *Cf.* Chapitre 5, sections 1.2.4.3 et 7.2.1.

221 *Cf.* Chapitre 5, section 8.1.3.3 (…) d.

222 *Cf.* Chapitre 6, section 1.1.1, 4.2.2 et 4.2.3.

Enfin, à propos du mariage, nous avons vu que, sur le plan historique, la sanction ecclésiastique et la forme canonique de la célébration liturgico-sacramentelle du mariage ont été vivement discutées et furent durant longtemps des points de tensions[223]. Il en est de même pour la question relative aux ministres du sacrement, où la vision de l'Église latine diffère de celle des Églises orientales catholiques ainsi que des Églises non catholiques d'Orient[224]. Il pourrait, dans certains cas, y avoir un retour de ces questions lorsque deux baptisés prennent l'initiative de contracter mariage en dehors de tout cadre ecclésial[225].

1.3.2.5 LA PERMANENCE DE L'ENGAGEMENT DANS UN ÉTAT STABLE

A) Identification du principe déterminant

Le cinquième principe affectant ou déterminant l'état des fidèles a déjà été mentionné plus haut. Il s'agit de la dernière des quatre marques canoniques attribuées aux états reconnus par l'Église, en l'occurrence la permanence de l'engagement dans un état stable. À ce propos, nous rappelons qu'il convient de distinguer entre la permanence de l'engagement, qui a trait au lien subjectif institutionnalisé contracté par un fidèle et qui le rattache à un état déterminé avec l'intention d'y demeurer de manière permanente ou pour toujours, et la stabilité des états reconnus par l'Église, qui se rapporte au fait que les états canoniquement constitués dans l'Église s'inscrivent institutionnellement dans la durée et qu'ils transcendent, pour ainsi dire, l'individualité des fidèles qui y appartiennent – les fidèles passent, les états demeurent, avons-nous plusieurs fois souligné[226].

B) Nomination des natures principielles

Si le principe de la permanence de l'engagement est une marque commune à tous les états des fidèles, tous les états n'en portent pas la marque de manière identique. La nature de

---

223 *Cf.* Chapitre 7, section 3.3.3.2.

224 *Cf.* Chapitre 7, section 4.2.2.1.

225 *Cf.* Chapitre 7, section 4.2.2.2.

226 *Cf.* Chapitre 6, section 4.2.4 et chapitre 7, section 4.2.3, parmi d'autres lieux.

l'engagement ou du lien contracté varie d'un état à l'autre. Une vue globale de la question nous a permis d'identifier quatre principales natures caractérisant le présent principe déterminant.

En premier lieu, et cela vaut pour tous les cas, la permanence de l'engagement est de nature sapientielle, c'est-à-dire qu'elle est de l'ordre de la sagesse et qu'elle implique sur ce plan la liberté humaine avec ses fragilités et ses aléas reconnus. Pour exprimer cela, nous avons notamment recouru à l'image de l'arbuste qui pour croître et pour devenir un arbre ne peut sans cesse être déraciné. Il en va ainsi également pour la vie humaine qui a besoin d'une certaine stabilité afin de permettre la croissance des individus dans le temps. Paradoxalement, la liberté, loin d'être compromise, en ressort gagnante : livrés à toutes sortes de fluctuations, disait Thaddée Matura qui se rapportait lui-même à Karl Barth, les individus risquent d'être prisonniers de toutes les vagues qui déferlent et cela constitue précisément une contrainte à la liberté. Bref, comme l'a souligné Gérard Philips, la permanence de l'engagement constitue, en quelque sorte, un garde-fou à l'inconstance humaine, une manière de maîtriser sa versatilité[227].

En second lieu, cette sagesse institutionnalisée prend la forme d'un principe de nature canonique, c'est-à-dire que le droit de l'Église prescrit le principe visé et l'entoure de règles pour en favoriser l'observance. Cet item fut récurremment repris en cours d'analyse à propos de la nature canonique des états considérés.

En troisième lieu, aux composantes de nature sapientielle et canonique s'ajoute un facteur de nature sociologique. L'Église, en tant qu'institution, répond aux impératifs élémentaires de la vie en société : il lui est nécessaire d'organiser la vie sociétale, de réguler les interactions humaines et aussi d'assurer la stabilité ainsi que la pérennité de son existence. La stabilité des états et la permanence de l'engagement en leur sein sert précisément ces propos. Le présent principe revêt donc une certaine forme de fonction utilitaire.

En dernier lieu, la permanence de l'engagement possède une nature théologique qui elle-même comporte deux natures distinctes quoique complémentaires. Dans certains cas,

---

227 *Cf.* Chapitre 5, section 4.2.4.

l'engagement contracté, avec l'intention de la permanence ou de l'irrévocabilité souhaitée, est de nature signifiante et valorielle, c'est-à-dire que l'Église et les fidèles concernés accordent à l'engagement pris un sens théologique – par exemple, la suite et l'imitation du Christ qui fut fidèle jusqu'au bout à sa mission –, une signification de même nature – par exemple, le témoignage de la fidélité vécue dans la foi vient cautionner l'authenticité d'une voie adoptée et d'une vie donnée –, éléments qui relèvent *in fine* du monde des valeurs évangéliques promues par l'Église. Dans d'autres cas, la dimension théologique de l'engagement à perpétuité possède une nature sacramentelle, qui marque du sceau de l'inamissibilité – c'est-à-dire le fait qu'un sacrement conféré ne peut pas être retiré ni réitéré –, ou encore de l'indissolubilité – c'est-à-dire le fait que certains liens sacramentels ne peuvent, en principe, être dissous – les engagements contractés.

C) Désignation des états concernés

Voyons maintenant quels sont les états concernés par le principe déterminant de l'engagement permanent. Cette revue nous permettra également de préciser les natures rattachées aux différents engagements ou liens contractés.

L'engagement des clercs au sein de leur état comprend deux aspects. D'une part, l'état clérical comporte une permanence de nature sacramentelle, en ce qu'il est enraciné dans le sacrement de l'Ordre, lequel, une fois reçu, est considéré inamissible. D'autre part, le ministère auquel les clercs sont ordonnés est, lui aussi, revêtu d'une permanence – on ne conçoit pas d'ordination ministérielle *ad tempus*, c'est-à-dire pour un temps déterminé ou *a priori* ouvert à un retrait éventuel[228].

En ce qui regarde l'état laïque, les fidèles concernés s'y sont engagés en vertu du baptême ainsi que de la confirmation. Ces deux sacrements sont revêtus du sceau de l'inamissibilité et impliquent donc une forme de permanence de même nature. En tant qu'état primordial, c'est-à-dire premier et fondamental, de tous les fidèles dans l'Église, l'état laïque ne se

[228] *Cf.* Chapitre 3, section 4.2.3.

perd, pour ainsi dire, jamais, même si, sur le plan canonique, des passages peuvent s'opérer entre cet état et celui des clercs ou encore celui des religieux[229].

L'état religieux, pour sa part, est déterminé par la perpétuité des liens contractés, le plus souvent sous forme de vœux. Le *Code de droit canonique* prévoit qu'au terme d'une période probatoire, d'une durée maximale de neuf ans, les profès temporaires ou simples doivent émettre des vœux perpétuels ou faire profession solennelle. En cas contraire, les fidèles concernés devront se retirer. La législation en vigueur proscrit les engagements *ad tempus*[230].

L'état de vie incarné dans le célibat sanctionné par l'Église comporte, à son tour, la marque de l'irrévocabilité d'intention et de principe. Dans le cas du célibat religieux, cet engagement est concomitant à la profession religieuse elle-même. Faisant l'objet du vœu dit de chasteté, l'engagement contracté se veut pour toujours, *usque ad mortem*. Dans le cas du célibat ecclésiastique, les clercs concernés déclarent, au moment de l'ordination au diaconat, vouloir garder toujours cet engagement à cause du Royaume des cieux. Il faut noter, dans les deux cas, que l'engagement au célibat n'est pas de nature sacramentelle. En revanche, ces types d'engagements possèdent un sens théologique et une signification ecclésiale dont la valeur est tenue en haute estime dans l'Église[231].

Enfin, l'autre état de vie, celui du mariage, comporte pour les époux qui s'y engagent une permanence de nature sacramentelle. Dans les termes de la théologie et du droit sacramentaires, le lien matrimonial dûment contracté est considéré indissoluble et donc irrévocable[232].

---

229 *Cf.* Chapitre 4, section 4.3.4.

230 *Cf.* Chapitre 5, section 4.2.4.

231 *Cf.* Chapitre 6, section 4.2.4.

232 *Cf.* Chapitre 7, section 4.2.3.

D) Évocation des questions, sources de confusions et de tensions

Le principe déterminant voulant que les engagements contractés par les fidèles au sein des différents états reconnus par l'Église soient, de quelque manière, permanents, irrévocables, perpétuels, inamissibles ou indissolubles selon les cas, n'est cependant pas absolu et peut, le cas échéant, souffrir d'exceptions et comporter des exemptions corollaires. Cette relativité implique, pour les états concernés, des questions sources potentielles ou possibles de confusions et de tensions. C'est précisément ce que nous voulons mettre en relief.

La permanence de l'engagement des clercs au sein de leur état comporte deux zones de questionnements interreliées.

La première zone est liée à la nature sacramentelle de l'ordination sacrée. Considéré inamissible et touchant, d'une certaine manière, à l'ontologie de la personne du ministre, le sacrement de l'Ordre ne peut être conféré à un titre *ad tempus*. Par conséquent, une fois ordonné, le ministre, suivant les trois degrés du sacrement conféré, demeure irrémédiablement diacre, prêtre ou évêque, même si, du point de vue canonique, le statut clérical peut lui être retiré. Cela implique, du côté des autorités ecclésiastiques, d'une part, de n'ordonner que les fidèles dont les dispositions personnelles et spirituelles ont été adéquatement discernées et éprouvées et, d'autre part, à accorder le privilège de la dispense pour des motifs sérieux et, là encore, dûment discernés et mûris dans le temps.

La seconde zone, liée à la précédente, touche à la permanence de la charge, du ministère, de la fonction ou de l'office ecclésiastique que l'Église confie au ministre ordonné. Bien que les autorités de l'Église soient en droit d'interdire l'exercice d'un ministère ou encore qu'un ministre peut lui-même demander à être relevé de ses fonctions, il demeure que, suivant la conception admise du sacrement de l'Ordre et du ministère auquel il ordonne, là non plus il ne saurait être question d'une ordination conférée temporairement ou *ad tempus*.

Ces deux zones combinées constituent, pour certains, un lieu d'interrogations où sont, entre autres, remises en question la conception proprement sacramentelle de l'ordination sacrée ou encore la permanence du ministère ordonné. Parmi les figures théologiques relatées par

Alain Faubert, nous retrouvons, par exemple celle d'Edward Schillebeeckx, pour ne nommer que ce dernier[233].

En ce qui concerne l'état laïque, le seul point de tensions que nous avons repéré regarde le retour d'un clerc à l'état laïque. Ce dernier, considéré à juste titre comme état primordial de tout fidèle dans l'Église, ne permet pourtant pas d'y réintégrer pleinement un ministre validement ordonné. Celui-ci, tout en recouvrant canoniquement l'état laïque, demeure, du point de vue sacramentel, un fidèle ordonné, ce qui est conséquent des vues présentées ci-haut[234].

L'état religieux, pour sa part, connaît principalement deux zones de tensions et de questions.

La première zone regarde la possibilité d'émettre des engagements pour un temps déterminé sans visée perpétuelle ou pour un temps indéterminé ouvert à un éventuel départ, ce que l'on qualifie d'ordinaire de vœux *ad tempus*. Sur le plan de l'histoire, nous avons vu que ce n'est qu'en 1921 que l'on en vint à prescrire comme obligatoire l'émission de vœux perpétuels. En cas contraire, une personne devra quitter l'institut. Cela dit, l'histoire atteste, par ailleurs, de l'existence d'une conception largement admise prônant l'idéal et la valeur de l'engagement à perpétuité[235]. Il est à préciser que le cas des sociétés de vie commune sans vœux ou des sociétés de vie apostolique où les membres ne prononcent que des vœux privés annuels et non les vœux perpétuels requis pour les instituts religieux, ne doit pas être interprété comme des vœux *ad tempus*, puisqu'au terme d'une période définie, il est normalement prévu que l'incorporation des membres soit définitive[236]. La problématique susdécrite réapparaîtra au sein des communautés nouvelles postconcilaires dont nous traiterons plus loin.

Quoi qu'il en soit, l'idéal de la perpétuité, même s'il a toujours toléré des écarts et comporté des dispenses afférentes, pose généralement un regard négatif ou réprobateur sur

---

233 *Cf.* Chapitre 3, sections 4.1 et 4.2.3.

234 *Cf.* Chapitre 3, section 4.2.3 et chapitre 4, section 4.3.4.

235 *Cf.* Chapitre 5, section 4.2.4.

236 *Cf.* Chapitre 5, section 1.2.4.1.

des changements d'état, surtout s'il s'agit d'un retour à la vie laïque. Il s'agit là d'une seconde zone de tensions qui amène certains à observer la persistance, du moins implicite, d'une conception hiérarchisée des états de perfection, laquelle accorde une valeur prééminente à l'état religieux versus l'état laïque et, dans ce cadre, tend à dévaluer l'état du mariage[237].

En ce qui concerne l'état du célibat sanctionné par l'Église, les tensions relevées plus haut au sujet de l'état clérical et de l'état religieux affectent, d'une certaine manière, également l'état du célibat qui leur est lié. Dans le premier cas, l'abandon du célibat entraîne *ipso facto* l'abandon de l'état religieux, impact canonique qui repose sur le postulat voulant que le célibat fasse intrinsèquement partie de l'état religieux[238]. Dans le second cas, même si la dispense du ministère n'entraîne pas automatiquement la dispense du célibat, les deux dispenses sont, le plus souvent, accordées ensemble. À l'inverse, si une dispense du célibat est demandée, cela entraîne automatiquement l'obligation de cesser le ministère et conduit à perdre l'état clérical. Ceci interroge le lien entre l'ordination ministérielle et l'état de vie prérequis pour les clercs, de même que la possibilité pour un clerc, une fois ordonné, qu'il soit célibataire ou ordonné dans l'état du mariage, de contracter mariage après l'ordination, en abandonnant le célibat pour les premiers et, pour les seconds, de se remarier en cas de veuvage[239].

Pour terminer, il existe également une zone de tensions entourant la théologie du mariage et, en particulier, ce qui regarde l'indissolubilité du lien sacramentel contracté par les époux. Si certains peuvent interroger l'exégèse sous-jacente à la détermination sacramentelle du lien matrimonial, d'autres sont conduits à développer une fine mais complexe casuistique au regard des liens contractés, impliquant un certain nombre d'exceptions doctrinales et canoniques pouvant étayer une déclaration de nullité, mais non une reconnaissance du divorce. Toutes ces questions ont des répercussions pastorales dont les implications, pour les personnes concernées tout comme pour les pasteurs de l'Église –

---

237 *Cf.* Chapitre 5, section 8.1.1.1, conclusion et 8.2.

238 *Cf.* Chapitre 6, section 4.2.4.

239 *Cf.* Chapitre 6, sections 3.3, 4.2.1 et 4.2.4.

pensons à l'intervention de Mgr Zoghby au Concile –, sont parfois marquées par de vives tensions révélant d'épineuses questions[240].

1.3.2.6 LES FONCTIONS EXERCÉES DANS L'ACTIVITÉ MISSIONNAIRE DE L'ÉGLISE

A) Identification du principe déterminant

Le sixième principe mis en examen touche aux fonctions – ou encore aux charges, aux offices ou aux ministères – exercées par les différents fidèles dans l'activité missionnaire de l'Église. Ce principe, qui a pour l'activité missionnaire confiée par Jésus à l'Église, implique, d'une part, que l'Église est, de ce fait et par nature, foncièrement missionnaire et, d'autre part, que tous les fidèles sont appelés à participer à l'activité missionnaire de l'Église, chacun selon son état et la grâce qui lui a été confiée par l'Esprit Saint pour le bien de toute l'Église.

B) Nomination des natures principielles

Le principe des fonctions exercées dans l'Église est prioritairement de nature théologique. Nous disons prioritairement, car, dans un certain sens, si nous adoptons une vue séculière sur l'organisation de l'Église, nous pourrions dire que ces charges sont exercées au bénéfice du système ecclésial et qu'ils contribuent à la mise en œuvre des visées de l'Église. Une telle vision, sans être fausse, serait principalement de nature sociologique et surtout ne rendrait pas compte de la manière dont l'Église elle-même entrevoit les différentes fonctions exercées par ses membres. Ces fonctions constituent des principes de nature théologique appartenant au double registre des dons ou des charismes ainsi que des sacrements de l'Église, nommément les sacrements du baptême et de la confirmation, puis le sacrement de l'Ordre.

---

240 *Cf.* Chapitre 7, section 4.2.3.

C) Désignation des états concernés

L'état des clercs est déterminé, au premier chef, par le principe des fonctions ecclésiales. En effet, nous avons vu que, par définition et par nature, l'ordination sacramentelle, qui institue le fidèle dans l'état clérical et le députe aux charges ministérielles qui lui reviennent, se rattache essentiellement à l'exercice de certaines fonctions ecclésiastiques. Leurs charges, relevant des *tria munera* du Christ, sont exercés en vertu du sacrement de l'Ordre et conditionnelles à la réception de ce dernier. C'est en ce sens que le principe des fonctions ministérielles est déterminant pour l'état des clercs. Rappelons, de plus, que les ministères confiés aux clercs leur sont impartis en fonction des dons ou des charismes qu'ils ont reçus de la part de Dieu, dans l'Esprit Saint, au bénéfice du Corps du Christ qui est l'Église[241].

L'état des laïques, quant à lui, est déterminé par le même principe des fonctions exercées dans l'activité missionnaire de l'Église, mais à la différence des clercs, les fonctions qui leur reviennent ne relèvent pas du sacrement de l'Ordre. Coopérant avec les clercs dans divers secteurs de la vie de l'Église et de son apostolat dans le monde, les laïques exercent les fonctions qui leur reviennent en vertu du sacrement du baptême et de celui de la confirmation, tout en étant continuellement nourris par l'eucharistie. C'est ce que nous avons appelé, à la suite de Jean-Guy Pagé, l'enracinement ontologique ou sacramentel du dynamisme apostolique. C'est donc ce principe, de nature sacramentelle, qui détermine les fonctions exercées par les laïques dans l'apostolat de l'Église. Par ailleurs, comme dans le cas des clercs, les différentes fonctions exercées par les laïques dans l'Église et dans le monde sont tributaires des dons ou des charismes qui leur ont été impartis[242].

Les religieux, pour leur part, en leur qualité de laïques ou de clercs, sont déterminés par les principes dont venons de préciser les natures. Il est important de souligner cela, car l'état religieux, en soi, ne relève pas d'une fonction ecclésiale. Il s'agit foncièrement d'un état de vie, choisi par certains fidèles comme mode de vie ou forme d'existence à la suite et à

---

241 *Cf.* Chapitre 3, sections 4.1.3 et 5.

242 *Cf.* Chapitre 4, section 5.

l'image du Christ, dans lequel sera subséquemment exercée une diversité de fonctions. Cela dit, il faut ajouter que la vie religieuse, pas plus que la vie cléricale et la vie laïque, n'est extrinsèque à l'activité missionnaire de l'Église, et cela, en raison même du lien qui unit la vie religieuse au mystère de l'Église. Comme dans les deux cas précédents, la participation des religieux à l'activité missionnaire de l'Église relève également de la diversité des dons ou des charismes en vue de l'édification du Corps du Christ et de l'exercice du ministère ecclésial[243].

Le célibat sanctionné par l'Église, en chacun de ses types, court le risque d'une réduction fonctionnelle ou utilitaire le plus souvent comprise en termes de liberté de contraintes et de disposition intérieure en vue de l'exercice plus efficace de l'apostolat. Sans nier la réalité de ce fait, il demeure que le célibat « à cause du Royaume » n'a pas pour motif premier la liberté d'action, mais procède, plus fondamentalement et en premier lieu, d'un amour préférentiel pour le Christ conduisant à tout abandonner pour Lui, ce qui ouvre, en second lieu, à une disponibilité apostolique particulière. Nous voyons donc que le principe des fonctions exercées par les fidèles établis dans le célibat religieux ou ecclésiastique peut avoir un caractère déterminant pour certains d'entre eux, mais l'état du célibat, comme tel, ne trouve sa justification première que dans la relation personnelle entretenue par le fidèle au Christ. Ces éléments ont été abordés, ici et là[244], en cours d'étude, mais comme le célibat constitue la forme de vie à l'intérieur de laquelle s'exercent les activités apostoliques, notre chapitre consacré à l'étude du célibat sanctionné par l'Église n'a pas formellement intégré cet item à l'analyse.

En ce qui regarde l'état du mariage, pour les mêmes raisons susmentionnées, l'item de l'activité apostolique des époux n'a pas été formellement intégré au chapitre consacré à cet état. Par contre, dans celui que nous avons consacré aux laïques – le Concile traite peu, sinon pas du tout, de l'état matrimonial des clercs sur le plan apostolique – nous avons inséré une note à l'égard de l'apostolat des fidèles engagés dans le mariage[245]. Même si le mariage, en tant que tel, ne constitue pas une fonction apostolique et que l'appartenance à

---

243 *Cf.* Chapitre 5, sections 3.3.2 et 5.

244 *Cf.* Chapitre 5, section 5 et chapitre 6, section 3.3.

245 *Cf.* Chapitre 4, section 5.8.2.

cet état n'est pas déterminé par ce principe, les fidèles qui s'y trouvent – et il en est de même pour ceux qui sont engagés dans le célibat sanctionné par l'Église – livrent un témoignage qui fait corps avec la mission évangélisatrice de l'Église.

D) Évocation des questions, sources de confusions et de tensions

L'analyse relative aux états questionnés sous l'angle du principe fonctionnel a révélé un certain nombre de zones de confusions et de tensions. Tous les états sont concernés, hormis l'état du mariage que nous commenterons plus bas.

Le principe déterminant des fonctions exercées par les clercs dans l'activité missionnaire de l'Église comporte plusieurs points de tensions. Nous en avons relevé trois principaux.

Un premier regarde la raison d'être et la définition même de l'état clérical : l'ordination sacrée n'est pas accordée à un fidèle pour son propre bénéfice ou sa sanctification personnelle – c'est toute la question des ordinations absolues – mais pour le bien de l'Église et la réalisation de sa mission dans le monde. La priorité doit être accordée au ministère des clercs et ensuite à leur vie, ordre qui fut notamment adopté par le Concile dans le décret *Presbyterorum ordinis*[246].

Un second point de tensions concerne le cléricalisme ou ce que Congar désignait par le terme quelque peu recherché mais juste de hiérarchiologie, reflet d'une ecclésiologie préconciliaire marquée par la main mise et l'exclusivité de l'apostolat de l'Église par les seuls clercs au détriment de la responsabilité des laïques dans ce même domaine[247].

Enfin, une dernière tension pouvant être relevée concerne les lieux où les clercs sont appelés à exercer leur apostolat. Bien sûr, ils assurent les ministères du culte, de l'enseignement et de la gouvernance pastorale dans l'Église, point de vue à partir duquel les clercs sont souvent reconnus à titre d'hommes d'Église avec le risque encouru de réduire le concept d'Église au clergé, mais ils sont également appelés à exercer leur ministère dans le

246 *Cf.* Chapitre 3, section 3.2.4.

247 *Cf.* Chapitre 3, section 6.1 et chapitre 4, section 7.

monde, en privilégiant le travail de nature religieuse mais n'excluant pas un travail de type séculier, ce qui, au demeurant, fut un point de discorde dans le dossier des prêtres-ouvriers précédant de peu la tenue du concile Vatican II. Cette question touchant à la double visée du ministère hiérarchique, à la fois *ad intra* et *ad extra Ecclesiam*, met à mal la formule ridiculement simpliste, disait Congar, octroyant le domaine du spirituel et de l'Église aux clercs et le domaine du temporel et du monde aux laïques. La réalité, dans les deux cas, est plus complexe et moins tranchée que dans la théorie[248].

Les questions et les points de tensions qui ressortent à l'état des laïques sont souvent intimement reliés aux interrogations qui se rapportent au principe des fonctions déterminant les fidèles établis dans l'état clérical. Longtemps assujettis aux clercs et déresponsabilisés de leurs fonctions sur le plan de la vie apostolique de l'Église, les fidèles laïques se sont graduellement vus rétablis dans les responsabilités qui leur incombent au titre même de leur baptême et de leur confirmation. Vatican II a joué, sur ce plan, un rôle déterminant. De quasi-spectateurs et objets de l'activité apostolique des clercs, les laïques doivent désormais être tenus pour acteurs et sujets actifs de l'apostolat de l'Église. D'une certaine manière, le Concile a dénoué ce nœud de discorde, tout en devant reconnaître que le chemin ouvert par Vatican II demeure encore à être patiemment poursuivi[249]. Cela étant dit, des tensions subsistent en ce qui a trait aux responsabilités respectives des clercs et des laïques dans l'exercice de certaines fonctions, particulièrement au sein de l'Église, offices qui requièrent souvent l'ordination sacramentelle[250]. De ce point de vue, Vatican II a contribué à rectifier la vision biaisée ou tronquée qui laissait le champ de l'apostolat mondain aux seuls laïques et les ministères intra-ecclésiaux aux seuls clercs. Il n'en demeure pas moins qu'il s'agit d'un point de tension que le Concile a partiellement réussi à résoudre et qui, en ses questions, doit sans cesse être repris et approfondi[251].

---

248 *Cf.* Chapitre 3, section 5.2.

249 *Cf.* Chapitre 4, section 5.2.

250 *Cf.* Chapitre 3, section 4.1.4.2.

251 *Cf.* Chapitre 4, section 5.8.

L'état religieux, pour sa part, soulève également des questions et comporte des points de tensions au regard du principe des fonctions exercées dans l'activité missionnaire de l'Église. Quatre éléments ont pu être relevés.

Premièrement, ainsi que nous l'avons déjà noté plus haut, bien que les religieux contribuent indéniablement aux activités missionnaires de l'Église, ceux-ci ne peuvent pourtant pas être considérés, et c'est un danger, comme un simple bassin ou un réservoir d'ouvriers apostoliques même s'ils représentent et constituent cela de fait. Cette approche relègue au second rang la dimension d'essentielle gratuité qui caractérise la vie religieuse et qui la définit à titre d'état de vie[252].

Deuxièmement, nous avons vu que, sur le plan de l'histoire, le développement de la vie religieuse, depuis sa forme monastique jusqu'aux congrégations apostoliques, en passant par les ordres canoniaux et mendiants, a connu de vives tensions au regard de l'intégration des activités apostoliques à la vie des religieux et à la définition même de la vie religieuse[253]. Vatican II, comme l'a notamment étudié Noëlle Hausman, apporte une forme de résolution à la tension opposant et souvent hiérarchisant les formes de vie religieuse vouées à l'apostolat actif et celles qui sont vouées à la vie contemplative[254]. Dans une perspective mieux intégrée et équilibrée entre les deux pôles de la vie chrétienne, que la tradition bénédictine s'est notamment appropriée, au XIX^{e} siècle, sous les termes *ora et labora*, le Concile situe la vie religieuse dans le mystère de l'Église et, sur cette base, puisque cette dernière est par nature vouée à l'apostolat, la vie religieuse ne peut en être exclue d'aucune manière[255].

Troisièment, un point de tensions impliquant le rapport entre les religieux et l'apostolat de l'Église regarde le respect du caractère propre – nous pourrions aussi dire du charisme – des différents instituts religieux. L'expérience montre qu'à défaut d'une identité charismatique suffisamment claire du côté des instituts et d'une compréhension parfois mal

---

252 *Cf.* Chapitre 5, section 5.2.

253 *Cf.* Chapitre 5, section 1.2.

254 *Cf.* Chapitre 5, section 5.1.2.

255 *Cf.* Chapitre 5, section 5.3.

éclairée de la vocation spécifique des instituts religieux du côté des autorités de l'Église, des religieux peuvent s'engager ou être poussés dans une voie apostolique mal assortie à leur caractère particulier. Un nœud de tensions peut subsister sur ce plan[256].

Quatrièmement, un dernier point de tensions ayant pu être identifié regarde l'insertion effective des religieux non seulement dans l'apostolat de l'Église, mais dans l'Église elle-même engagée dans l'apostolat. Au nom d'une disponibilité universelle, le privilège de l'exemption, accordée à certains instituts, mais pas à tous, comporte des tensions potentielles au regard de l'autorité des évêques locaux et de celle des supérieurs majeurs quant à la répartition des effectifs religieux et à leur mode d'insertion dans la vie pastorale d'une Église donnée. Dans certains cas, au lieu d'être un privilège au service de la mission ecclésiale au cœur de la communion des Églises, les religieux risquent de faire chapelle et de devenir un facteur de division[257].

L'état du célibat sanctionné par l'Église, déjà abordé plus haut, comporte, à l'analyse, un point de tensions touchant à une vision utilitariste ou fonctionnaliste du célibat religieusement motivé.

Pour terminer, dans le cas de l'état du mariage, outre le fait que nous puissions identifier un possible point de tensions regardant la disponibilité apostolique des fidèles mariés, laïques ou clercs, nous n'avons pas relevé de tensions particulières directement rattachées à cet état du point de vue du principe des fonctions exercées par les fidèles dans l'apostolat de l'Église.

1.3.2.7 LE RAPPORT AU MONDE

A) Identification du principe déterminant

Le septième principe déterminant les états des fidèles regarde la relation que ceux-ci entretiennent à l'égard du monde. Le monde est ici appréhendé, non seulement en tant que

---

256 *Cf.* Chapitre 5, section 5.5.

257 *Cf.* Chapitre 5, section 5.4.

réalité concrète, c'est-à-dire le monde terrestre ou la création, ou encore la société environnante qui peut aussi porter le nom de « monde », mais également et surtout en tant que principe théorique affectant les états étudiés. En ce sens, le terme « monde » peut désigner l'humanité en sa condition pécheresse et en attente de salut (*cf*. *GS* 2, 2), de même qu'il peut renvoyer au monde à venir ou eschatologique, c'est-à-dire le Royaume de Dieu déjà là mais pas encore pleinement réalisé, plaçant ainsi les chrétiens en état de tension entre le monde terrestre et le monde céleste, double patrie dont ils sont les citoyens[258].

B) Nomination des natures principielles

Mis à part les désignations concrètes du terme « monde », au sens terrestre et social, les désignations théoriques relatives à cette notion sont principalement de nature théologique et philosophique, avec des implications morales et ascétiques pour les fidèles concernés.

Dans le premier cas, la notion du monde marqué par le péché, revêtant, de ce fait, une valeur négative, ressort d'une vision théologique de la condition humaine. Le monde, dans ce cas, profondément aimé par Dieu, est sauvé par Lui, au terme d'une longue attente rédemptrice, grâce à l'incarnation, la mort et la résurrection du Christ.

Cela dit, dans le second cas, dès les origines du christianisme, par forme d'osmose culturelle, la théologie judéo-chrétienne a aussi été marquée par des courants philosophiques, telle la gnose, inculquant l'idée que le monde est mauvais et qu'il faut s'en distancier le plus possible, littéralement ou effectivement s'il le faut, afin de parvenir à la félicité éternelle. Les courants monastiques primitifs et ultérieurs et, avec eux, une large part de la communauté ecclésiale, furent contaminés par ces idées, lesquelles ont contribué à développer un ensemble d'attitudes et de comportements moraux et ascétiques en étroite dépendance des visions que l'on a du monde, qu'elles soient théologiquement justes ou faussées par des interprétations théologico-philosophiques critiquables[259]. Rappelons que, sur ce plan, Vatican II a contribué à restaurer un équilibre théologique qui s'est

---

[258] *Cf*. Chapitre 3, section 7.2.

[259] *Cf*. Chapitre 5, sections 1.2.1, 1.2.2, 3.1.1.1 et 8.1.1.1 (…) C et D.

progressivement perdu au fil des siècles, en proposant une vision réaliste de la condition humaine touchée par le péché – ce qui est et demeure une ligne de fond de la théologie judéo-chrétienne –, mais en proposant, en même temps, une vision positive de l'humanité ou du monde dans lequel sont insérés les chrétiens formant, tous états confondus, l'Église dans le monde de ce temps, pour reprendre le titre de la constitution pastorale *Gaudium et spes*[260].

C) Désignation des états concernés

Précisons, pour commencer, trois choses qui concernent tous les fidèles.

En premier lieu, la vie chrétienne ne peut se vivre autrement que dans le monde, entendu au sens propre du terme, c'est-à-dire dans la création terrestre et dans des sociétés humaines constituées. À moins de souffrir d'angélisme et de faire fi des lois élémentaires de l'incarnation, nul ne peut dire, sans autre précaution, que la vie chrétienne se vivrait « hors du monde ». Seule la mort conduit à quitter le monde, pour entrer dans un monde nouveau, suivant la vision chrétienne de l'après-vie terrestre.

En second lieu, un certain rapport distancié ou critique par rapport monde, entendu au sens théologique et moral du terme, marque la vie chrétienne dans son ensemble. L'ascèse, entendue au sens du *Selbstkontrolle* de Max Weber[261], dans un effort responsable de s'affranchir, avec l'aide de la grâce divine, de la domination du péché, demeure une exigence intégrale de la vie chrétienne, laquelle est en constante quête de la *conversio morum*, suivant l'expression antique usitée dans le monde monastique[262].

En troisième lieu, considérant le fait que la vie chrétienne puisse se vivre dans des états différents, lesquels impliquent des mises en relief variées de l'unique mystère de la foi, il est admis que les rapports au monde, au sens littéral tout comme au sens symbolique ou théorique, soient vécus différemment d'un fidèle à un autre. Les uns mettront l'accent sur

---

260 *Cf.* Chapitre 4, section 7.1 et chapitre 5, section 8.1.3.3 (…) C et D.

261 *Cf.* Chapitre 5, section 8.1.1.1 (…) D.

262 *Cf.* Chapitre 5, section 1.2.2.

l'aujourd'hui du salut et de la réalisation des promesses de Dieu dans le monde de ce temps, les autres accentueront les promesses divines à venir et situeront leur vie davantage dans l'axe de l'attente eschatologique du Royaume à venir. Mais il s'agit d'accents ou de mises en relief qui expriment un seul et même *mysterium fidei*.

La prise en compte de ces trois remarques permet maintenant de considérer inviduellement les états des fidèles déterminés par le principe mondain.

Les clercs, sous le couvert de la notion de vocation et par l'effet d'une certaine forme de sacralisation de leur état, sont considérés comme des « mis à part » au sein de l'Église, vision qui affecte également leur rapport au monde. Marqués par la tension inhérente à la vie chrétienne elle-même, les clercs, comme le soulignait Gérard Philips, responsables pour le spirituel, sont appelés à observer envers le temporel un juste milieu entre l'éloignement et la proximité[263].

Les laïques, parmi tous les fidèles, sont ceux qui entretiennent à l'égard du monde le rapport le plus incarné. Ce rapport concerne leur vie, inscrite en pleine pâte du monde, et aussi leurs activités professionnelles et religieuses, faisant d'eux, au premier plan, les témoins et les acteurs de l'Église dans le monde. En ce sens, le Concile se sert du principe mondain pour déterminer l'état laïque dans l'une de ses spécificités. Les fidèles laïques, pouvait-on lire *AG* 15g, sont précisément les fidèles qui, incorporés au Christ par le baptême, vivent *in saeculo* ou dans le monde[264].

L'état religieux est, sur le plan théorique, aux antipodes de l'état laïque. Alors que ce dernier est caractérisé par l'insertion mondaine, l'état religieux, lui, est plutôt caractérisé par une distanciation du monde, au sens propre et/ou au sens figuré du terme. Cette distanciation, que nous avons qualifiée, à la lumière de l'enseignement de Vatican II et du rééquilibre théologique qu'il propose sur ce thème, de « protestation solidaire », fut différemment exprimée, selon les époques et les courants d'idées qui y furent dominants, par les notions de fuite du monde (*fuga mundi*), de renoncement au monde (*renuntio*

---

263 *Cf.* Chapitre 3, sections 3.2 et 7.

264 *Cf.* Chapitre 4, sections 5.8.2 et 7.

mundo), de séparation du monde (*separatio mundi*), de retrait du monde (*mundi secessus*) ou encore, tout en prenant note du caractère discutable de cette expression, de mépris du monde (*contemptus mundi*). Dans la foulée de l'enseignement conciliaire, la définition que le *Code de droit canonique* donne, au canon 607, § 3, de la vie religieuse, au sens strict de la vie menée au sein d'un institut religieux, comporte la « séparation du monde », ce que la présentation générique de la « vie consacrée », au canon 573, ne comprend pas, tenant compte de la réalité des instituts séculiers que le concept canonique entend inclure[265]. Ajoutons encore que la distanciation à l'endroit du monde a pour revers la confession existentielle de cet autre monde qui, pour les chrétiens, se dénomme le Royaume des cieux et dont la vie religieuse entend être un signe privilégié[266]. Sur ce plan, les religieux, au lieu de fuir le monde, sont plutôt en état de fuite en avant du monde, selon l'expression de Jean-Baptiste Metz, reléguée par Jean-Marie Aubert[267]. Le célibat religieux, en particulier, anticipe la condition céleste, et au regard du mystère de la foi, les religieux accentuent la dimension eschatologique de l'Église dont le pèlerinage terrestre aboutit à la gloire céleste, comme il est souligné dans *GS* 49[268].

L'état du célibat sanctionné par l'Église recoupe, en ses traits, ce que nous venons de présenter au regard de l'état clérical et religieux. La dimension ascétique liée au célibat – qui sera abordée dans le principe suivant – comporte des congruences avec les visions préconisées à l'égard du monde. L'item mondain n'était pas inclus parmi les catégories d'analyse constitutives du chapitre consacré au célibat, mais le sujet est revenu à plusieurs reprises dans les autres chapitres de notre étude.

Enfin, en ce qui regarde l'état du mariage, vécu dans l'état laïque ou dans l'état clérical – ce dernier cas ne fut pas développé au Concile –, le rapport des fidèles mariés au monde comporte, en général, deux lignes déterminantes.

---

265 *Cf.* Chapitre 5, sections 1.2.2., 8.1.1.1 (…) C, 8.1.3.3 (…) C et 7.

266 *Cf.* Chapitre 5, sections 4.1.2, 5.5.2.1 et 8.1.3.3 (…) c.

267 *Cf.* Chapitre 5, section 7.2.

268 *Cf.* Chapitre 5, section 7.1.

La première se raccorde à ce qui est dit au sujet de l'état laïque où, dans le cas qui nous occupe, les époux et, le cas échéant, les familles, sont engagés au premier chef dans la vie du monde et sont appelés à y exercer l'apostolat qui leur revient en propre[269].

La seconde ligne déterminante, quoique négative, se rapporte aux conceptions hiérarchisées, longtemps entretenues et dont le présent comporte sans doute encore quelques reliquats, entre l'état du célibat et celui du mariage. Dans cette optique, non seulement le célibat et ce qui s'y trouve lié, nommément la vie religieuse ou cléricale, reçoivent-ils une qualification supérieure de précellence ou d'excellence allant de pair avec une attitude circonspecte à l'égard du monde, mais le mariage, en retour, fut conséquemment déprécié, les gens mariés, comme l'illustra Bernard de Clairvaux, devant traverser le monde à la nage, et beaucoup se noient en cours de route[270]. En revanche, nous avons eu l'occasion de montrer que Vatican II opère, là encore, des rééquilibrages théologiques qui affectent directement la manière dont est vue aujourd'hui la réalité conjugale insérée au cœur du monde[271].

D) Évocation des questions, sources de confusions et de tensions

Le rapport des chrétiens au monde est intrinsèquement marqué par une forme de tension que nous avons qualifiée d'eschatologique. Aussi, n'est-il guère surprenant de voir surgir diverses formes de tensions au regard des conceptions étatiques et des rapports entretenus par des fidèles d'états différents sous l'angle du principe mondain. Nous en rappelons quelques-unes.

L'état des clercs porte l'empreinte de trois formes de tensions provenant du principe mondain.

La première forme de tensions touche à ce que nous avons qualifié plus haut de sacralisation du ministre ordonné et plus particulièrement des ministres. Ce terme doit être

---

269 *Cf.* Chapitre 4, section 5.8.2.

270 *Cf.* Chapitre 5, section 8.1.1.1 (…) C.

271 *Cf.* Chapitre 5, sections 8.1.1.1 (…) B et 8.1.3.3 (…) B, puis chapitre 7, sections 4.1.3.2 et 4.1.3.3.

compris au sens de ce qui est rendu sacré et donc distinct ou séparé du profane. Nous voyons immédiatement l'implication mondaine qui est en jeu. Les interrogations suscitées portent sur le fait que l'ordination sacrée, en vue du ministère, risque de bifurquer, du point de vue de la théologie, vers une théologie du ministre plus que de porter sur une théologie du ministère. Toute la question entourant le vocabulaire sacerdotal versus la terminologie presbytérale[272], de même que celle qui regarde l'ordre adopté par le Concile au sujet, d'abord, du ministère des prêtres et, ensuite, de leur vie[273], relèvent d'une première zone d'interrogations et de tensions pouvant se rapporter, de quelque manière, à la notion de sacré. Cela implique, pour les clercs concernés – hormis, d'une certaine manière, les diacres permanents qui sont mariés –, une mise à part qui les distingue des laïques et les situe à distance du monde profane[274].

La seconde forme de tensions regarde l'exercice du ministère sacré dans l'Église et dans le monde. Nous y avons déjà touché plus haut du point de vue des fonctions exercées par les clercs. Si la visée de l'office ecclésiastique apparaît claire en ce qui regarde les fonctions assumées par les clercs au sein de l'Église, l'implication de ces derniers au sein du monde, fût-elle motivée et polarisée par l'engagement apostolique explicite, est marquée par une tension que Gérard Philips, rapporté plus haut, exprimait en termes de juste milieu entre l'éloignement et la proximité[275].

Pour terminer, toujours dans la perspective du rapport des clercs au monde, il nous été possible d'identifier une troisième forme de tensions portant, cette fois, sur la cléricature comme voie de sanctification versus le chemin suivi par les religieux. En raison, notamment, de leur distanciation mondaine, les religieux, dans l'histoire, ont longtemps occupé une place de choix dans l'échelle des états de perfection. D'abstruses distinctions ont été développées entre la notion de perfection acquise (*acquisita*), exercée (*exercenda*) ou communiquée (*communicandae*) pour les clercs, en raison de leur ordination, et la notion de perfection à acquérir (*acquirendae*) pour les religieux, en raison de leur mode de

---

272 *Cf*. Chapitre 3, section 1.3.1.

273 *Cf*. Chapitre 3, section 3.2.4 ; *infra*, section 1.3.2.8 (…) D.

274 *Cf*. Chapitre 3, sections 6.2 et 7.2.

275 *Cf*. Chapitre 3, sections 5.2 et 7.2.3.

vie[276]. C'est sur ce dernier plan qu'il est possible de voir dans la relation entre les religieux, parmi lesquels il faut compter des clercs, et les clercs dits diocésains ou séculiers, une zone de tensions marquée par un rapport différencié au monde lequel a longtemps induit une hiérarchisation parmi les états considérés. Ce dernier aspect joue aujourd'hui beaucoup moins que dans le passé et peut, dès lors, apparaître comme une question désuète mais digne de mention.

L'état laïque est, à son tour, marqué par au moins trois types de tensions.

Le premier regarde le caractère propre de l'insertion mondaine ou séculière des laïques. S'agit-il véritablement d'une spécificité du laïcat qui le distingue d'office de l'état des clercs et surtout de celui des religieux ? Cela supposerait que les deux états prénommés trouvent leurs lieux propres ailleurs que dans le monde, ce qui est contredit par les faits[277].

Le second type de tensions touche à un aspect que nous avons déjà relevé plus haut regardant la fonction apostolique des laïques dans l'Église et dans le monde. Le monde, avons-nous noté, n'est pas le seul fief du laïcat, à l'exclusion des clercs ou encore des religieux qui en seraient retranchés. Là encore, les faits attestent le contraire[278].

Le troisième type de tensions concerne plus spécifiquement le rapport entre l'état laïque et celui des religieux. Le principe mondain ne détermine pas seulement l'état laïque en soi, mais il le détermine également en regard de l'état religieux, particulièrement en ce qui a trait aux voies de sainteté. L'enseignement du Concile est clair sur ce point : l'état laïque, au cœur du monde, est une voie authentique de sanctification[279]. Par contre, une analyse fine des propos conciliaires laisse également transparaître une tension à cet égard. La voie religieuse, à distance du monde, continue d'apparaître comme une voie privilégiée de sanctification dont les facteurs touchent, comme nous l'avons montré, à l'ascèse, au célibat et au monde. L'ombre du monachisme ou l'idéal de la vie religieuse continue à planer sur la vie laïque et induit subrepticement l'idée d'une précellence de la première sur la seconde.

---

276 *Cf.* Chapitre 3, sections 8.1.2, 8.1.1.2 et 8.1.3.1.

277 *Cf.* Chapitre 4, section 7.

278 *Cf.* Chapitre 4, section 5.8.

279 *Cf.* Chapitre 4, section 7.2.

La question du « plus ou moins », quoi qu'on en dise, notait Jean-Marie Roger Tillard, continue à parasiter les considérations relatives aux rapports entre l'état religieux et les autres états, nommément l'état laïque[280].

L'état religieux, abordé de biais dans les propos précédents, est lui aussi marqué par des tensions internes, sans compter les tensions que l'existence même de la vie religieuse introduit parmi les fidèles, clercs et laïques, en quête de sainteté. Laissant de côté les rapports comparatifs entre l'état des religieux et les autres états des fidèles, le rapport même des religieux au monde comporte des zones de tensions. Nous avons pu en dégager deux principales.

La première zone de questions et de tensions concerne l'idée même que les religieux vivraient hors du monde, dans une forme de *no man's land* claustral qui en ferait des apatrides terrestres menant, par anticipation, la *vita angelica*. Même si les considérations relatives à ces items doivent être situées en contexte et qu'ils comportent souvent des nuances appropriées, il demeure que l'histoire de la vie religieuse montre que certains jusqu'au-boutismes religieux ont engendré des exagérations conduisant à emprunter des sentiers hasardeux qui, au terme, se sont éloignés de l'orthodoxie chrétienne. Pensons, par exemple, à certaines formes d'ascétismes primitifs, comme les stylites, à l'axiome « *extra clausum nulla salus* », vision extramondaine du salut et miroir d'une vision pessimiste du monde, ou encore à l'expression « *contemptus mundi* » qui, de souligner Gérard Philips, a donné lieu à de nombreuses interprétations erronées[281]. Bref, ce n'est pas seulement le rapport au monde qui est touché par ce principe déterminant, mais c'est aussi l'identification de la vie religieuse à une quête de la sainteté qui impliquerait nécessairement et prioritairement un négativisme mondain. De ces points de vue, nous avons montré comment le Concile a opéré des redressements et des rééquilibrages théologiques conduisant les religieux, et l'ensemble des fidèles avec eux, à une conversion des regards au profit d'une vision beaucoup plus saine et théologiquement ajustée du monde. C'est en ce sens que nous en sommes venus, dans la perspective du Concile, à

---

280 *Cf.* Chapitre 5, sections 8.1.1.1, 8.1.3.3 et 8.2.

281 *Cf.* Chapitre 5, sections 1.2.2, 7.1, 8.1.1.1 (…) C et 8.1.3.3 (…) C.

parler du rapport des religieux au monde en termes de protestation solidaire à l'endroit du monde[282].

Une seconde zone de questions et de tensions que nous avons pu identifier regarde l'apostolat des religieux. Ce dernier item a été traité plus haut. L'insertion progressive, et parfois âprement discutée, de la dimension apostolique à la définition même de la vie religieuse, dans la multiplicité de ses formes, a pour corolaire la vision du monde développée et entretenue par les religieux[283]. Toujours est-il que, suivant l'enseignement du Concile, parmi les nombreux services que les religieux sont appelés à rendre, ceux-ci ne regardent pas seulement la vie interne de l'Église mais concernent également le service du monde[284]. De ce fait, la vie religieuse, qu'elle soit de type contemplative ou active, est nécessairement apostolique et, par ce biais, les religieux se trouvent, dans la prière ou dans l'action directe, profondément impliqués dans les causes du monde[285]. Autrement dit, si nous reprenons les choses du point de vue des trois états considérés, la caractérisation, la catégorisation et la répartition des fidèles sur la base du principe sous-jacent se rapportant au monde, a pu théoriquement conduire à un ordonnancement clair et bien défini, que Gilles Routhier résumait ainsi : le prêtre dans l'Église, les laïques dans le monde et les religieux hors du monde[286]. Or, dans la pratique, les frontières deviennent floues et cela nous oblige à repenser, à frais nouveaux, certaines des applications anciennes du principe mondain à la vie des fidèles dans le monde d'aujourd'hui.

Les questions et les tensions relatives au célibat sanctionné par l'Église, en lien avec le principe mondain, ont été abordées, sous divers angles, plus haut et nous y reviendrons plus directement dans le principe suivant.

L'état du mariage, pour sa part, comporte, en définitive, les mêmes questions et tensions que celles qui ont été mentionnées dans le cas de l'état laïque. Nous pouvons, à tout le

---

282 *Cf.* Chapitre 5, section 7.2.

283 *Cf.* Chapitre 5, section 7.2.2.

284 *Cf.* Chapitre 5, section 5.5.1.3.

285 *Cf.* Chapitre 5, section 5.1.2.

286 *Cf.* Chapitre 3, sections 7.2 et chapitre 5, section 7.2.1.

moins, mentionner que, dans l'histoire, l'idéal du monachisme ou de la vie religieuse s'est également immiscé dans la vie matrimoniale : d'une part, pour la disqualifier et, d'autre part, pour lui appliquer certains des principes caractéristiques de l'état religieux, dont la sortie du monde[287]. Ces visions ont été révisées au Concile[288].

1.3.2.8 LE CÉLIBAT

A) Identification du principe déterminant

Le dernier principe regarde le célibat. De prime abord, le célibat, c'est-à-dire le fait de ne pas être marié, peu importe les causes ou les motifs de cela, appartient simplement au monde des faits et non à celui des idées. Un second abord des choses, cependant, permet d'y voir un principe déterminant au sens où nous l'entendons. À ce titre, le célibat, ou du moins un certain type de célibat, préside à la caractérisation, à la catégorisation et à la répartition des fidèles au sein de certains états dans l'Église. Ce principe a, en outre, le pouvoir et l'effet d'inclure certains fidèles dans des états déterminés, tandis que d'autres en sont d'office exclus.

B) Nomination des natures principielles

Le célibat, en tant que principe, cumule plusieurs natures entrant en ligne de compte dans la détermination des états des fidèles. Une première nature principielle relève de l'anthropologie, c'est-à-dire de la vision, profane ou chrétienne, que l'on a de l'être humain et de sa condition en ce monde. Le regard porté sur la sexualité, notamment, porte cette empreinte. Une seconde nature concerne la philosophie et comporte des considérations globales sur la signification de l'existence humaine et, au sein de celle-ci, du sens de la sexualité. Une troisième nature principielle est d'ordre sociologique, mettant l'accent sur les interactions humaines et les constructions sociales en relation, en autres, avec des modes de vie déterminés. Une quatrième nature relative au principe du célibat se rapporte au

---

[287] *Cf.* Chapitre 5, section 1.2.2.2.

[288] *Cf.* Chapitre 5, section 8.1.3.3 (…) B.

monde de la théologie, nommément judéo-chrétienne, qui présente, à la lumière de la Révélation, une vision de l'être humain et de sa destinée supranaturelle. Enfin, découlant de ces différents aspects et interagissant avec eux, la détermination principielle du célibat se rattache également au domaine de l'éthique ou de la morale, ce qui comporte, en particulier, une dimension ascétique inhérente aux comportements humains en matière de sexualité.

C) Désignation des états concernés

L'état religieux est, depuis ses origines, marqué par le célibat. La position dominante et officielle en cette matière veut que le célibat « à cause du Royaume » soit une dimension essentielle et discriminante de l'état religieux. De ce point de vue, la vie religieuse et, en particulier le célibat religieux, font face à l'état du mariage, lequel constitue, en un certain sens, l'*autre* absolu du célibat, comme l'ont souligné les Noëlle Hausman et Raphaël Schulte[289]. La profession des conseils évangéliques, notamment de la chasteté dans le célibat, est déterminante pour l'état religieux. Suivant les termes de Velasio De Paolis et les convictions apparentées de Laurent Boisvert, être époux et être personnes consacrées dans la profession des conseils évangéliques est une *contradictio in terminis*[290].

D) Évocation des questions, sources de confusions et de tensions

Les principaux points de tensions qui ont trait au principe déterminant du célibat regardent surtout l'état clérical et l'état religieux, mais touchent également l'état laïque. Nous devons donc rappeler les zones de questions et de tensions qui se rapportent aux trois états ecclésiaux.

L'état des laïques, comme nous l'avons noté plus haut, n'est pas directement déterminé par le principe relatif au célibat. Par contre, il se trouve affecté de biais, notamment via un rapport comparatif avec l'état religieux. L'hégémonie de l'idéal monastique ou religieux a

---

289 *Cf.* Chapitre 5, section 9.

290 *Cf.* Chapitre 5, section 9.

lourdement pesé sur une dépréciation séculaire de l'état laïque, non seulement suivant le principe de l'extramondanéité du salut tel que présenté plus haut, mais également et de façon complémentaire suivant le principe de la supériorité, de l'excellence ou de la précellence du célibat comparativement au mariage[291]. Relativement peu remise en question dans l'histoire séculaire de l'Église, sinon par l'entremise de voix que nous avons présentées comme minoritaires dans la symphonie des voix ayant droit au chapitre en cette matière, la période précédant la tenue du concile Vatican II, puis le Concile lui-même, ont permis de réviser les positions en présence et d'établir sur des bases théologiques renouvelées les considérations se rapportant au célibat religieux et au mariage chrétien, puis à leur mutuelle complémentarité[292]. Dans ce dossier, jouent non seulement des facteurs théologiques, dont les appuis scripturaires ont donné lieu à maints débats au temps du Concile, mais également des facteurs tenant aux visions anthropologiques, philosophiques et moralo-ascétiques préconisées par les tenants d'une conception hiérarchique des états de perfection ou par ceux qui, au contraire, adoptent une vue davantage axée sur la communion des états ou des voies dans une destinée commune.

L'état du célibat ecclésiastique se trouve, lui aussi, influencé par l'idéal monastique et ce facteur a historiquement joué en faveur de la promotion et de la détermination du célibat des clercs[293]. L'une des zones de tensions déjà rapportée à leur propos regardait le risque de mettre l'emphase sur l'état de vie du ministre plus que sur le ministère auquel il est ordonné[294]. Une autre zone de questions et de tensions regarde la nature même du célibat ecclésiastique. Sur ce plan, le Concile a clairement statué qu'il s'agissait d'une institution de droit ecclésiastique qui convient tout particulièrement aux clercs concernés. Par ailleurs, il nous a également été donné de voir que les Pères conciliaires, malgré l'acuité de la question, n'étaient en général guère favorables à la remise en cause de la discipline en vigueur dans l'Église latine. Des tensions ont néanmoins marqué les discussions portant sur ce sujet, dans le cadre du Concile, mais aussi et surtout dans les Églises et dans les sociétés

---

291 *Cf.* Chapitre 5, section 8.1.1.1 (…) B.

292 *Cf.* Chapitre 5, section 8.1.3.3 (…) B.

293 *Cf.* Chapitre 6, section 3.3.

294 *Cf.* Chapitre 3, section 3.2.4 et chapitre 6, section 1.2.1 ; *supra*, section 1.3.2.7 (…) D.

ambiantes[295]. Il est à noter que, outre les arguments théologiques inspirés des Écritures et plus largement basés sur les données de la Tradition de l'Église, le dossier relatif au célibat ecclésiastique et, en arrière-fond, la question de l'accès d'hommes mariés au presbytérat, impliquent également des arguments s'appuyant sur des visions anthropologiques, philosophiques, moralo-ascétique, de même que sociologiques. Cela reflète le caractère complexe et, à plusieurs points de vue, encore irrésolu des questions se rapportant à cet item.

Pour terminer, le célibat constitue un principe déterminant primordial dans la constitution de l'état religieux. D'un côté, nous avons vu que le Concile ne remet pas en cause le célibat comme élément définitoire de la vie religieuse, au point de faire du « conseil évangélique » de la chasteté, le premier et même le plus important des trois « conseils »[296]. Une telle vision, largement corroborée par la Tradition, comporte toutefois le risque d'une myopie théologique, en occultant les autres éléments qui, tout aussi traditionnellement, entrent en ligne de compte dans la composition de la vie religieuse en ses éléments tout aussi importants, tels la conversion des mœurs, le radicalisme évangélique ou encore l'obéissance. Sans nécessairement exclure le célibat, nombre d'auteurs affichent une réserve face aux options théologiques faisant du seul célibat le socle théologique justifiant et donnant sens à la vie religieuse. En ce sens, les autres éléments gagneraient aussi à être mis en relief[297]. D'un autre côté, un certain nombre de cas attestent de la remise en question du célibat comme facteur déterminant de l'état religieux. Le cas des ordres chevaleresques du Moyen-Âge, ou encore celui des instituts séculiers durant l'époque plus récente de l'après-Concile, montrent que l'inclusion des couples mariés dans une forme connue ou nouvelle de vie religieuse ou évangélique est une question pouvant être posée et dont le traitement mériterait de faire l'objet d'études approfondies[298]. Notons, pour conclure, que les enjeux relatifs au célibat des religieux ne concernent pas seulement la théologie, mais regardent aussi, comme il été souligné dans les deux items précédents, les visions

---

295 *Cf.* Chapitre 6, section 3.3.

296 *Cf.* Chapitre 5, section 8.1.3.3 (…) B et chapitre 6 section 3.2.

297 *Cf.* Chapitre 5, sections 1.1, 1.2.2, 8.1.1.1 (…) A et B, puis section 9.

298 *Cf.* Chapitre 5, sections 1.2.2.2, 1.2.4.3 et 9.

anthropologiques, philosophiques et moralo-ascétiques que l'on préconise et qui déterminent, d'une manière ou d'une autre, les options envisagées.

*
**

Les états des fidèles, disions-nous en introduction à cette troisième thèse, sont déterminés par des principes qui sont tantôt patents tantôt sous-jacents aux états considérés. L'une des sources des tensions rencontrées, dans l'Église en général et dans le cas des communautés nouvelles plurivocationnelles en particulier, est liée au fait que ces principes, théoriques et pratiques, ne sont pas assez clairement identifiés et que les diverses natures qui s'y rapportent demeurent souvent innommées. Une voie de résolution proposée consiste alors, comme nous l'avons fait, à tenter d'identifier les principes déterminants, de nommer leurs natures, pour ensuite désigner les états concernés et finalement exposer les points de tensions et surtout les questions qui requièrent l'attention et qui commandent des approfondissements et, le cas échéant, l'ouverture à des voies de recherche inexplorées.

La présentation de cette dernière thèse, dans la foulée des deux thèses précédentes, vient clore la première partie de ce chapitre. Par le fait même, nous concluons également la longue et minutieuse analyse des textes conciliaires scrutés à l'aune du concept d'« état ». Conformément à notre propos initial, nous avons souhaité, dans un premier temps, acquérir une connaissance approfondie, nourrie d'esprit synthétique et critique, de l'enseignement de Vatican II au regard des fidèles et de leurs multiples états[299] et, dans cette foulée, nous avons également pu mettre en relief la valeur cardinale de la notion d'« état » au service d'une ecclésiologie dite de « communion »[300]. À cette lumière, nous voulons, dans un second temps, porter un regard éclairé et aussi critique sur l'expérience des communautés nouvelles plurivocationnelles contemporaines. C'est le sujet auquel sera consacré la seconde et dernière partie du présent chapitre.

---

[299] *Cf.* Introduction générale, section 10.2.

[300] *Cf.* Introduction générale, section 10.3.

2. ÉVALUATION CRITIQUE DE L'EXPÉRIENCE DES COMMUNAUTÉS NOUVELLES PLURIVOCATIONNELLES À LA LUMIÈRE DE VATICAN II

Tout le développement précédent fut de l'ordre du moyen visant à éclairer, grâce à une compréhension approfondie et critique de la notion d'« état » au concile Vatican II, la problématique touchant à la communion / confusion des états au sein des communautés nouvelles plurivocationnelles[301]. Nous revenons maintenant sur deux questions posées en début de parcours.

La première correspond au questionnement initial[302] où nous nous demandions : d'une part, quelle est l'origine, la source ou la cause des difficultés rencontrées et, le cas échéant, y aurait-il plusieurs facteurs impliqués ? Puis, d'autre part, quelles seraient, dès lors, les voies de résolution à envisager ? À titre d'hypothèses de départ[303], en réponse à la première partie de ce questionnement, nous avons ciblé trois aspects : des méconnaissances identitaires, des lacunes définitoires, ainsi que des principes déterminants implicites et des questions irrésolues. Nous ajoutions, en anticipant les réponses pouvant être données à la seconde partie de ce même questionnement, que ces hypothèses, en amont du problème étudié, contenaient, en aval, leurs propres voies de résolution et que celles-ci feraient l'objet de recommandations correspondantes.

La seconde question, pour sa part, est apparue, à trois reprises, dans la formulation initiale des thèses envisagées et soutenues[304] où nous nous demandions : quel sera l'apport de Vatican II au regard de la problématique étudiée ? En réponse à cette question, nos thèses ont pu montrer que Vatican II représente une source potentielle ou possible d'éclaircissement au regard de la problématique étudiée en fournissant un certain nombre de traits caractéristiques, particuliers et communs, aux différents états des fidèles concernés ; qu'il constitue aussi une source potentielle ou possible d'obscurcissement au regard de cette même problématique en ce qu'en maintes occasions le Concile use de

---

301 *Cf.* Introduction générale, section 10.1 et Chapitre 7, conclusion.

302 *Cf.* Introduction générale, section 4.

303 *Cf.* Introduction générale, section 8.1.2.

304 *Cf.* Introduction générale, section 8.2.2.5.

termes et de concepts peu, mal ou pas définis ; et enfin, qu'il est témoin des confusions et des tensions inhérentes aux rapports entre les états des fidèles dans l'Église, celles-ci trouvant leurs sources dans des principes, souvent occultes, sous-jacents à la détermination des états ainsi que dans des questions irrésolues en attente d'élucidation.

La relecture que nous nous proposons de faire de l'expérience des communautés nouvelles plurivocationnelles à la lumière de la notion d'« état » au concile Vatican II, suivant le sous-titre donné à notre étude, se situe au confluent de ces deux grandes questions. Cette relecture profite, d'un côté, du regard rétrospectif qui a été porté, dans la première partie de ce chapitre, sur la compréhension et l'usage de la notion d'« état » au Concile, et se double, d'un autre côté, d'un regard prospectif sur les fondations plurivocationnelles. Ce second regard, déjà porté et présent en filigrane dans tout le parcours précédent, se veut, à l'instar de la première partie de ce chapitre, évaluatif et critique. Évaluatif, au sens où nous aurons à jauger du bien ou du mal-fondé de certains aspects rattachés à l'expérience de la communion / confusion des états au sein des fondations plurivocationnelles étudiées, et aussi critique, au sens où nous indiquerons, d'une part, les impasses et les chemins à éviter, puis, d'autre part, les voies de résolution à envisager et, le cas échéant, à emprunter par les membres des communautés nouvelles plurivocationnelles concernées. Cette dernière dimension relève, à proprement parler, de la prospective, c'est-à-dire du regard tourné vers l'avenir et l'anticipant dans la mesure du possible.

Ces différents éléments prendront la forme de trois recommandations conclusives adressées aux communautés nouvelles plurivocationnelles. La première recommandation regarde la nécessité d'acquérir une connaissance suffisante des traits caractéristiques, particuliers et communs, des différents états des fidèles (2.1). La seconde recommandation touche à la nécessité de bien comprendre et de faire un usage éclairé des notions (concepts et termes) se rapportant aux divers états concernés (2.2). La troisième recommandation concerne la nécessité d'identifier les principes déterminants sous-jacents aux états des fidèles, de nommer leurs diverses natures et de pointer les questions en litige afin de leur apporter des réponses appropriées (2.3).

2.1 PREMIÈRE RECOMMANDATION : ACQUÉRIR UNE CONNAISSANCE SUFFISANTE DES TRAITS CARACTÉRISTIQUES, PARTICULIERS ET COMMUNS, DES DIFFÉRENTS ÉTATS DES FIDÈLES

Pour entrer en dialogue et pour développer des liens harmonieux avec autrui, affirmions-nous dans l'énoncé de la première hypothèse inaugurale de notre étude[305], il est nécessaire d'avoir une connaissance suffisante de sa propre identité de même que de celle des autres. C'est une loi élémentaire concernant les rapports humains et qui affecte, à son tour, les interactions sociales et la vie groupale. En sens contraire, lorsqu'existent et persistent des méconnaissances identitaires, le risque encouru est de verser dans diverses formes et divers degrés de confusions identitaires, source de tensions entre les personnes. Qui est qui ? Qui fait quoi ? Et sur quelles bases les places et les rôles de tout un chacun sont-ils déterminés et répartis ? Ce furent là des questions qui nous ont fait passer des problèmes évoqués à la problématique étudiée[306]. Or, nous basant sur une connaissance nourrie par l'observation de longue date du phénomène des communautés nouvelles plurivocationnelles ainsi que sur des contacts occasionnels avec les milieux concernés, nous affirmions deux choses[307] : d'une part, que parmi les membres des communautés concernées, si nous les interrogions, il s'en trouverait un certain nombre en mesure de rendre compte de manière articulée des traits caractéristiques et même des fondements se rattachant aux divers états en présence ; d'autre part, ajoutions-nous, les exceptions étant comptées, qu'il s'en trouverait également un certain nombre possédant une saisie globale et une compréhension minimale des traits et des fondements en cause, mais qui, lorsque viendrait le temps d'en rendre compte de manière précise et articulée, serait sans doute en peine de développer un discours articulé et fondé sur chacun des états. Ces relatives méconnaissances identitaires de la part des sujets concernés, postulions-nous, sont à la source d'un certain nombre de confusions et de tensions marquant l'expérience plurivocationnelle des communautés du même nom.

---

305 *Cf.* Introduction générale, section 8.1.2.1.

306 *Cf.* Introduction générale, section 3.

307 *Cf.* Introduction générale, sections 8.1.1, 8.1.2.1 et 8.2.2.5 A).

Quelles seraient alors les voies de résolution à envisager et comment Vatican II peut-il nous éclairer ? Notre première recommandation conclusive à l'intention des communautés nouvelles plurivocationnelles consiste à inciter leurs membres à acquérir une connaissance suffisante des traits caractéristiques, particuliers et communs, de chacun des états représentés au sein de leur communauté d'appartenance. S'agissant de réalités ecclésiales, il faut nécessairement passer par un approfondissement des éléments constitutifs des états des fidèles tels qu'ils sont conçus et constitués dans l'Église. Pour ce faire, outre une connaissance de longue portée historique, la prise en compte de l'enseignement du concile Vatican II sur ce sujet constitue une étape obligée. Relatant la genèse de *Lumen gentium*, Gérard Philips rend compte des discussions qui ont mené à la rédaction du chapitre II de la Constitution sur « Le peuple de Dieu », servant de préalable aux chapitres suivants consacrés à la hiérarchie ecclésiastique (III) et aux laïques (IV). La finale de ses explications intéresse directement notre sujet et indique la voie à suivre :

> Comment décrire la place des différentes catégories au sein de la communauté avec leur tâche respective, sans considérer au préalable l'Église entière dans sa mission essentielle ? Dans cet ensemble, toutes les parties, membres et groupes, doivent faire converger leurs efforts, parce que tous appartiennent au seul et unique Corps du Christ. L'image du peuple évoque celle d'une société organisée. Mais les différents organes n'acquièrent leur signification que grâce à leur fonction dans le mystère total du salut, mystère qui est pour ainsi dire « incorporé » dans l'Église. […] Il n'y a donc aucun danger de scission ni de contradiction, précisément parce que toutes les articulations sont devenues plus conscientes de leur solidarité et développent en commun une docilité plus profonde à l'égard de l'Esprit du Christ. La distinction ne provoque pas de séparation mais une réelle union, précisément parce qu'elle s'efforce d'éviter la confusion et tout ce qui peut donner lieu à litige[308].

Suivant la voie indiquée par Philips, dans la perspective du Concile, la résolution aux confusions expérimentées ne réside pas dans une séparation des états, d'où résulterait un morcellement du corps ecclésial – ou, dans le cas présent, de la communauté à visée communionnelle et unitaire –, mais il réside plutôt de nécessaires distinctions vécues dans un esprit de communion.

---

[308] Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*…, t. I, 1967, p. 36.

L'acquisition des connaissances relatives aux états des fidèles peut emprunter divers chemins. Nous les avons évoqués plus haut[309]. Les membres des communautés nouvelles peuvent, en premier lieu, lire par eux-mêmes les textes du concile Vatican II en portant attention à ce qui y est dit au sujet des fidèles et de leurs états. C'est l'exercice préliminaire auquel nous nous sommes nous-même livré et il ne fait nul doute qu'une connaissance de première main de l'enseignement conciliaire sur ce sujet constitue la voie royale à prendre. En même temps, compte tenu du caractère épars de l'enseignement du Concile à cet égard, c'est-à-dire que ce n'est pas le seul sujet abordé et, lorsqu'il l'est, ce n'est pas nécessairement dans un seul document et les traits qui se rattachent aux états ne sont pas présentés de manière systématique, un tel exercice peut s'avérer difficile et onéreux. Dans un deuxième temps, ayant nous-même emprunté ce premier chemin et développé, sur cette base, une grille de lecture systématique et une répartition thématique des informations, nous encourageons les membres des fondations plurivocationnelles à lire les chapitres centraux de notre étude. C'est notamment en pensant à eux que nous nous sommes mis en frais de relever les traits caractéristiques, particuliers et communs, des différents états des fidèles à partir de l'enseignement de Vatican II.

2.2 DEUXIÈME RECOMMANDATION : BIEN COMPRENDRE ET FAIRE UN USAGE ÉCLAIRÉ DES NOTIONS (CONCEPTS ET TERMES) SE RAPPORTANT AUX DIFFÉRENTS ÉTATS DES FIDÈLES

Dans la suite des propos précédents, nous affirmions, en début de parcours[310], que si nous interrogions les membres des communautés nouvelles plurivocationnelles étudiées et si nous leur demandions de définir avec précision et rigueur les différentes notions (concepts et termes) employées, nous nous retrouverions, une nouvelle fois, devant deux cas de figure : dans un premier cas, il s'en trouverait un certain nombre en mesure de présenter des définitions précises et étayées des différents concepts usités et des termes servant à les

309 *Cf. Supra*, section 1.1.

310 *Cf.* Introduction générale, sections 8.1.2.2 et 8.2.2.5 (…) B).

exprimer[311]; dans un second cas, toutefois, il s'en trouverait aussi un certain nombre pour qui les notions usuelles de clercs, de laïques, de moines, religieux ou consacrés, etc. feraient l'objet d'une définition globale et minimale, mais qui, lorsque viendrait le temps de définir ces notions de manière plus précise, se trouverait en mal d'y parvenir avec la précision et la rigueur requise ou souhaitée. Ces lacunes définitoires, comme nous les avons nommées, ont un effet certain sur la manière de communiquer et de vivre ensemble. En somme, comme c'est le cas dans bien des secteurs de la vie humaine, nous considérons souvent les termes employés et les concepts qui s'y rattachent comme allant « de soi », prenant pour acquis que les autres en font un usage et en ont une compréhension identiques à nous, alors qu'à y regarder de plus près, il y a matière à équivoque. De telles lacunes, postulions-nous, constituent l'une des sources potentielles ou possibles des confusions identitaires et conséquemment des tensions interpersonnelles entre des membres d'états différents.

Quelles seraient alors les voies de résolution à envisager et comment Vatican II peut-il nous éclairer ? Notre seconde recommandation conclusive à l'intention des communautés nouvelles plurivocationnelles consiste à inciter leurs membres à passer d'un usage terminologique et conceptuel considéré comme allant « de soi » à une considération des notions usitées « en soi ». Autrement dit, nous plaidons en faveur de définitions claires, distinctes et univoques pouvant être données aux différents termes employés au regard des états des fidèles. Sur ce plan, comme nous l'avons montré plus haut[312], l'apport du Concile doit être vu comme mitigé.

D'un côté, Vatican II donne des orientations et délimite un cadre ecclésiologique où transperce l'idée de « communion » servant à baliser la réflexion relative aux fidèles et à leurs états. Dans ce contexte et considérant le style propre aux textes conciliaires, qui ne sont pas des articles de dictionnaires ni des rubriques encyclopédiques, mais qui usent plutôt d'une approche descriptive des réalités visées et qui emploient fréquemment les

---

311 *Cf.* Introduction générale, section 6, à propos des concepts (signifié), des termes (signifiant) et notions (concepts et termes).

312 *Cf. Supra*, section 1.2.

termes comme allant « de soi », l'enseignement de Vatican II est de nature à éclairer notre problématique.

D'un autre côté, compte tenu de ces remarques, Vatican II comporte néanmoins un certain nombre d'imprécisions terminologiques et conceptuelles qui, estimons-nous, peuvent contribuer aux confusions rencontrées et aux tensions expérimentées dans la mesure où les fondations plurivocationnelles se réfèrent fréquemment au Concile en tant que source d'inspiration et de légitimation de l'idéal de la communion des états et de sa mise en œuvre. En ce sens, avec les nuances qui s'imposent[313], nous avons soutenu que le Concile pouvait potentiellement ou possiblement être source d'obscurcissement au regard de la problématique étudiée.

Pour pallier aux carences définitoires et à l'usage parfois indistinct des notions se rapportant aux états des fidèles, nous avons, dans la partie précédente de ce chapitre, proposé une série de définitions qui, tout en revêtant une valeur personnelle et devant être reçues à ce titre, sont destinées à clarifier certaines zones ombragées. Dans la ligne de l'objectif primaire ou principal de notre étude, nous invitons les membres des communautés nouvelles aux prises avec des difficultés d'ordre terminologique et conceptuel à prendre connaissance de nos propositions définitoires relatives aux notions d'état, de condition et d'ordre[314], à ceux d'états ecclésiaux et d'états de vie[315], ainsi qu'à ceux qui se rapportent aux catégories ecclésiales et aux appellations nominales[316] concernant l'état clérical ou les clercs (évêque, prêtre, diacre), l'état laïque ou les laïques, l'état religieux ou les religieux – notion à laquelle nous avons accolé ceux de vie monastique, vie votive et de vie consacrée –, l'état du célibat sanctionné par l'Église et l'état du mariage sacramentel ou des époux chrétiens.

À la lumière de notre analyse des textes conciliaires puis de l'évaluation critique que nous avons faite des termes et des concepts qui y sont employés, nous voulons relire, dans ce

---

313 *Cf. Supra*, section 1.2.1.

314 *Cf. Supra*, section 1.2.2.

315 *Cf. Supra*, section 1.2.3.

316 *Cf. Supra*, section 1.2.4.

même esprit, l'expérience des communautés nouvelles plurivocationnelles. Sur ce chapitre, deux jugements évaluatifs peuvent être portés sur la réalité visée.

D'une part, nous estimons que les fondations plurivocationnelles, dans la mesure où leurs membres possèdent une culture ecclésiale et une formation historique, théologique, canonique, etc. suffisantes, font un usage généralement approprié des notions relatives aux états des fidèles. S'il y a manque de ce côté, une formation de base saura sûrement y pallier.

D'autre part, l'attention portée à cet aspect précis dans les discours issus des communautés nouvelles plurivocationnelles, ou encore à leur propos, nous permet de pointer trois expressions, appellations et désignations qui nous apparaissent problématiques et à propos desquelles nous voulons apporter des éclaircissements, y joignant, selon les cas, des recommandations afférentes. Le premier élément regarde l'appellation « communauté nouvelle plurivocationnelle » (2.2.1), le second élément concerne l'expression « communion des états [de vie] » (2.2.2) et le dernier élément regarde la désignation « laïques consacré-es » (2.2.3).

2.2.1 « Communauté nouvelle plurivocationnelle »

À vin nouveau, outres neuves ! La référence biblique[317] ne saurait mieux s'appliquer à une réalité qui, au vu de ses traits novateurs, commande une appellation nouvelle et requiert un cadre canonique du même ordre. En ce qui regarde les appellations usitées, il n'est pas inutile de rapporter le jugement porté par Leonello Leidi. Ce dernier écrit :

> La terminologie utilisée par les auteurs exprime déjà en soi la complexité du phénomène. Parmi les termes les plus employés, on trouve : *nouvelles formes*

[317] *Mc* 2, 22 : « Personne ne met du vin nouveau dans de vieilles outres ; sinon, le vin fera éclater les outres, et l'on perd à la fois le vin et les outres ; mais à vin nouveau, outres neuves » (TOB). C'est également le titre choisi par le CIVCSVA pour une publication faisant suite à la célébration, 27 au 30 novembre 2014, de l'Assemblée plénière du Dicastère sur le thème : « *Le vin nouveau dans des outres neuves*. La vie consacrée 50 ans après *Lumen gentium* et *Perfectae caritatis* » (p. 7). On y traite, de manière générale, de la vie consacrée postconciliaire et, de manière plus particulière, il y est question, tantôt de biais, tantôt directement, des fondations nouvelles aux numéros 7 (p. 26), 17-18 (p. 45-50), 20 (p. 51) et 25 (p. 60-61) : CONGRÉGATION POUR LES INSTITUTS DE VIE CONSACRÉE ET LES SOCIÉTÉS DE VIE APOSTOLIQUE, *À vin nouveau, outres neuves. Depuis le Concile Vatican II la vie consacrée et les défis encore ouverts. Orientations*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, coll. « Documents du Vatican », 2017, 101 p.

> *de consécration, nouvelles formes de vie consacrée, nouvelles communautés, nouvelles fondations, nouvelles formes de vie évangélique*. Souvent ces expressions sont utilisées comme des synonymes ou des termes interchangeables, biens qu'ils ne le soient pas. L'utilisation indistincte de ces expressions, en effet, est souvent un facteur de confusion. Par exemple, l'appellation *nouvelles communautés* est ambivalente ou équivoque. En effet, selon la littérature récemment produite sur la vie consacrée ainsi qu'à partir des congrès réalisés ces dernières années sur le sujet, on peut dire que sous l'expression *nouvelles communautés* nous trouvons des réalités associatives diverses, qui toutes évoquent l'exhortation *Vita Consecrata* (nn. 12 et 62)[318].

Les propos de Leidi s'appliquent incontestablement à la terminologie employée dans le cas qui nous occupe. L'expression « communauté nouvelle », qui figure explicitement dans *VC* 62[319], constitue un néologisme forgé par l'usage commun[320]. D'un certain point de vue, elle renvoie à des réalités spécifiques et nous avons proposé d'en limiter l'usage aux seuls cas des communautés nouvelles mixtes et plurivocationnelles[321]. D'un autre point de vue, elle laisse indéterminée une large palette de réalités associatives souvent aussi visées par l'expression. C'est dans ce contexte, et tenant compte des imbroglios occasionnés par l'usage d'une terminologie indistincte, que nous avons pris soin, dès les débuts de notre étude[322], de définir un certain nombre de termes et de concepts se rapportant à l'objet étudié, au premier chef l'expression « communauté nouvelle plurivocationnelle ». Par commodité, principalement en raison du fait que dans le monde francophone l'expression connaît une certaine popularité et qu'elle ait été adoptée, sinon même introduite, par l'historien Olivier Landron auquel nous avons recouru, nous avons choisi, au point de départ, d'adopter cette même terminologie. Pourtant, au terme de notre parcours, et spécifiquement à cette étape de notre étude, nous ne saurions passer sous silence les insatisfactions rattachées à l'expression usitée. Nos griefs sont de deux ordres.

---

318 Leonello LEIDI, « Connaître et discerner les nouvelles formes de consécration », *Vies consacrées*, vol. 87, nº 1, janvier-février-mars 2015, p. 31-32.

319 « Communautés nouvelles [*Novarum communitatum*] » (*VC* 62b), « nouvelles communautés [*novarum communitatum*] » (*VC* 62c) et « communautés nouvelles [*novarum communitatum* » (*VC* 62g).

320 Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique du premier recensement international des nouvelles communautés catholiques », dans Roberto FUSCO, Giancarlo ROCCA et Stefano VITA (dir.), *La svolta dell'innovazione. Le nuove forme di vita consacrata,* Città del Vaticano / Roma, Urbaniana University Press, coll. « Grandi Opere », 2015, p. 338-339.

321 Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 338.

322 *Cf.* Introduction générale, section 1 et Chapitre 1, section 1.

Le premier grief pouvant être fait à l'expression « communauté nouvelle plurivocationnelle » est qu'elle ne réfère à aucune terminologie ni conceptualité officiellement reçues et reconnues dans l'Église. D'une certaine façon, cela n'est guère surprenant. Comme l'a rappelé Noëlle Hausman, la « crise des concepts » traverse l'histoire de la vie religieuse et témoigne du caractère irréductible et souvent imprévisible du phénomène en cause[323]. De toute époque, devant des réalités nouvelles, un vocabulaire nouveau a émergé et, au bout d'un moment, des cadres juridiques y ont été pairés[324].

Qu'en est-il aujourd'hui au regard des groupements étudiés ? Canoniquement, il s'agit d'associations de fidèles (*CIC* can. 298-329) ou encore de Familles ecclésiales de vie consacrée, en relation avec le canon 605 du *Code*[325]. Qu'il s'agisse de regroupements de « fidèles », au sens ecclésial du terme, est d'une évidente justesse[326] et que l'on soit devant des « associations » aussi. Par contre, comme l'a souligné Michel Dortel-Claudot, force est de reconnaître que la terminologie employée et la conceptualité canonique adoptée, ne fût-ce que temporairement – ce qui est, de toute manière, toujours le cas pour les instituts de vie consacrée *in fieri* ou *in itinere*[327] –, demeurent largement inadaptées au vu des communautés étudiées[328]. En ce qui regarde la figure juridique émergente de « Famille ecclésiale de vie consacrée », elle tendra sans doute à s'imposer, mais ne concerne, pour le moment, qu'une trentaine de réalités associatives de ce genre à travers le monde[329]. En somme, à ce stade, c'est « faute de mieux », pour prendre les termes de Dortel-Claudot[330], qu'il soit loisible de recourir à la terminologie développée par Landron. C'est dans cette

---

323 Noëlle HAUSMAN, « Vie consacrée », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 1491.

324 *Cf.* Chapitre 5, section 1.

325 *Cf.* Chapitre 2, section 1.2.4.

326 *Cf.* Chapitre 2, section 3.1.

327 *Cf.* Silvia RECCHI, « Gli stadi evolutivi dell'associazione : dal gruppo all'istituto di vita consacrata », dans Silvia RECCHI (dir.), *Novità e tradizione nella vita consacrata. Riflessioni teologiche e prospettive giuridiche,* Milano, Àncora Editrice, coll. « Percorsi di diritto ecclesiale », 2004, p. 187-196.

328 Michel DORTEL-CLAUDOT, « Les communautés nouvelles », *Documents Épiscopat,* Secrétariat général de la Conférence des évêques de France, nº 5, avril 1991, p. 6.

329 *Cf.* Leonello LEIDI, « Connaître et discerner les nouvelles formes de consécration »…, p. 32 et 42.

330 Michel DORTEL-CLAUDOT, « Les communautés nouvelles »…, p. 6.

perspective, malgré des réserves, que nous avons adopté l'expression « communauté nouvelle plurivocationnelle » dans cette étude.

Le second grief – ou la réserve – imputable à l'expression utilisée regarde le recours à la notion de « vocation » au cœur du qualificatif « plurivocationnel ». Participant d'une culture catholique où la terminologie vocationnelle est largement répandue, nous n'avons pas de difficulté à comprendre ce dont il s'agit et l'on voit aisément à quoi cette notion renvoie. Par contre, en regard de l'étude que nous venons de mener, nous sommes en droit de nous questionner sur l'emploi du concept de « vocation »[331] pour qualifier les différents états représentés au sein des communautés de ce nom. En effet, tout état dans l'Église constitue-t-il *ipso facto* une vocation ?

D'une part, le concept de « vocation » gagnerait à être mieux étudié et défini. Pour le moment, il nous semble que dans l'Église le concept soit très souvent considéré comme allant « de soi », mais est-il suffisamment considéré « en soi » ? Il nous a été donné de voir que le recours à cette notion a suscité, dans l'histoire, des questions, des débats et aussi des dissensions, comme ce fut le cas, par exemple, de la distinction entre vocation « objective » et « subjective » dans le cas d'un appel au ministère ordonné[332], ou encore du questionnement relatif au caractère vocationnel du mariage qui est une attribution plutôt récente[333].

D'autre part, dans ce même ordre d'idées, à titre d'hypothèse de recherche, nous pouvons nous demander si l'on ne gagnerait pas à restreindre la portée du concept de vocation en le limitant aux ministères exercés dans l'Église. Dans ce cas, l'on pourrait parler, par exemple, de vocation chrétienne, au sens large, et d'appels ou de vocations aux ministères ecclésiaux, au sens strict. Cela aurait pour conséquence collatérale de dissocier la conceptualité vocationnelle d'un certain nombre de réalités, comme les états de vie, nommément la vie religieuse, les deux types de célibat sanctionnés par l'Église et le mariage. Peut-être surprenant, voire confrontant, à première vue, ce type de questionnement

---

331 *Cf. Supra*, section 1.3.2.3.

332 *Cf.* Chapitre 3, section 3.2.

333 *Cf.* Chapitre 7, section 3.3.3.1 (…) D).

n'est, à seconde vue, pas dépourvu de pertinence. Dans le droit fil de notre réflexion, alors qu'un large éventail de modes de vie et d'engagements ecclésiaux sont indistinctement qualifiés de vocations, ne faudrait-il pas, au contraire, introduire des distinctions ? Cela nécessitera, au préalable, de réévaluer certains fondements reçus et de revoir certaines prérogatives acquises.

En tout état de cause, nous croyons, à défaut de mieux, qu'il serait plus opportun de parler de communautés nouvelles « pluriétatiques », « multiétatiques » ou encore « interétatiques », plutôt que de communautés nouvelles « plurivocationnelles ». L'adoption, dans un tel cas, de la conceptualité étatique se révélerait beaucoup moins litigieuse et correspondrait, en fin de compte, exactement à la réalité en vue. Pour la raison invoquée plus haut, nous avons adopté la terminologie plurivocationnelle dans notre étude. Dans une perspective essentiellement pratique, c'est-à-dire de compréhension et de continuité lexicale, malgré nos griefs, nous allons continuer à y recourir.

2.2.2 « Communion des états [de vie] »

D'entrée de jeu, à la première occurrence de l'expression « communion des états [de vie] » dans notre étude[334], nous avons introduit une note explicative où nous signalions qu'il y avait, selon nous, un problème conceptuel dans l'expression typée « communion des états de vie » récurremment employée par les communautés nouvelles plurivocationnelles ou à leur propos. Tous les états dans l'Église, affirmions-nous, ne sont pas nécessairement des états « de vie » et nous introduisions, tout de go, la distinction, maintes fois répétée par la suite, entre les « états ecclésiaux » et les « états de vie ». Plus tard, nous sommes directement revenu sur ce sujet et nous avons tenté de clarifier les choses. Nous avons en outre proposé de distinguer et de réserver à un usage spécifique la notion d'état « ecclésial », réparti entre les états ecclésiaux « fondamentaux » des clercs et des laïques, puis l'état ecclésial « complémentaire » des religieux, et la notion d'état « de vie » désignant exclusivement le célibat sanctionné par l'Église, celui des clercs et celui des religieux – l'état religieux, comportant nécessairement le célibat, étant le seul état ecclésial à pouvoir

---

334 *Cf.* Introduction générale, section 2.

jouir simultanément du qualificatif d'état de vie –, puis le mariage sacramentel[335]. Dans la foulée des explications déjà fournies à ce propos, nous recommandons aux communautés nouvelles plurivocationnelles de ne plus faire usage de l'expression « communion des états de vie », mais plutôt d'adopter celui de « communion des états » en spécifiant, par la suite, les différents états concernés et les distinctions pouvant être apportées à leur sujet.

2.2.3 « Laïques consacré-es »

Fréquemment, pour désigner les membres des communautés nouvelles plurivocationnelles qui se vouent à Dieu en assumant, par des vœux privés ou des liens sacrés équivalents, les conseils évangéliques de chasteté, de pauvreté et d'obéissance et qui, dans ce cadre, s'engagent à vivre dans le célibat évangélique ou « à cause du Royaume », il est fait appel aux expressions « laïques consacré-es » ou encore « célibataires consacré-es ». Par cette terminologie, les membres concernés sont distingués des membres célibataires *de facto* et de ceux qui sont mariés. Bien que nous n'ayons pas de vocabulaire alternatif ou mieux adapté à proposer – celui de la vie consacrée et celui de la vie religieuse devant être exclus pour des motifs canoniques[336] –, il reste que l'appellation « laïque consacré-e », sur laquelle nous nous arrêtons, comporte des ambiguïtés. Celles-ci sont de trois ordres.

La première ambiguïté concerne l'utilisation du terme « laïque ». Ce dernier présente peu de difficultés lorsqu'il est employé en regard des clercs. En revanche, il introduit des confusions lorsqu'il est employé pour distinguer les personnes votives, clercs ou laïques, et celles qui n'ont pas fait de vœux ou d'engagements équivalents. Dans le cas présent, la terminologie adoptée par les fondations plurivocationnelles comporte les mêmes ambivalences ou équivocités terminologiques présentes, plus largement, dans l'Église. Nous en avons fait cas dans notre étude[337].

La seconde ambiguïté regarde le recours à la terminologie consécratoire pour parler des membres votifs. Tout fidèle, peu importe son état, est fondamentalement et prioritairement

---

335 *Cf.* Chapitre 3, section 6 ; Chapitre 4, section 6 ; Chapitre 5, section 6 ; *Supra*, section 1.2.3.

336 *Cf. Supra*, section 1.3.2.4 (…) D).

337 *Cf.* Chapitre 3, section 6.2 ; Chapitre 4, section 6.3 ; Chapitre 5, section 6.3 ; *Supra*, section 1.2.4.2.

consacré à Dieu en vertu des sacrements baptismal et chrismal. En ce sens, tous les fidèles peuvent, à proprement parler, être qualifiés de « consacré-es ». Mis à part l'ordination épiscopale, où la terminologie consécratoire a pu être employée par le passé[338], et celle des vierges, faisant l'objet d'une consécration liturgique spécifique[339], nous avons exprimé, dans la partie supérieure de ce chapitre[340], maintes réserves face à l'adoption dans la sphère du droit d'une conceptualité théologique déjà lourde de sens et renvoyant à des réalités antérieurement déterminées ; en sens inverse, l'adoption des concepts canoniques dans le domaine théologique est également sujette à critique. Par conséquent, même si un retour en arrière sur ce plan n'est plus pensable, nous demeurons circonspects quant à l'utilisation du vocabulaire de la consécration pour parler de la vie votive ou encore de la vie religieuse au sens large.

La dernière ambiguïté touche à l'usage indistinct de l'appellation « laïque consacré-e », non seulement dans les communautés nouvelles plurivocationnelles, mais plus largement dans l'Église en congruence avec ces dernières. En effet, il est devenu courant d'entendre des personnes religieusement motivées qui, à un titre déterminé ou non, se déclarent « laïques consacré-es ». Nous observons cela, par exemple, chez des fidèles laïques associés à un institut de vie consacrée ou à une société de vie apostolique[341], chez des fidèles laïques engagés au célibat évangélique par vœux privés ou promesses de même nature avec ou sans affiliation communautaire, comme c'est le cas des communautés qui nous occupent[342], ou

---

338 *Cf.* Chapitre 3, section 4.1.1.

339 *Cf.* Chapitre 5, section 1.2.1.

340 *Cf. Supra*, section 1.2.4.3 (…) F).

341 *Cf.* Laurent BOISVERT, *Configurés au Christ. Laïcs associés et consacrés*, Bruxelles, Lessius, coll. « La part-Dieu », nº 21, 2013, 92 p. ; Laurent BOISVERT, *Le laïcat consacré. Un mode d'existence chrétienne*, Montréal, Bellarmin, 2010, 85 p. ; Laurent BOISVERT, *À la suite du Christ comme laïcs consacrés*, Montréal, Novalis, 2014, 134 p.

342 *Cf.* Laurent BOISVERT *Personnes consacrées dans une association de fidèles*, Montréal, Médiaspaul, 2007, 96 p., en particulier p. 81-84 sur la « consécration » ; Silvia RECCHI, « Assunzione dei consigli evangelici e consacrazione di vita nelle associazioni », dans Silvie Recchi (dir.), *Novità e tradizione nelle vita consacrata. Riflessioni teologiche e prospettive giuridiche*, Milano, Àncora, coll. « Percorsi di diritto ecclesiale », 2004, p. 197-212 ; Barbara ZADRA, « L'assunzione dei consigli evangelici a partire dagli statuti delle associazioni », dans Silvia RECCHI (dir.), *Novità e tradizione nella vita consacrata. Riflessioni teologiche e prospettive giuridiche,* Milano, Àncora Editrice, coll. « Percorsi di diritto ecclesiale », 2004, p. 213-225.

encore chez des fidèles voués à un apostolat ecclésial qui les saisit tout entier[343]. Rien n'interdit de saluer leur consécration subjective à Dieu et aux œuvres de l'Église[344], dans la ligne de leur baptême et de leur confirmation, consécration qui découle, du reste, de ces deux sacrements. Par contre, l'on gagne à distinguer, comme le fait le droit, entre un engagement de type privé (*coram Deo*) et un engagement de type public (*coram Deo* et *coram Ecclesia*) qui, seul dans ce dernier cas, introduit un fidèle dans l'état canonique de la vie religieuse ou consacrée[345]. Dans la sphère votive, même s'il y a antinomie entre la terminologie consécratoire et la visée séculière de la réalité en cause[346], nous estimons que les membres laïques d'instituts séculiers peuvent, à juste titre, se prévaloir du titre de « laïques consacré-es », en ce que, dès le point de départ, ils ont tenu à être exclus de la catégorie des religieux, mais ont, par la suite, été intégrés au nombre des formes associatives de vie consacrée reconnues par le *Code* postconciliaire[347]. Les vierges, dites consacrées, membres de l'*Ordo virginum*, ainsi que les ermites diocésains non clercs, deux réalités reconnues à titre de vie consacrée par le *Code*, respectivement aux canons 603 et 604, peuvent, à notre avis, également arborer l'appellation « laïque consacré-e ». Dans les autres cas, s'agissant de réalités connues, mais non reconnues par l'Église, suivant la distinction que nous avons faite en cours d'étude, les fidèles concernés devraient éviter

---

343 En témoigne, par exemple, la biographie du directeur du programme *Église verte*, Normand Lévesque, en 2014, où nous retrouvions écrit, sur une page internet n'existant plus aujourd'hui : « Il est reconnu comme laïc consacré dans son Église et son évêque lui a décerné la mention d'honneur de l'Ordre du mérite diocésain à cause de ses nombreuses implications pour éveiller les valeurs environnementales qui se trouvent dans l'héritage chrétien » (www.egliseverte-greenchurch.ca [consulté le 19 juin 2014] – page disparue, 3 janvier 2019).

344 *Cf.* Gabriel JACQUEMET, « Consécrations votives », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, Paris, Letouzey et Ané, t. III, 1954, col. 69-72.

345 *Cf.* Introduction générale, section 1 et Chapitre 5, section 4.2.3.

346 *Cf. Supra*, section 1.2.4.3 (…) F).

347 *Cf.* Introduction générale, section 1 et Chapitre 5, section 1.2.4.3. Jean Jérôme Hamer l'affirme en ces termes : « *Les laïcs consacrés*. Les laïcs consacrés sont donc bien des laïcs authentiques. Ils partagent avec les autres laïcs le fait de n'appartenir ni à l'état sacerdotal ni à l'état religieux, mais d'appartenir au contraire à ce laïcat auquel est confiée particulièrement la gestion des réalités temporelles avec la mission de les ordonner selon Dieu. Tout membre d'un Institut séculier laïc appartient à l'état laïc, *sans restriction*. […] Mais ces laïcs membres d'Instituts séculiers sont également des personnes consacrées par la profession des conseils évangéliques. Ils adoptent sans réserve la vie consacrée comme leur forme de vie stable. La vie consacrée constitue ainsi pour eux un état de vie » (Jean Jérôme HAMER, « Les conclusions du synode et ses conséquences pour les instituts séculiers (*Conférence donnée lors du 4e Congrès Mondial des Instituts Séculiers en 1988*) », dans CONFÉRENCE MONDIALE DES INSTITUTS SÉCULIERS, *Les instituts séculiers. Documents*, IIIe éd., Rome, CMIS, 1993, p. 157-158).

d'employer cette expression qui devient source de confusion. En ce qui regarde les célibataires votifs membres des fondations plurivocationnelles, tout comme les membres mariés d'ailleurs – même s'il est dit dans *GS* 48, 2 et rappelé dans *VC* 62d qu'ils sont déjà en quelque sorte « consacrés » dans le sacrement du mariage –, en toute rigueur, ceux-ci ne devraient pas adopter ce titre[348]. En même temps, comme nous l'avons souligné plus haut, avec Benoît Malvaux[349], nous pouvons dire, dans le cas présent également, qu'il n'existe pas de « notion miracle ». La désignation « laïque consacré-e », ou encore, dans cette même ligne, « célibataire consacré-e », constitue, en fin de compte, un moindre mal. C'est, à nouveau, « faute de mieux » qu'il soit loisible de parler en ces termes.

2.3 TROISIÈME RECOMMANDATION : IDENTIFIER LES PRINCIPES DÉTERMINANTS SOUS-JACENTS AUX ÉTATS DES FIDÈLES, NOMMER LEURS DIVERSES NATURES ET POINTER LES QUESTIONS EN LITIGE

En complément aux deux premières hypothèses initiales, puis aux deux thèses correspondantes, nous ajoutions, toujours en introduction à notre étude[350], qu'il fallait prendre en compte un troisième facteur plausiblement explicatif aux confusions et aux tensions expérimentées par nombre de fondations plurivocationnelles à travers le monde. Ce facteur tenait à deux aspects constitutifs de la même problématique : d'une part, nous intuitionnions la présence, souvent implicite mais non moins effective, de principes, théoriques et pratiques, sous-jacents à la détermination des états comme étant l'une des causes potentielles ou possibles aux difficultés rencontrées ; d'autre part, en lien avec ces

---

348 Márta Balog, relatant l'avis du Conseil pontifical pour les laïcs, adopte la même position. Traitant des célibataires, il est suggéré de parler de « célibat apostolique » ou de « célibat pour le Royaume » comme une nouvelle forme de don de soi pour les membres qui souhaitent s'engager dans la continence parfaite dans le célibat, en restant membres d'une association de fidèles. Par conséquent, « leur dénomination doit être distinguée de celle des *personnes consacrées*. […] Les personnes qui adoptent les conseils évangéliques dans les mouvements ecclésiaux [incluant, ici, les associations de fidèles de type plurivocationnelles] ne changent pas d'état, elles ne sont pas des *fidèles consacrés* au sens strict du terme, bien que ces membres soient appelés *consacrés* ou *laïcs consacrés*. […] Les célibataires qui "choisissent la forme de vie célibataire", doivent avoir une dénomination différente de celle des *personnes consacrées* […] » (Márta BALOG, « Famille ecclésiale de vie consacrée. Une nouvelle forme d'institut de vie consacrée », *Studia canonica*, vol. 51, 2017, p. 96-97).

349 *Cf. Supra*, section 1.2.4.3 (…) F).

350 *Cf.* Introduction générale, section 8.1.2.3. et 8.2.2.5 (…) C).

principes, nous présumions l'existence d'enjeux, de natures diverses, relevant de questions irrésolues en attente d'élucidation. La suite de notre parcours nous a permis de relever un certain nombre de questions litigieuses et, en finale, dans la première partie du présent chapitre, nous en avons systématiquement fait état.

Quelles seraient alors les voies de résolution à envisager et comment Vatican II peut-il nous éclairer ? Au vu du diagnostic que nous avons posé, nous formulons une troisième recommandation conclusive à l'intention des communautés nouvelles plurivocationnelles. Celle-ci consiste à inciter leurs membres, d'abord, à porter attention à la présence de principes, de natures diverses, sous-jacents à la détermination des états et, ensuite, dans un effort d'élucidation, de suivre les étapes pouvant éventuellement conduire à des résolutions satisfaisantes et dont nous avons posé les jalons, à savoir identifier les principes qui sont en jeu, en nommer leurs diverses natures – souvent cooccurrentes – et, pour finir, tâcher de résoudre les questions problématiques au moyen d'études appropriées.

Comme nous l'avons précisé à plus d'une reprise[351], notre tâche n'est pas de résoudre les questions problématiques, sources potentielles ou possibles de confusions et de tensions. Nous nous limitons – entièrement convaincu de l'importance de ce travail préalable – à poser les diagnostics et à préparer le terrain à d'éventuels travaux à venir. Dans le cadre de la présente relecture de l'expérience des fondations plurivocationnelles, il est possible de cibler plusieurs sujets méritant d'être étudiés sous l'angle des principes déterminants aux états des fidèles. Par exemple, la dualité des sexes au sein de communautés nouvelles caractérisées par la mixité demeure un enjeu notable. La séparation nette des membres féminins et masculins en deux entités à part, comme il est suggéré par maintes instances ecclésiales appelées à se prononcer à ce sujet, comporte le risque, à moyen ou à long terme, de reléguer cet aspect original des fondations nouvelles au nombre des instituts canoniques existants. Les questions liées à la gouvernance au sein d'associations qui se veulent structurellement unitaires, non seulement en esprit mais également en actes, forment également un enjeu de taille. Comment va-t-on résoudre, non seulement sur le plan canonique, mais plus fondamentalement sur celui de la théologie, les questions touchant à

---

351 *Cf.* Introduction générale, section 10.1 ; *Supra*, sections 1 et 1.3.1.3.

l'exercice de l'autorité d'une personne laïque, célibataire ou mariée, à l'égard de membres clercs ou consacré-es ? De même, l'incardination des clercs au sein d'une association de fidèles, le statut des « célibataires consacré-es » au sein d'une association ne jouissant pas formellement du titre d'institut de vie consacrée, la présence de membres non catholiques dans une organisation formellement rattachée à l'Église catholique et canoniquement reconnue par elle, la possibilité d'émettre des vœux *ad tempus*, etc. continuent à susciter des questions de divers ordres et, le cas échéant, peuvent représenter des pommes de discorde. Ces divers sujets, déjà esquissés dans le cadre introductoire à notre étude[352] et indirectement abordés dans la section précédente, peuvent tous bénéficier de l'éclairage du travail réalisé ci-haut.

Devant ce portrait, conscient que nous ne pouvons pas traiter de toutes ces questions en même temps, ni en un seul lieu, c'est-à-dire dans le cadre de notre étude, nous faisons le choix de nous arrêter sur deux sujets d'importance. Ceux-ci comportent des enjeux primordiaux du point de vue de la viabilité du mode de vie plurivocationnel et de l'avenir des communautés incarnant l'idéal de la communion des états. Le premier sujet concerne les jonctions entre le célibat, le mariage et la vie consacrée (2.3.1), le second touche à la sanction ecclésiastique et aux cadres canoniques visant les communautés de type plurivocationnel (2.3.2). Après avoir fait le point sur ces sujets, nous aimerions proposer des pistes de résolution ou, du moins, de réflexion, ouvertes et offertes à des investigations futures[353].

---

352 *Cf.* Introduction générale, section 5.2 et 5.3.

353 Il est certain que ces deux sujets de prédilection ne sont pas les seuls, ni peut-être les plus urgents, à devoir être traités. La priorité que l'on choisit d'accorder à l'un ou à l'autre des items problématiques dépend, en partie, du point de vue adopté, des champs de compétence impliqués et aussi des intérêts personnels du chercheur en cause. En ce qui nous concerne, ces choix rejoignent autant nos intérêts personnels que professionnels, notamment en lien avec certaines de nos recherches et publications antérieures. Nous l'avons explicitement évoqué dans la section 3 de l'introduction générale. Au nombre de nos motifs, s'ajoute encore une préoccupation proprement pastorale, qui n'est pas étrangère à la fonction du théologien dans l'Église, s'agissant, dans le cas présent, de chercher à « éclairer, sur le plan théologique, la problématique entourant les confusions et les tensions identitaires marquant l'expérience de la communion des états dans un certain nombre de fondations plurivocationnelles à travers le monde » et, souhaitant, par le biais de notre étude, « contribuer, à notre mesure, à favoriser la viabilité de ce mode de vie associatif et à enrichir, par notre réflexion, le discernement ecclésial qui s'y rapporte » (Introduction générale, section 10.1).

2.3.1 Célibat, mariage et vie consacrée

Le célibat, le mariage et la vie consacrée font alliance, mais font-ils nécessairement bon ménage ? L'expérience des communautés nouvelles plurivocationnelles, à cet égard, est, dans certains cas, heureuse, dans d'autres cas, malheureuse. Il est difficile de tirer une ligne claire entre ces deux aspects constitutifs d'une même réalité qui, comme toute expérience humaine, comporte des zones ombragées. Conséquemment, sur la seule base de l'expérience éprouvée d'un certain nombre de fondations plurivocationnelles à travers le monde, nous ne pensons pas qu'il soit possible de poser un jugement univoque en faveur ou en défaveur de ce mode de vie. Le jugement des autorités ecclésiales compétentes en la matière ne repose d'ailleurs pas exclusivement sur le caractère probant ou non des expériences réalisées. Ce jugement se situe également, et nous dirions même à certains égards principalement, sur le terrain de la théologie et, dans cette foulée, sur celui du droit.

La présence intégrée de couples mariés, le cas échéant avec leurs enfants, formant ainsi des familles, au sein des communautés nouvelles plurivocationnelles, constitue l'une des notes les plus originales des fondations postconcilaires – avec celle de la mixité des sexes, à ne pas confondre, comme l'a noté Giancarlo Rocca, avec le cas des monastères double du Moyen Âge[354]. Sur le plan théologique, si dans l'*Instrumentum laboris* préparatoire à la IX[e] Assemblée générale ordinaire du Synode des évêques sur la vie consacrée l'on s'interrogeait « sur la possibilité, l'opportunité et les conditions d'une reconnaissance spécifique par l'Église d'une forme stable de vie selon les conseils évangéliques, quand il s'agit de conjoints[355] », la question, *in fine*, touche directement aux « éléments théologiques et canoniques essentiels qui sont le propre de la vie consacrée » (*VC* 62c) et, dans ce cadre, à la valeur du célibat « considéré à bon droit comme la "porte" de toute la vie consacrée », suivant « l'enseignement constant de l'Église » (*VC* 32c). Bien que fut commandée la mise sur pied d'une « commission pour les questions concernant les nouvelles formes de vie

---

354 *Cf.* Giancarlo ROCCA, « Tendances et nouveaux courants de la vie religieuse », *Lumen Vitae*, vol. LXXI, n° 2, 2016, p. 155-156 ; *cf.* Introduction générale, section 3 et Chapitre 5, section 1.2.2.2.

355 *Cf.* SYNODE DES ÉVÊQUES. IX[E] ASSEMBLÉE GÉNÉRALE ORDINAIRE, « La vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde. Instrument de travail de la IX[e] Assemblée générale du Synode des évêques [20 juin 1994] », dans *La Documentation catholique*, n° 2098, 17 juillet 1994, n° 38d ou p. 685.

consacrée » (*VC* 62e)[356], et que, de manière exceptionnelle, des autorités ecclésiales actives dans le discernement sur ce sujet – comme le cardinal Philippe Barbarin, lors de la *Plenaria* de 2005, organisée par le CIVCSVA[357] – ont pu laisser entendre qu'un changement pourrait éventuellement survenir à cet égard, les résultats obtenus pour le moment et l'orientation intangible des politiques ecclésiales relatives à cette question, ne dérogent pas de ce qui

---

[356] « Face à une telle profusion de dons et d'élans novateurs, il semble opportun de créer une commission pour les questions concernant les nouvelles formes de vie consacrée, afin d'établir des critères d'authenticité qui soient utiles au discernement et aux décisions. Entre autres tâches, cette commission devra voir, à la lumière de l'expérience de ces dernières décennies, quelles formes nouvelles de consécration l'autorité ecclésiastique peut reconnaître officiellement, avec prudence pastorale et pour le bien commun, et proposer aux fidèles qui aspirent à une vie chrétienne plus parfaite » (*VC* 62e). Sur les visées de cette commission, nous verrons les précisions apportées par Silvia RECCHI, « Le nuove forme di vita consacrata », dans Silvia RECCHI (dir.), *Novità e tradizione nella vita consacrata. Riflessioni teologiche e prospettive giuridiche,* Milano, Àncora Editrice, coll. « Percorsi di diritto ecclesiale », 2004, p. 233-236 – section intitulée « *Il compito della Commissione* », ainsi que par Velasio DE PAOLIS, « 7. Annotazioni e riflessioni sulle nuove forme di vita consacrata (can. 605) », dans Velasio DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa.* Edizione rivista e ampliata a cura di Vincenzo Mosca, Venezia, Marcianum Press, coll. « Facoltà di diritto canonico san Pio X – Manuali », nº 4, 2010, p. 186-187. Par ailleurs, de noter Sebastiano Paciolla, « [c]ette Commission, bien que constituée, n'a cependant pas poursuivi ses travaux et n'a, par conséquent, pas encore fourni d'éléments utiles à ce sujet » (Sebastiano PACIOLLA, « Les nouvelles communautés, précisions terminologiques et pratique du Dicastère », *Vies consacrées*, vol. 84, nº 4, octobre-novembre-décembre 2012, p. 247-248 ; Márta BALOG, « Famille ecclésiale de vie consacrée…. », p. 91 dit la même chose). Maria Casey, de son côté, précise : « A personal interview with the under-secretary of CICLSAL [CIVCSVA, J. Torres, 24 juin 1999], confirmed that such a commission had been formed, that it met several times and then disbanded because the members could not reach accord at this point in time. While this outcome may be viewed negatively by those waiting for directives, it is, nevertheless, a heartening result. The members of the commission felt that it was too soon in the history of groups aspiring to be recognized as new forms to develop definitive criteria. There were no clear-cut indications at this stage to delineate in what the newness consisted. The members believed that the Spirit was guiding the Church and giving gifts where he willed. They considered that it would be wiser, for the present, to examine each request on its merits and make a decision on whether the new institute could be recognised or not. After all, the Church has never hurried in this regard. […] Hurry and impatience cannot be permitted to stifle the prodigality of the Spirit in giving new gifts to the Church. These gifts cannot be constrained for the sake of categorisation and the tidiness that comes with formalization » (Maria CASEY, *Breaking from the Bud. New Forms of Consecrated Life*, Sydney (Autralia), Sisters of St. Joseph NSW, 2001, p. 182-183).

[357] « Dans le *Code*, disait-il, l'expression "vie consacrée" est utilisée exclusivement pour désigner la situation de celles et ceux qui font profession publique des conseils évangéliques (dans les Congrégations religieuses ou les Instituts séculiers) ou même d'un seul, comme dans l'ordre des Vierges Consacrées. Mais dans l'Église, le mot consacré a aussi une grande pluralité de sens. Beaucoup de fidèles se considèrent à juste titre comme des "consacrés", parce qu'ils ont fait des vœux privés. La liturgie utilise souvent le mot pour parler du baptême, de la confirmation ou des ordinations… Le vocabulaire chrétien n'a pas à être confisqué par le droit canon, mais il faut éviter les confusions. Pour l'instant, en tout cas, l'Église n'accepte pas dans la vie consacrée (instituts religieux et séculiers) les couples, qui ont toute leur place dans les Associations de fidèles » (Philippe BARBARIN, « Nouvelles formes de vie consacrée », *Sequela Christi*, nº 1, nuova serie, 2006, p. 90 – nous soulignons). Ladite « Congregazione Plenaria » s'est tenue, au Vatican, du 28 au 30 septembre 2005.

était anticipé dans les *Lineamenta*[358] préparatoires au Synode et finalement affirmé dans *Vita consecrata*, au numéro 12b et c[359], ainsi qu'au numéro 62d[360]. En somme, le discernement semble bel et bien, et de manière quasi définitive, conduire les couples mariés engagés au sein des fondations plurivocationnelles devant une « porte fermée ». Tel est, en tout cas, l'avis clairement exprimé par le canoniste Michel Dortel-Claudot. Son propos, antérieur à l'exhortation précitée, puis répété ultérieurement, résume bien l'état toujours actuel de la question :

> *Une communauté comprenant des couples ne sera jamais reconnue institut de vie consacrée*. Il nous faut au préalable réaffirmer des convictions que la suite de l'exposé ne remet nullement en question : – L'Église estime profondément le mariage dont elle a fait un sacrement, alors que les vœux de religion n'ont jamais été élevés à la hauteur d'un huitième sacrement. – Il est parfaitement légitime de parler de chasteté dans le mariage. Dans un monde de licence et d'égoïsme comme le nôtre, la fidélité conjugale, l'acceptation joyeuse de la

---

358 « Certaines "communautés nouvelles" se présentent aujourd'hui avec des caractères particuliers semblables à ceux de la vie consacrée. En réalité, l'on ne peut les considérer comme des instituts de vie consacrée parce qu'elles sont dépourvues de la reconnaissance canonique requise ou incompatibles avec les exigences imposées pour constituer une forme de vie consacrée reconnue par l'Église. C'est le cas là où l'on y trouve des personnes mariées. Beaucoup de ces expériences, qui parfois se développement avec un grand dynamisme, méritent d'être suivies par un discernement éclairé et un guide qualifié, afin qu'elles puissent parvenir à trouver une place organique et claire dans l'ensemble du Peuple de Dieu » (SYNODE DES ÉVÊQUES. IX^E ASSEMBLÉE GÉNÉRALE ORDINAIRE, *La vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde. Lineamenta*, Cité du Vatican / Ottawa, Libreria Editrice Vaticana / Conférence des évêques catholiques du Canada, 1992, n^o 24c ou p. 28).

359 « Ces nouvelles formes de vie consacrée, qui s'ajoutent aux anciennes, témoignent de la puissance d'attraction que le don total au Seigneur, l'idéal de la communauté apostolique et les charismes de fondation continuent d'exercer sur la génération actuelle. Elles sont aussi le signe de la complémentarité des dons de l'Esprit Saint [b]. Toutefois, dans la nouveauté, l'Esprit ne se contredit pas ! La preuve en est que les nouvelles formes de vie consacrée n'ont pas supplanté les précédentes. Malgré une telle variété, on a pu conserver l'unité fondamentale, car il n'y a qu'un seul appel à suivre Jésus chaste, pauvre et obéissant, dans la recherche de la charité parfaite. Cet appel, comme c'est le cas dans toutes les formes de vie consacrée déjà existantes, doit être présent également dans celles qui se proposent comme nouvelles [c] » (*VC* 12b et c).

360 « En vertu du même principe de discernement [en référence au "principe fondamental", énoncé dans *VC* 62c, regardant les "éléments théologiques et canoniques essentiels, qui sont le propre de la vie consacrée" et qui doivent se trouver également au sein des "nouvelles communautés et formes de vie"], on ne peut faire entrer dans la catégorie spécifique de la vie consacrée les formes d'engagement, cependant louables, que des couples chrétiens prennent dans certaines associations ou mouvements ecclésiaux, lorsque, dans l'intention de porter à la perfection de la charité leur amour déjà en quelque sorte "consacré" dans le sacrement du mariage, ils confirment par un vœu le devoir de la chasteté propre à la vie conjugale et, sans négliger leurs devoirs envers leurs enfants, ils professent la pauvreté et l'obéissance. Par cette précision nécessaire sur la nature de ces expériences, on n'entend pas sous-estimer ce chemin de sanctification particulier, auquel n'est certes pas étrangère l'action de l'Esprit, infiniment riche de dons et d'inspirations » (*VC* 62d).

procréation, le respect mutuel des époux l'un pour l'autre, dans la tendresse et la prévenance, au cœur même de l'échange corporel le plus intime, tout cela appelle un vrai combat spirituel, tout autant, sinon davantage, que le célibat consacré.

Ceci demeure entendu. Mais pour l'Église catholique, il n'y a de vie consacrée que s'il y a profession du conseil évangélique de chasteté dans le célibat pour Jésus Christ, et si, en outre, cette profession est prononcée dans une forme de vie officiellement reconnue par elle comme forme de vie consacrée (canon 599). Ne voyons pas là une ignorance des valeurs évangéliques à vivre dans le mariage, encore moins un mépris de celui-ci. Mais c'est ainsi.

Les états de vie sont égaux en dignité. Ils sont tous des chemins vers la sainteté, de manière identique et selon la vocation de chacun. De cela, l'Église de Vatican II est totalement convaincue. Mais, en même temps, ce qu'elle nomme vie consacrée comporte nécessairement à ses yeux la chasteté dans le célibat.

Ici, une question se pose à nouveau : le canon 605 n'est-il pas une porte ouverte, permettant d'espérer que l'Église appellera demain vie consacrée, une existence chrétienne comportant la chasteté dans le mariage ? […] De l'avis des commentateurs autorisés et des autorités romaines compétentes, ce canon envisage la possibilité pour le Saint-Siège de reconnaître une ou plusieurs formes nouvelles de vie consacrée, venant s'ajouter à celles officiellement reconnues présentement : Institut religieux, Institut séculier, Ordre des Vierges, Vie érémitique, pauvreté, obéissance et chasteté dans le célibat. Mais attention – ces nouvelles formes de vie consacrée, qui restent à découvrir et ne se profilent pas encore à l'horizon (si l'on excepte ce que certains nomment déjà « l'Ordre des veuves »…) – seront régies par les canons 573 à 604 du Code, dont également par le canon 599 où l'obligation de la chasteté dans le célibat est clairement affirmée.

Dans son livre *Pour l'avenir des nouvelles communautés dans l'Église*, DDB, 1987, ma collègue, Marie-Aleth Trapet, regrette que le canon 605, tel qu'il a été voulu, conçu et rédigé par le législateur, ne permette pas de reconnaître la chasteté dans le mariage comme une nouvelle forme de vie consacrée. Elle voit là un effet de la « centralisation romaine », et s'en explique longuement. Ses regrets, qu'on peut partager ou non selon le goût personnel de chacun, ne changent rien au problème de fond et confirment que le canon 605 ne constitue pas pour nos communautés nouvelles une porte ouverte mais bien plutôt une forme [ou porte ?] fermée. Par contre, il est une porte ouverte pour quelques communautés mixtes comportant des célibataires qui vivent la chasteté dans le

célibat, mais ne comportant pas de couples, sinon à titre de simples « agrégés »[361].

Puis, de conclure le canoniste, sur ce sujet : « Le seul propos, honnête et vrai, à tenir aux Communautés nouvelles, est dès lors le suivant : n'espérez pas pouvoir prendre place à côté des formes reconnues de vie consacrée ; ceci ne vous sera accordé, ni aujourd'hui ni demain[362] ».

Les propos de celui qui fut, durant trente ans, professeur invité à l'Université pontificale grégorienne et figure reconnue pour ses interventions en matière de vie consacrée, particulièrement dans le dossier concernant les fondations postconciliaires[363], ont le mérite de la synthèse et de la clarté. Par contre, sont-ils entièrement satisfaisants ? Pour le canoniste, sans doute. Mais pour le théologien, des questions subsistent. C'est à ce dernier niveau que nous nous sommes initialement situé en produisant, en vue d'une éventuelle recherche doctorale et dans le cadre d'une conférence donnée à Rome, en 2011, lors de la tenue du second congrès international portant sur les communautés nouvelles et des nouvelles formes de vie consacrée, un aperçu de l'état de la question[364]. Au terme de cette intervention, nous avons parlé de deux avenues de recherche à envisager.

---

361 Michel DORTEL-CLAUDOT, « Les communautés nouvelles »…, p. 7. Ces propos ont été repris et à nouveau publiés suite à un cours donné au Centre Sèvres de Paris en janvier 2005. *Cf.* Michel DORTEL-CLAUDOT, *Communautés nouvelles et liberté d'association dans l'Église*. Cours du Père Michel Dortel-Claudot, s.j., donné aux Facultés Jésuites de Paris (Centre Sèvres) en janvier 2005, Lyon, AME - Communauté du Chemin Neuf, 2006, p. 36-40.

362 Michel DORTEL-CLAUDOT, « Les communautés nouvelles »…, p. 6. *Cf.* Michel DORTEL-CLAUDOT, *Communautés nouvelles et liberté d'association dans l'Église*…, p. 39.

363 Le jésuite est décédé le 1er mai 2018 (https://www.jesuites.com/p-michel-dortelclaudot-sj-01-05-2018/ [consulté le 3 janvier 2019].

364 Ce congrès, convoqué sous le titre *Le nuove forme di vita consacrata. Tra tradizione e innovazione*, s'est tenu du 24 au 26 novembre 2011 à la Facoltà di Teologia della Pontificia Università Antonianum. Nous rendons compte de ce congrès, ainsi que de la problématique abordée ci-haut, dans Rick VAN LIER, « Communautés nouvelles et nouvelles formes de vie consacrée : bilan et prospectives », *Vies consacrées*, vol. 84, nº 2, avril-mai-juin 2012, p. 97-114. La conférence donnée à cette occasion a été publiée dans les actes du congrès : Rick VAN LIER, « L'engagement des couples mariés au sein des communautés nouvelles plurivocationnelles : enjeux théologiques du discernement ecclésial actuel », dans Roberto FUSCO, Giancarlo ROCCA et Stefano VITA (dir.), *La svolta dell'innovazione. Le nuove forme di vita consacrata,* Città del Vaticano / Roma, Urbaniana University Press, coll. « Grandi Opere », 2015, p. 127-145.

La première, qualifiée de « voie négative », ou *via negativa*, consiste à comprendre, sur le plan théologique, les motifs qui fondent l'assertion voulant que le célibat – parmi d'autres éléments, certes, mais assurément pas sans ce dernier, de souligner le cardinal Godfried Danneels[365] – soit un attribut essentiel et discriminant de la vie consacrée[366]. Dans le cadre de la présente étude, nous avons, à divers moments, abordé cette question et l'on y référera dans le but de constituer un argumentaire plus développé sur ce thème[367].

Par ailleurs, estimions-nous, et nous réitérons ici cette position,

> [l]e questionnement théologique ne peut toutefois pas s'arrêter là. La voie, pour ainsi dire « négative », qui consiste à dire ce que l'engagement des couples n'est pas, risque à elle seule de nous laisser en appétit. Pourquoi ? Parce que nous n'aurons pas encore rendu compte, d'une manière positive, par une *via positiva*, de la nature précise de l'expérience des couples. Un [autre] thème doit donc être

---

365 En réponse à la question « Ne croyez-vous pas qu'il soit possible de se consacrer à Dieu tout en ayant des enfants ? N'est-ce pas la situation de certains couples dans les communautés nouvelles qui répondent à un certain nombre de critères caractérisant la vie consacrée ? », Danneels répond : « Oui. Par le baptême toute vie est consacrée mais il faut peut-être noter une petite différence quand on parle de consécration religieuse et qu'on envisage la *virginitas* comme fondamentale à cette consécration. Non que la sainteté ne soit pas également l'aventure du couple, évidemment. Mais il faut garder aux mots leur signification. Et le conseil évangélique de la virginité est vraiment spécial. […] Il y aurait peut-être, à notre époque, une tendance à minimiser l'importance de la virginité consacrée en disant que c'est un conseil parmi d'autres. On pensera alors volontiers à inclure dans la vie consacrée même des femmes et des hommes mariés. Ce n'est pas respecter le sens foncier de la consécration religieuse. […] Je ne dis pas que la spécificité de la consécration religieuse réside seulement dans la virginité consacrée. Le reste compte également et, ultimement, évidemment pour tous, l'ordre de la charité » (Godfried DANNEELS, « À propos du prochain synode sur la vie consacrée », *Vie consacrée*, n° 3/4, 1994, p. 157-158. Nous noterons, au passage, la difficulté qu'il peut y avoir à saisir précisément l'objet du « conseil » en cause (virginité, chasteté, célibat, continence) et de même que le statut de « conseil » attribué, dans le cas présent, à la « virginité », notion équivoque comme nous l'avons montré en cours d'étude. *Cf.* Chapitre 6, section 1.1.2 et *Supra*, section 1.2.4.4.

366 Thématique et terminologie que nous retrouvons chez Noëlle HAUSMAN, « Vie consacrée », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 1491 et Noëlle HAUSMAN, *Où va la vie consacrée ? Essai sur son avenir en Occident*, Bruxelles, Lessius, coll. « La part-Dieu », n° 6, 2004, p. 37. Benoît Malvaux, traitant directement de cette problématique, en lien avec les fondations de type plurivocationnel, cerne bien les choses : « Plus fondamentalement, écrit-il, est ici en jeu ce que l'on considère comme essentiel à la vie consacrée. S'il s'agit de la vie selon les trois conseils évangéliques, il n'est pas impossible que soit reconnue un jour une forme nouvelle de vie consacrée, incluant des couples mariés qui vivraient à leur manière la pauvreté, la chasteté et l'obéissance. Si par contre on voit le célibat comme dimension essentielle de la vie consacrée en tant que telle, cette voie restera effectivement fermée pour les communautés qui accueillent en leur sein des célibataires et couples mariés » (Benoît MALVAUX, « Vie religieuse et vie consacrée aujourd'hui »…, p. 22-23).

367 *Cf.* Introduction générale, sections 3 et 5.2. ; Chapitre 1, sections 1.2 et 2.1. ; Chapitre 5, sections 1.2.2.2, 1.2.4.3, 8.1.1.1 B-C-D, 8.1.1.2, 8.1.1.3 et 9 ; Chapitre 6, sections 1.1.1, 1.1.4, 1.2.1 et 3.2 ; *Supra*, section 1.3.2.8.

> pris en considération, et il a trait au mariage. Quelles sont les vues nouvelles, ou renouvelées, sur le mariage qui peuvent être induites à partir d'une écoute attentive du vécu des couples ? Par exemple, quel est le lien entre la *sequela Christi*, notion traditionnelle en théologie de la vie consacrée, et la suite radicale du Christ en tant que conjoints ? Ou encore, sachant que l'appel à vivre les valeurs exprimées par les conseils évangéliques n'est pas l'attribut exclusif des personnes consacrées, quel sens a alors l'appropriation de ces conseils dans le cadre de la vie conjugale ? Il est certainement possible, dans cette perspective, de développer une théologie apte à rendre compte de la singularité de la voie évangélique empruntée par les couples au sein des communautés plurivocationnelles[368].

C'est sur ce seuil que nous avons laissé notre questionnement au moment d'entreprendre l'étude plus vaste et aussi plus fondamentale présentée ici[369]. Sur la base de ces prolégomènes, ayant pris soin de situer la problématique évoquée dans la perspective plus large des états des fidèles, de leurs traits spécifiques et communs, ainsi que des principes divers qui forment la trame sous-jacente aux enjeux questionnés, nous serions maintenant plus à même de mener une telle recherche. Ce n'est évidemment pas le lieu ni le moment de le faire. Par contre, dans une optique prospective, nous souhaitons indiquer les voies qui, d'après nous, devraient être empruntées dans la foulée de la présente étude. Nos propositions, en ce sens, concernent deux aspects de la problématique décrite, ensemble d'éléments qui peuvent littéralement être identifiés à l'image biblique des vieilles outres et du vin nouveau (*Mc* 2, 22) : au lieu de tenter de faire couler la nouveauté indiquée ci-haut dans les cadres conceptuels et canoniques anciens, ne vaudrait-il pas mieux aborder les questions évoquées sous un angle neuf ? Une proposition alternative et susceptible, à long terme, d'être recueillie dans des outres neuves ? Dans ce cas, il serait de mise, d'un côté, de revoir le vocabulaire utilisé et, plus largement, la conceptualité qui se rattache à la terminologie usitée (2.3.1.1) et, d'un autre côté, de chercher à asseoir le projet évangélique des couples sur d'autres assises interprétatives et signifiantes que celles qui ont, jusqu'ici, servies à définir la vie religieuse et/ou consacrée (2.3.1.2).

---

368 Nous avons fait part de cela dans l'introduction générale, section 3.

369 Rick VAN LIER, « L'engagement des couples mariés… », p. 144-145.

2.3.1.1 UN VOCABULAIRE NOUVEAU ET UNE CONCEPTUALITÉ ALTERNATIVE

Sur le premier plan, relatif au vocabulaire employé et à la conceptualité impliquée, Dortel-Claudot, dans la suite de ses précédents propos, conclut avec l'indication suivante : « Que les Communautés nouvelles se donnent une terminologie qui leur soit propre[370] ». Le canoniste se base, en premier lieu, sur un document produit par le Conseil permanent de l'épiscopat français, où il est écrit, au numéro 9, intitulé « À propos des dénominations employées » :

> Les caractéristiques de ces « communautés nouvelles » les situent comme des associations de fidèles. Mais celles-ci intègrent dans leur projet et leur vie des accents et des pratiques qui, de fait, ont été institutionnellement réalisés par les instituts de vie religieuse au cours de l'histoire. Aussi ces « communautés nouvelles » ne disposent pas actuellement d'un vocabulaire original adapté et consacré par l'usage. Pour ne pas créer de confusion, il est préférable de ne pas employer dans la rédaction des statuts des termes qualifiant usuellement aux yeux des fidèles un état de vie historiquement et canoniquement défini dans l'Église pour d'autres formes de vie consacrée. Ceci vaut spécialement du vocabulaire « monastique » utilisé par certaines communautés[371].

Marie-Aleth Trapet, dans son volume déjà cité, s'engage dans la même voie. Constatant « la force du tropisme de la vie religieuse pour de nombreuses communautés nouvelles », elle affirme que ces dernières « ne s'orientent naturellement vers une forme de vie "religieuse", que par manque d'imagination, parce qu'elles n'ont pas d'autres modèles dont elles pourraient s'inspirer ». Et l'auteur, de poursuivre, avec plusieurs griefs portant sur « [l]a reproduction des modèles anciens » :

> […] la plupart des communautés, écrit-elle, sont hantées par le modèle religieux que, pourtant, elles n'ont pas choisi. […] La terminologie utilisée dans les textes organisant la vie des communautés nouvelles ne permet généralement pas d'y lire le signe de la nouveauté. La tendance générale à l'utilisation du

---

370 Michel DORTEL-CLAUDOT, « Les communautés nouvelles »…, p. 14.

371 CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE / CONSEIL PERMANENT DE L'ÉPISCOPAT, Points de repère proposés aux évêques de France pour accompagner une « communauté nouvelle » notamment lors de l'élaboration de ses statuts, document interne ronéotypé, 17 juin 1987, 5 p. Nous soulignons que ce document est quasiment introuvable. Nous en avons obtenu copie grâce à la reconnaissante intercession du frère Frank Lemaître, o.p., responsable du dossier œcuménisme à la Conférence épiscopale française, en avril 2011.

> vocabulaire religieux a d'ailleurs été dénoncée dans le document pastoral élaboré en vue des débats relatifs à la vie religieuse lors de l'Assemblée plénière de l'épiscopat français, réunie à Lourdes en 1985. « Le plus souvent, écrivent les évêques, (les communautés nouvelles) sont des groupes d'évangélisation à respecter comme tels, mais il faudrait éviter les ambiguïtés de vocabulaire qui font parler par exemple de "reconnaissance", de "communautés religieuses", de "frères" ou de "soeurs", de "profession monastique", sans assez de précision d'ordre canonique qui situeraient chacun à sa vraie place ». […] Les emprunts faits par les communautés nouvelles à la vie religieuse, ne portent pas seulement sur le vocabulaire traditionnel et spécifique du droit des religieux. Le genre de vie mené par les uns et les autres n'est pas très différent, et certaines coutumes monastiques sont remises à l'honneur dans plusieurs communautés nouvelles. […] Mais c'est sans doute en matière d'engagement à pratiquer les « conseils évangéliques », que l'imitation, par les communautés nouvelles, du modèle religieux, crée la plus grande confusion. […] Compte tenu de la similitude perçue entre la vie religieuse et la manière dont les communautés nouvelles vivent le radicalisme évangélique, il n'est pas surprenant que l'on ait pu évoquer leur coexistence en termes de « concurrence ». […] Mais ne faudrait-il pas parler de confusion plutôt que de concurrence ? […] Il n'est pas certain que les communautés nouvelles, lorsqu'elles auront été justement situées, soient satisfaites de leur statut ecclésial original. Plusieurs d'entre elles semblent s'accommoder tout à fait de la confusion que nous venons de dénoncer[372].

Les éléments décriés par Trapet sont, en soi, à considérer. Mais le rapport de ces propos avait, pour nous, un autre but : celui d'illustrer le fait que le vocabulaire adopté n'est pas neutre. Il implique, au contraire, des « ambiguïtés » et des « confusions » – termes auxquels nous sommes d'avance disposé à être attentif et qui résonnent singulièrement au vu de l'étude menée –, et il porte, en creux, un potentiel de confusions encore plus grand touchant à l'ordre théologique des dispositions canoniques. Nous rejoignons, par là, la thématique globale de cette section de notre étude. Toujours est-il que pour Dortel-Claudot,

> [c]es emprunts sont regrettables et, écrit-il, je suis bien d'accord avec Marie-Aleth Trapet pour dire qu'ils constituent un danger pour l'avenir des Communautés nouvelles. Cette mise en garde est le fond de sa thèse, et je la rejoins parfaitement là-dessus : peu de Communautés nouvelles ont réussi à se donner une terminologie et un langage se « démarquant » par rapport à celui de la vie religieuse. […] Ces emprunts au vocabulaire de la vie religieuse peuvent être sources de confusion dans l'esprit des fidèles. Surtout, ils empêchent les

---

[372] Marie-Aleth TRAPET, *Pour l'avenir des nouvelles communautés dans l'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, 1987, p. 72-86.

> Communautés nouvelles de dégager vraiment ce qui fait leur originalité et leur nouveauté. Comme le fait justement remarquer le P. Jacques Braux […] demander aux Communautés nouvelles de ne plus emprunter à la vie religieuse son vocabulaire, c'est les inviter « à un approfondissement de la réflexion sur la nature et l'originalité du charisme dans sa nouveauté ». Selon l'expression du P. J. Beyer : *nova ut nova sunt approbanda*. La nouveauté ne doit pas avoir peur de son ombre[373].

En somme, pouvons-nous conclure, avec Jacques Braux, « [i]l faut donc rechercher un vocabulaire propre, non calqué sur celui de la vie consacrée, tout en préservant les valeurs de parenté qui l'y unissent […][374] ».

Puisque le vocabulaire adopté implique nécessairement une conceptualité apparentée, et que celle-ci est, par la force de l'histoire, déjà grevée de significations et de résonances antérieures, il est difficile de sortir totalement des sentiers battus pour créer du neuf. En ce sens, la « parenté » dont parle Braux demeure indicatrice de la voie à suivre, tout en soulignant qu'il faut aussi chercher un vocabulaire et une conceptualité différente de la vie consacrée ou des autres expressions usitées dans le domaine référé. Dans ce but, nous

---

373 Michel DORTEL-CLAUDOT, « Les communautés nouvelles »…, p. 14. L'article de Braux, auquel Dortel-Claudot renvoie, est le suivant : Jacques BRAUX, « Pour les communautés nouvelles, quel statut ? », *Les Cahiers du Droit ecclésial*, éd. du Pont-Gentilz, 4e année, no 4, 15 novembre 1987, p. 126.

374 Jacques BRAUX, « Pour les communautés nouvelles, quel statut ? »…, p. 127. Le propos de Braux porte, entre autres, sur la situation des couples mariés dans les communautés nouvelles. À ce sujet, il écrit : « Le terme de vœu – même privé – est-il possible ? Pour qu'il y ait vœu, il faut qu'il y ait promesse d'un *possible* et *meilleur* (*cf*. can. 1191, § 1). Or, en ce qui concerne le couple mariage/chasteté, la doctrine a constamment enseigné que l'engagement à la chasteté, pour ceux qui y sont appelés par grâce, a pour objet la continence parfaite, et constituait ainsi un bien *meilleur* que le mariage, dont l'usage est bon. On ne voit donc pas comment des époux – sauf en renonçant à l'usage légitime du mariage (ce qui n'est guère à recommander…) – pourraient faire vœu de chasteté. Ceci ne s'oppose nullement à ce qu'ils puissent décider, d'un commun accord, de s'adonner à une certaine ascèse sexuelle. Plus généralement, peuvent-ils faire *profession* ? Pour que cela fût possible, il faudrait que le mariage n'entrât pas dans la catégorie d'un don de la personne, comme l'enseigne *Gaudium et spes* (cf. n. 48). L'autorité de L'Église peut-elle accepter que la même personne puisse *se donner* deux fois, sous des rapports différents ? On objectera que les époux sont d'accord, dans le cas de communautés nouvelles, pour s'engager ensemble. Mais ont-ils encore, même d'un commun accord, la pleine disposition d'eux-mêmes pour un autre but que la vie familiale ? L'enseignement constant de l'Église depuis le *De bono coniugali* de Saint Augustin jusqu'à *Gaudium et Spes*, à propos des biens propres au mariage, semble rendre impossible cette éventualité. En particulier, l'enfant n'acquiert-il pas un droit au maintien de l'autonomie de la famille, comme il en va dans le domaine patrimonial ? On fera une nouvelle objection, en faisant remarquer que l'Église a admis la profession solennelle des époux dans des instituts de vie consacrée. Cela est indéniable, mais c'était à la condition que les époux se séparent, rejoignant chacun une communauté d'hommes ou de femmes. Et l'histoire nous apprend que cela ne se fit pas sans tension ni échec » (Jacques BRAUX, « Pour les communautés nouvelles, quel statut ? »…, p. 127).

souhaitons offrir des pistes de résolution dont la démarche première consiste à procéder à un certain nombre d'éliminations.

En effet, sur la base de l'étude que nous avons menée, il y a un certain nombre de désignations génériques ou spécifiques qui sont à éviter lorsqu'il s'agit de développer un vocabulaire nouveau et une conceptualité alternative au regard de l'engagement des couples mariés dans les communautés nouvelles plurivocationnelles. Quatre désignations peuvent, ici, être pointées.

Par ordre d'apparition historique, il nous apparaît clair, comme cela a été noté par d'autres intervenants cités plus haut, que le vocabulaire et la conceptualité monastique sont à proscrire. Le répertoire lexical monastique, à commencer par la racine étymologique du terme moine (*monos*), est tout indiqué pour désigner ce qui, un peu plus tard, prendra le nom global de vie religieuse et de vie consacrée, mais ne convient pas au cas qui nous occupe[375].

---

375 *Cf.* Chapitre 5, section 1.2.2. À cet égard, nous avons clairement affiché notre position en faveur de l'adoption généralisée de la notion monastique, même si nous sommes tout à fait conscient du caractère utopique de cette proposition. *Cf. Supra*, section 1.2.4.3 (…) C). Il est à tout le moins intéressant de noter que dans certains courants protestants évangéliques, dont nous avons rapidement évoqué la réalité dans la première section de l'introduction générale, il est question de nouveau monachisme ou de néo-monachisme (*New Monasticism*), pour parler d'une forme de radicalisme évangélique qui ne renvoie nullement au célibat, mais qui concerne des chrétiens de toute condition. *Cf.* Martha Elias DOWNEY, « New Monasticism among Evangelical Protestants », dans Jason ZUIDEMA (dir.), *Understanding the Consecrated Life in Canada. Critical Essays on Contemporary Trends,* Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, coll. « Éditions SR », nº 38, 2015, p. 245-254. Nous verrons également les ouvrages suivants : Brian ADAMS et Ian MOBSBY, « New Monasticism », dans Steven Croft, Ian Mobsby and Stephanie Spellers, *Ancient Faith, Future Mission: fresh expressions in the sacramental traditions,* London, Canterbury Press, 2009, p. 52-65; Shane CLAIRBORNE, *The Irresistible Revolution : Living as an Ordinary Radical*, Grand Rapids (Mich.), Zondervan, 2006, 367 p. ; Tim DICKAY, *Plunging into the Kingdom Way : Practicing the Shared Strokes of Community, Hospitality, Justice, and Confession*, Eugene (Or.), Cascade Books, 2011, 142 p.; THE RUTBA HOUSE, *School(s) for Conversion. 12 Marks of a New Monasticism*, Eugene (Or.), Cascade Books, 2005, 190 p.; Ken STEWART, « Discernement, Discernement: Caveats for Evangelicals Flirting with Monasticism », *Books & Culture*, March / April 2011, p. 16-18; Jonathan R. WILSON, *Living Faithfully in a Fragmented World: from MacIntyr'es After Virtue to a New Monasticm*, Eugene (Or.), Cascade Books, coll. « New Monastic Library », 2010 [2nd ed.], 81 p.; Jonathan R. WILSON, *Living Faithfully in a Fragmented World : Lessons for the Church from MacIntyre's After Virtue*, Harrisburg (Pa.), Trinity Press International, coll. « Christian Mission and Modern Culture », 1997, 85 p.; Jonathan WILSON-HARTGROVE, *The Rule of Saint Benedict. A Contemporary Paraphrase*, Brewster (Mass.), Paraclete Press, 2012, 116 p.; Jonathan WILSON-HARTGROVE, « New Monasticism and the Resurrection of American Christianity », *Missiology*, vol. 38, nº 1, January 2010, p. 13-19.

La désignation classique de « vie religieuse », pour sa part, est également à éviter. Non seulement renvoie-t-elle à un mode de vie formellement reçu et accrédité par l'Église au moyen du droit, mais, en plus, cette terminologie comporte une ambiguïté importante au regard de la vie chrétienne en général – tout fidèle dans l'Église, de par son baptême, mène une vie religieuse et peut, en toute rigueur, être qualifié de la sorte – et du mode de vie spécifiquement désigné par l'expression typée de « vie religieuse »[376]. Autant de raisons pour lesquelles il est contre-indiqué d'y recourir.

Que penser, alors, de l'appellation « vie consacrée », ou mieux encore de « nouvelle forme de vie consacrée », pouvant éventuellement être attribuée aux couples mariés ? Bien des objections peuvent être soulevées contre cet amalgame. Outre les difficultés de conceptualité et d'ambiguïté terminologique touchant à ce qui relève de la vie chrétienne, baptismale et chrismale – tout fidèle mène, sur ces plans, une vie consacrée et peut, en toute rigueur, être qualifié de la sorte – et ce qui se rapporte, à proprement parler, à la vie selon les « conseils évangéliques »[377], l'ajout des couples mariés – eux-mêmes déjà en quelque sorte ou comme consacrés dans le sacrement du mariage (*GS* 48, 2 et *VC* 62d) – ne ferait qu'ajouter à une confusion déjà présente[378].

---

376 *Cf.* Chapitre 5, section 1 et *Supra*, section 1.2.4.3 (…) D).

377 *Cf. Supra*, section 1.2.4.3 (…) F).

378 La problématique relative à la terminologie consécratoire a récemment été abordé dans le cadre de deux rencontres internationales tenues à Rome, l'une en 2018 et l'autre en 2019. Dans le premier cas, il s'agissait d'un séminaire international, tenu à l'Université Pontificale Antonianum, du 3 au 6 mars 2018, ayant pour thème « Consécration et consécration par la profession des conseils évangéliques. Réflexions, questions ouvertes et chemins possibles ». À ce propos, nous consulterons les actes publiés dans la revue *Sequela Christi*, nº 1, 2018, produite par la Congrégation pour les Instituts de vie consacrée et les Sociétés de vie apostolique. *Cf.* http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccscrlife/sequela-christi/sequela-christi-2018-01.html (consulté le 16 novembre 2019). Dans le second cas, la question fut traitée à l'occasion de la Vᵉ rencontre mondiale des nouvelles formes de vie consacrée, organisée par la Fraternité Missionnaire Verbum Dei, la Famille spirituelle « L'Oeuvre » et l'Institut Id du Christ Rédempteur, missionnaires identès, du 13 au 15 juin 2019. Cette rencontre avait pour thème : « Ouverture des chemins : Consécration et états de vie dans les nouvelles formes de vie consacrée ». Dans ce cadre, est-il rapporté par l'agence d'information internationale *Zénit*, les participants ont notamment réfléchi « à la consécration charismatique », de même qu'à l'expression « famille ecclésiale et relations entre états de vie ». De plus, il est noté que les « nouvelles formes de vie consacrée » seront au cœur de la prochaine Assemblée plénière de la Congrégation pour les Instituts de vie consacrée et les Sociétés de vie apostolique (https://fr.zenit.org/articles/bilan-de-la-ve-rencontre-mondiale-des-nouvelles-formes-de-vie-consacree/ [consulté le 16 novembre 2019]).

Y aurait-il lieu, dans ce cas, de recourir à la terminologie et à la conceptualité votive ? Centrée sur les vœux, dont l'objet ou les objets précis seraient à déterminer, l'expression « vie votive » gagnerait peut-être à être adoptée. D'un côté, le référent conceptuel ne pose pas de problèmes, mise à part la question de savoir si des couples mariés, au cœur de leur engagement conjugal, peuvent s'engager par vœux formels, c'est-à-dire avec une implication canonique, de type privé ou public, à autre chose que ce à quoi le sacrement du mariage les engage déjà (*cf. VC* 62d). Il s'agirait, dans ce cas, pour l'Église, de ratifier ce que Márta Balog nomme « un appel dans l'appel » propre aux couples concernés[379]. D'un autre côté, comme nous l'avons affirmé antérieurement, aucune notion n'étant parfaitement satisfaisante, la désignation votive comporte, elle aussi, des limites. Elle est quelque peu recherchée et elle risque de n'être comprise que par des philologues ou des spécialistes de l'histoire et de la théologie en référence à l'usage fait de cette terminologie par Martin Luther, au XVI^e^ siècle[380]. Décidément, comme le disait Benoît Malvaux, il n'existe pas de « notion miracle[381] ».

Cela étant dit, au gré de nos recherches, nous avons trouvé, ici et là, des propositions alternatives qui gagnent à être rapportées. Celles-ci sont de deux ordres.

D'une part, certains auteurs procèdent par inversion, ne parlant plus d'une « vie consacrée » pour les couples, mais plutôt d'une « consécration de vie » qui leur serait propre. Márta Balog, déjà citée, parle en ces termes[382]. D'autres experts, de rapporter Miguel Delgado Galindo, sous-secrétaire du Conseil pontifical pour les laïcs, font de même[383]. Gianfranco

---

379 « Des couples et des célibataires se sont engagés selon les vertus évangéliques de pauvreté, de chasteté et d'obéissance d'une manière généreuse et radicale. Ainsi, des couples mariés expriment qu'au-delà de l'appel à la consécration par le sacrement du mariage, ils ont reçu "un appel dans l'appel" de se sanctifier ensemble par les œuvres apostoliques et par une vie de prière exigeante au service du monde. Compte tenu de toutes ces nouvelles réalités, un nouveau vocabulaire a vu le jour pour les laïques, en particulier pour les couples : une vie évangélique radicale, une consécration de vie » (Márta BALOG, « La nouveauté des communautés nouvelles », *En son Nom. Vie consacrée aujourd'hui*, vol. 71, n^o^ 2, mars-avril 2013, p. 81-82 ; *cf.* Márta BALOG, « Famille ecclésiale de vie consacrée… », p. 92).

380 *Cf. Supra*, section 1.2.4.3 (…) E).

381 Benoît MALVAUX, « Vie religieuse et vie consacrée aujourd'hui »…, p. 21.

382 Márta BALOG, « La nouveauté des communautés nouvelles »…, p. 82.

383 Miguel DELGADO GALINDO, « Le don de soi dans les mouvements ecclésiaux », relation tenue à Budapest le 25 avril 2009, à l'occasion de la journée d'étude « Consécration dans les mouvements ecclésiaux et les communautés nouvelles – aspects théologiques et juridiques », organisée par l'Étude

Ghirlanda, pour sa part, écrit : « […] afin d'éviter toute ambiguïté, en ce qui concerne l'assomption des conseils évangéliques dans les mouvements, ainsi que dans toute autre association de fidèles, il vaudrait mieux parler de "consécration de vie", "d'oblation de vie", "d'engagement" ». Par ailleurs, le canoniste se montre réticent à un engagement votif, impliquant l'assomption des conseils évangéliques, dans le cas des couples : « Même dans le cas de deux époux qui, après plusieurs années de mariage, par inspiration de l'Esprit, veulent assumer avec un vœu ou un autre lien, l'engagement de vivre entre eux une relation fraternelle, cela ne constituerait pas vraiment la "consécration de vie" que nous avons définie, étant donné que cette condition ne serait pas la même que celle d'une chasteté célibataire même si, il faut le reconnaître, elle s'en rapprochait[384] ». Quoi qu'il en soit des

---

Théologique Inter-Congrégationnelle *Sapientia*, site internet du Conseil pontifal pour les laïcs, http://www.laici.va/content/dam/laici/documenti/delgado/francais/don-de-soi.pdf (consulté le 3 janvier 2019), 14 p. En référence aux « formes d'offrande de soi-même auxquelles se consacrent des personnes qui restent entièrement dans la vie laïque », dont il est question au numéro 56a de *Christifideles laici*, Delgado Galindo rapporte que « [p]our affronter ce thème, des experts furent consultés à deux reprises par le Conseil Pontifical pour les Laïcs, la première fois le 23 mai 1989 et la deuxième le 18 octobre 1995. Des conclusions de ces travaux, il émerge qu'en cas d'adoption des conseils évangéliques par des membres de mouvements ecclésiaux, il est plus juste de parler de "consécration de vie" ou de "vie évangélique", et non pas de "vie consacrée", en tenant compte que, dans les mouvements ecclésiaux, les conseils évangéliques ne sont pas vécus dans des instituts de vie consacrée reconnus en tant que tels par l'Église » (p. 5). Il ajoute encore : « Du point de vue canonique, certains auteurs utilisent un lexique spécial pour essayer d'expliquer la pratique des conseils évangéliques au sein des mouvements ecclésiaux. […] On trouve également l'expression "consécration de vie" utilisée pour les mouvements ecclésiaux plutôt que "vie consacrée" qui distingue davantage les instituts de vie consacrée. […] Il est à noter que les personnes qui adoptent les conseils évangéliques dans les mouvements ecclésiaux ne changent pas d'état. Ils ne sont pas des fidèles consacrés, au sens strict du terme. La seule consécration qu'ils ont reçue est celle commune à tous les chrétiens, qui leur est conférée par les sacrements du Baptême, de la Confirmation et, dans le cas des clercs, de l'Ordre sacré. Il faut redire clairement que la vie consacrée est celle d'un état qui se vit dans un institut canoniquement érigé par l'autorité compétente de l'Église, ainsi sous les deux formes de vie consacrée non associative explicitement reconnues : la vie érémitique (*CIC*, can. 603) et l'ordre des vierges (*CIC*, can. 604). Mais, il faut bien avouer que lorsqu'on parle de consécration, il est difficile d'éviter les équivoques, présents non seulement dans la doctrine scientifique mais également dans la vie quotidienne. Il s'agit d'équivoques sémantiques provoquées justement par l'utilisation du terme "consécration". La large acception du sens de ce mot fait qu'il est utilisé avec différentes significations et parfois de façon inappropriée, provoquant souvent la confusion » (p. 10-11). Par ailleurs, l'auteur statue clairement sur le cas des personnes mariées. Ces dernières, écrit-il, « ne peuvent pas adopter le conseil évangélique de chasteté entendu comme parfaite abstinence, celui-ci étant en contradiction avec les droits et les devoirs inhérents au sacrement du mariage » (p. 5).

384 Gianfranco GHIRLANDA, « Charisme et statut juridique des mouvements ecclésiaux », dans CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS / COLLECTIF, *Don de l'Esprit. Espérance pour les hommes. Rome, Pentecôte, 30 mai 1998. Rencontre du Saint-Père avec les Mouvements Ecclésiaux et les Communautés Nouvelles*, Nouan-le-Fuzelier, Éd. des Béatitudes, 1999, p. 122-124. Il est à noter que l'auteur opère un déplacement en traitant de couples mariés qui n'assument pas la pleine conjugalité et vivant, pour ainsi dire, en frères et sœurs, donc dans la continence sexuelle. Ce n'est habituellement pas le cas envisagé par les fondations plurivocationnelles ni par les spécialistes s'intéressant à ce sujet.

distinctions impliquées, cette terminologie demeure problématique, notamment en ce qu'elle implique la conceptualité consécratoire à propos de laquelle nous avons précédemment exprimé nos réserves[385].

D'autre part, certains documents et auteurs proposent une appellation alternative. Les *Lineamenta*[386] ainsi que l'*Instrumentum laboris*[387] antérieurs à *Vita consecrata*, puis l'exhortation elle-même, parlent, dans les trois cas, de « nouvelles formes de vie évangélique » (*VC* 62). L'expression, bien que large et indistincte, recouvre dans ces cadres les réalités associatives impliquant la présence inclusive de fidèles appartenant à la diversité des états constitués dans l'Église. Márta Balog, conjointement avec l'expression précédente, parle aussi d'une « vie évangélique radicale[388] », expression similairement mentionnée par Miguel Delgado Galindo[389]. Enfin, Giancarlo Rocca, en conclusion à l'article auquel nous nous sommes fréquemment reporté, écrit :

> Pour quelques communautés, la question des gens mariés, considérés comme membres de la communauté, n'est pas résolue et on propose de ne plus adopter comme dénominateurs communs ceux de vie consacrée ou de consécration qui font immédiatement penser au célibat, mais de parler plutôt de "vie évangélique", ce qui fait penser au contraire à l'engagement de suivre radicalement l'Évangile, lequel concerne tous les fidèles, chacun selon la vocation à laquelle il est appelé[390].

---

385 *Cf. Supra*, section 1.2.4.3 (…) F).

386 SYNODE DES ÉVÊQUES. IX^E ASSEMBLÉE GÉNÉRALE ORDINAIRE, *La vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde. Lineamenta*…, n^o 24c ou p. 28

387 SYNODE DES ÉVÊQUES. IX^E ASSEMBLÉE GÉNÉRALE ORDINAIRE, « La vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde. Instrument de travail… », n^o 37 ou p. 685.

388 Márta BALOG, « La nouveauté des communautés nouvelles »…, p. 82. L'expression « nouvelle forme de vie évangélique », appliquée à la diversité des composantes caractéristiques des fondations plurivocationnelles, est également employée par Balog tout au long de sa thèse doctorale. *Cf.* Márta BALOG, *Développement de la signification théologico-canonique du canon 605 à l'aide des principes des canons 17 et 19 du CIC 1983*, dissertatio ad lauream in Facultate Iuris Canonici apud Pontificiam Universitatem S. Thomae in urbe, Romae / Szt. István Társ., Budapest, Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae, IV, Dissertationes, 7, 2013, 239 p. ; Márta BALOG, « Famille ecclésiale de vie consacrée…. », p. 92.

389 Miguel DELGADO GALINDO, « Le don de soi dans les mouvements ecclésiaux »…, p. 5.

390 Giancarlo ROCCA, « Tendances et nouveaux courants de la vie religieuse »…, p. 164. Cet item est également repris dans un autre article de l'auteur, où ce dernier nous cite comme source de la proposition : « Prenant un peu de distance avec l'aspect proprement juridique, certains chercheurs ont souligné que célibataires et couples, qui veulent vivre la chasteté comme vertu, ont en commun un

Tout compte fait, malgré les limites inhérentes à tout vocabulaire employé, cette dernière expression serait probablement la plus à même d'être retenue pour qualifier l'engagement et le mode de vie des couples mariés dont le *propositum* évangélique[391] s'inscrit dans le cadre et le contexte d'une fondation plurivocationnelle.

2.3.1.2 DES AXES INTERPRÉTATIFS ET SIGNIFIANTS NOUVEAUX OU RENOUVELÉS AU SERVICE D'UNE APPROCHE ALTERNATIVE

L'attention que nous venons de porter au vocabulaire et à la conceptualité comprise dans les termes employés ne saurait, à elle seule, permettre de développer une théologie et

---

"célibat moral" qui ouvre le chemin de la perfection dans cette vertu. Et encore plus, ce qui unit célibataires et consacrés c'est la radicalité de leur réponse à l'Évangile, chacun dans l'état dans lequel il est trouvé par Dieu, et tout bien considéré, les couples qui vivent chastement la sexualité dans le mariage, au final, rejoignent l'essence de la vie consacrée, c'est-à-dire la sainteté de vie. Ces dernières affirmations prêtent le flanc à diverses objections, et ne tiennent pas compte de l'aspect proprement juridique des questions, souligné par d'autres chercheurs intervenus pour souligner l'impossibilité canonique de reconnaître les couples comme consacrés, ou demandant encore une fois de reconnaître une réelle "consécration" des époux, mais d'utiliser pour eux l'expression "vie évangélique" ou une autre expression analogue, pour la distinguer de celles utilisées pour les véritables consacrés (canoniques on pourrait dire) pour lesquels la consécration équivaut au célibat [note 76 : Rick VAN LIER, « Entre tradition et innovation. Nouveaux instituts, communautés nouvelles et nouvelles formes de vie consacrée au Canada », dans Jason ZUIDEMA (dir.), *Understanding the Consecrated Life in Canada. Critical Essays on Contemporary Trends,* Waterloo, Wilfrid Laurier University Press*,* coll. « Éditions SR »*,* n° 38, 2015, p. 219-233, en particulier p. 266 : "Serait-il possible de reconnaître une forme particulière de 'consécration de vie', ou encore de 'vie évangélique', évitant ainsi la confusion avec la vie consacrée proprement dite ? "] » (Giancarlo ROCCA, « La consécration des couples. Les nouvelles formes de vie consacrée », dans COMMUNAUTÉ DU CHEMIN NEUF, *Famille en Communauté. Avenir d'une utopie ? Actes du colloque œcuménique international organisé par la Communauté du Chemin Neuf à Bethanien (Suisse) du 3 au 6 mars 2016*, Actes publiés par la *Revue FOI (Fraternité Œcuménique Internationale)*, supplément du Hors-Série « Familles en Communauté : Avenir d'une Utopie ? », 2016, p. 79-80).

391 Nous employons à dessein la notion latine de *propositum*, au sens où nous en avons parlé en cours d'étude (*cf*. Chapitre 5, sections 3.3.3.2 et 8.1.1.1 […] A), c'est-à-dire d'un « projet » – terme équivalent retenu par Tillard – qui a pour cœur, ou propos central, le don de soi à Dieu, normalement dans le célibat et la vie monastique ou toute forme apparentée (Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde. Le projet des religieux*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », n° 75, 1975, p. 60 ; *cf*. Karl SUSO FRANK, « Vie consacrée […] I. Des premiers temps au 15e siècle », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, vol. XVI, 1994, col. 657 et 660), mais qui, dans le cas présent, est volontairement et sciemment élargi à la réalité des couples. Cela rejoint, au demeurant, la manière dont André Duval a également employé ce terme, le situant en contexte médiéval, dans la foulée du développement progressif de la triade des conseils évangéliques : « Les engagements sanctionnés par des vœux sont devenus en effet assez nombreux ; tel ou tel propositum peut être vécu aussi bien par des gens mariés que par des gens résolus à la continence – il faut donc bien préciser ce à quoi chacun s'engage » (André DUVAL, « Quelques données et réflexions historiques sur l'engagement religieux », dans Jacques COLLETTE *et al.*, *Engagement et fidélité,* Paris, Cerf, 1970, coll. « Problèmes de vie religieuse », n° 31, p. 86).

éventuellement un droit adapté à la réalité vécue par les couples mariés engagés au sein d'une communauté nouvelle plurivocationnelle. Si nous nous limitons à ce seul niveau, nous risquons fort bien de n'opérer qu'une refonte langagière superficielle, un cosmétisme de surface, consistant en des déplacements d'accents et des substitutions de mots – comme, pour ne donner que cet exemple, parler de disponibilité, de respect de l'autre ou de simplicité de vie en lieu et place des notions traditionnelles d'obéissance, de chasteté et de pauvreté[392] –, ce qui n'est certainement pas à négliger mais qui demeure néanmoins insuffisant. Il faut, par-delà les mots, reprendre à nouveaux frais l'épineuse question des fondements ou des « éléments théologiques et canoniques essentiels » de la vie consacrée (*VC* 62c)[393], de manière à faire un tri entre ce qui pourrait être repris et prolongé en faveur de l'engagement votif des couples mariés et ce qui devrait être laissé dans le camp de la vie consacrée proprement dite. Nous parlons en termes de « tri », de « reprise » et même de « prolongement », pour signifier la « parenté », dont parlait Braux[394], entre l'engagement votif réalisé dans un institut de vie consacrée et celui des personnes engagées dans une association de fidèles au nombre desquelles nous retrouvons des personnes mariées. Autrement dit, il serait illusoire, et même appauvrissant, de chercher à asseoir les axes interprétatifs et signifiants de la réalité visée sur des bases totalement nouvelles, soustraites à l'héritage légué par des siècles d'expérience votive. Dans le passé, notamment du côté protestant, certains s'y sont risqués, faisant table rase de l'expérience acquise, avant d'y être, d'une manière ou d'une autre, ramenés, les conduisant, par ailleurs, à opérer une

---

392 « Cet engagement de couple se fait à travers les trois vœux traditionnels, mais actualisés pour le couple : la disponibilité (obéissance), le respect de l'autre (chasteté), la simplicité de vie (pauvreté) » (Serge VALLÉE, « Un couple en communauté », dans *En son nom. Vie consacrée aujourd'hui*, vol. 68, n° 5, novembre - décembre 2010, p. 290).

393 Le caractère « épineux » de cette question a été maintes fois illustré au cours de notre étude, notamment en lien avec l'origine de la vie religieuse (*cf.* Chapitre 5, section 3) et certains de ses éléments constitutifs, tels les « conseils évangéliques », le célibat « à cause du Royaume », un certain rapport distancié à l'égard du monde ou encore une vision ascétique de la vie chrétienne incarnée dans la vie religieuse (*cf.* Chapitre 5, sections 8.1.1.1 et 8.1.3.3). Nous noterons, par ailleurs, les difficultés auxquelles furent confrontés les membres de la « commission pour les questions concernant les nouvelles formes de vie consacrée » (*VC* 62e), n'arrivant pas, aux dires de Maria Casey, à se mettre d'accord sur les critères de reconnaissance des nouvelles formes de vie consacrée et estimant qu'il était encore trop tôt pour développer des critères définitifs à cet égard (Maria CASEY, *Breaking from the Bud*…, p. 182-183 – le texte original de l'auteur a été rapporté plus haut).

394 Jacques BRAUX, « Pour les communautés nouvelles, quel statut ? »…, p. 127.

sélection parmi les éléments impliqués[395]. Un éventuel développement théologique adapté aux couples visés ne devrait donc pas se penser en terrain vierge, mais, tout en adoptant une approche alternative – l'« outre neuve » dont il fut question plus haut –, elle devrait dessiner ses contours sur un fond déjà esquissé, un terrain antérieurement défriché, potentiellement propice à accueillir et à favoriser la croissance d'une forme de vie évangélique nouvelle. La question qui se pose alors est de savoir quels axes interprétatifs et signifiants, nouveaux ou renouvelés, devraient être privilégiés ?

Tel que spécifié plus haut, le présent cadre n'est pas le lieu pour élaborer une telle théologie. Il s'agirait, en somme, d'une nouvelle recherche et nous refusons de nous y engager pour le moment. Cependant, à la lumière du parcours qui est en voie d'achèvement, nous nous croyons autorisé à proposer quelques pistes de recherche et de réflexion. C'est à ce titre que nous soumettons un certain nombre d'idées sur ce sujet, dans le but plus précis d'ouvrir des voies de résolution aux confusions et aux impasses expérimentées par les communautés nouvelles plurivocationnelles et, en particulier, par leurs membres mariés. Les axes interprétatifs et signifiants[396] dont nous préconisons le développement sont : la *sequela Christi* (A), l'obéissance (B), le radicalisme évangélique (C) et la communion fraternelle (D).

---

395 Le cas de Roger Schutz, fondateur de la Communauté œcuménique de Taizé, l'illustre bien. Nous en avons traité, à deux reprises, en cours d'étude, dans les sections 3.1.2.1 et 8.1.3.3 (…) iii du chapitre 5. *Cf*. Roger SCHUTZ, « Naissance de communautés dans les Églises de la Réforme », *Verbum Caro*, vol. IX, nº 33, 1955, p. 15 et 20 ; Frère ÉMILE, « Taizé : Sur les lignes de fractures des Églises et du monde », *Lumen Vitae*, vol. LXXI, nº 2, 2016, p. 169-170 ; Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde…*, p. 95, 134 et 390-392.

396 Nous parlons d'« axes interprétatifs » en tant que geste théologique consistant à relire l'expérience présente à la lumière de l'Écriture, toutes deux interprétées, dans l'Esprit Saint et à travers la Tradition, dans un rapport de corrélation critique et mutuelle. Nous empruntons cette dernière expression à Claude Geffré qui entrevoit « la tâche présente de la théologie comme une corrélation critique et mutuelle entre l'interprétation de la tradition chrétienne et l'interprétation de notre expérience humaine contemporaine » (Claude GEFFRÉ, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », nº 120, 1983, p. 8). La source de cette notion se trouve chez Edward Schillebeeckx, qui parle « d'établir une *corrélation critique* recherchant l'accord et la convergence entre : d'une part notre foi et notre agir ici et aujourd'hui dans le cadre de notre sphère d'existence propre, et d'autre part ce qui est rapporté dans la tradition biblique. Une telle corrélation exige : – une analyse du monde de notre expérience aujourd'hui ; – une mise à jour des structures constantes de l'expérience chrétienne fondamentale dont parlent et le Nouveau Testament et la tradition chrétienne postérieure ; – la mise en relation, sur un mode critique, de ces deux sources » (Edward SCHILLEBEECKX, *Expérience humaine et foi en Jésus Christ*, Paris, Cerf, 1981, p. 51). La dimension « signifiante » de ces mêmes axes se rapporte, comme le mot l'indique, au sens donné à la réalité visée, en l'occurrence le sens de l'engagement votif au sein de la vie évangélique menée par les couples.

A) La sequela Christi

Le premier axe à considérer est celui de la *sequela Christi*, la suivance du Christ ou la disciplitude. Relevant du registre on ne peut plus traditionnel et commun du christianisme, depuis ses origines – Jésus ayant pour trait d'être un Maître qui choisit et appelle ses disciples à le suivre (e.g. *Lc* 5, 27-28) –, l'inscription du projet de vie évangélique, ou du *propositum*, des couples visés dans cet axe primordial présente pour net intérêt de situer leur mode de vie et leur engagement à l'intérieur de la vie chrétienne, ce qui est le cas, du reste, de toutes les formes de vie votive à travers le temps[397].

Toutefois, se demandera-t-on, n'encoure-t-on pas le risque d'une nouvelle et néfaste confusion entre la vie évangélique à laquelle s'engagent tous les chrétiens qui, à juste titre, portent sans exception le titre de *christifideles*, et une voie évangélique particulière qui serait le propre des couples votifs ? Il faut répondre oui, si l'on y voit un chemin distinct de la voie commune, comme il en a été dans l'histoire de la vie religieuse, où l'on a longtemps distingué et aussi établi un ordre hiérarchique entre « deux voies » pour la vie chrétienne, la voie des conseils évangéliques et la voie baptismale ordinaire[398]. Par contre, il faut répondre non, si l'on suit l'orientation donnée par Vatican II, en particulier dans son enseignement sur la vocation universelle à la sainteté. Il n'est désormais plus possible de soutenir une vision qui privilégierait, comme l'indiquait Gilles Routhier, « une sainteté pour l'élite et une sainteté pour le commun, une spiritualité à deux vitesses ou une hiérarchisation des états de vie[399] ». De plus, il serait des plus paradoxal et ironique de voir se développer une théologie votive pour les couples qui emprunterait les ornières d'antan.

Si, comme nous avons pu le faire dans notre étude, il est possible de situer la voie votive et la vie baptismale côte à côte, comme deux tracés parallèles, vivant en union tout en cherchant à éviter la confusion, orientés vers une destination commune et conduisant, au

---

397 À propos de la catégorie de la « *sequela Christi* », nous renvoyons aux sections suivantes de notre étude : Chapitre 5, sections 1.2.2, 3.2.2 et 4.2.4, ainsi que Chapitre 7, section 3.3.3.1 (…) c-.

398 La théorie des « deux voies » pour la vie chrétienne et sa mise en œuvre ont largement été abordées en cours d'étude, notamment au chapitre 5, sections 3.1.2.2, 8.1.1.1 A), 8.1.2 et 8.1.3.3 A).

399 Gilles ROUTHIER, « Lorsque les frontières deviennent floues... »…, p. 78.

terme de la route, à la béatitude ou à la « vie éternelle » promise par Jésus au « jeune homme riche » (*Mt* 19, 16-22)[400], une image encore plus appropriée serait simplement de situer la voie votive à l'intérieur même de la voie baptismale, voie unique aux tracés divers où la suivance du Christ se vit non seulement en *solo* mais également en *duo*[401]. En ce sens, comme nous l'avons à plusieurs fois affirmé à propos de la vie religieuse, la vie évangélique adoptée par les couples serait, ni plus ni moins, que la vie chrétienne tout court vécue dans une forme de vie spécifique. En tout état de cause, nous sommes « sans cesse ramenés à une catégorie générique : la vie chrétienne. Comme l'a fait le concile Vatican II, c'est sans doute de là qu'il nous faut repartir, de la vie chrétienne et de ce qui la fonde, le baptême[402] ».

À un autre registre, si la catégorie de la *sequela Christi* peut aisément être reprise et adoptée par les couples engagés dans une fondation plurivocationnelle, deux autres catégories interprétatives et signifiantes, élaborées à partir et en vue de la vie religieuse, ne sauraient en revanche leur être appliquées. Il s'agit, d'une part, de l'*imitatio Christi*, au sens où cette notion est notamment comprise dans les textes conciliaires, comme dans *LG* 44c, où il est dit, à propos de la vie religieuse, qu'il s'agit d'un état – comportant le célibat (*LG* 43a ; *PC* 12c) – qui « imite de plus près et représente continuellement dans l'Église la forme de vie que le Fils de Dieu a prise en entrant dans le monde pour faire la volonté du Père, et qu'il a proposée aux disciples qui le suivaient (Winling) » (*cf. PC* 1b et 25 ; *LG* 42d et 46b)[403], et, d'autre part, de la *sponsa Christi*, les épousailles – mystiques – avec le Christ, analogie d'abord employée au sujet de l'Église (*cf. Ep* 5, 25-26 ; *LG* 39) et, plus tard, en lien avec la vie religieuse et, plus spécifiquement encore, la virginité consacrée (*PC* 12a)[404].

---

400 *Cf.* Chapitre 5, section 8.1.3.3 (…) e-.

401 *Cf.* Chapitre 7, section 3.3.3.1 (…) c). Pour un approfondissement de cette thématique, nous renvoyons tout particulièrement à l'ouvrage de David S. CRAWFORD, *Marriage and the Sequela Christi. A Study of Marriage as a « State of Perfection » in the Light of Henri de Lubac's Theology of Nature and Grace*, Rome, Lateran University Press, 2004, 319 p.

402 Gilles ROUTHIER, « Lorsque les frontières deviennent floues... »…, p. 76.

403 Pour des développements complémentaires sur ce thème, nous verrons les sections de notre étude qui en traitent. *Cf.* Chapitre 5, sections 3.3.3, 8.1.1.1 (…) B) et 8.1.3.3 (…) c-.

404 *Cf.* PIE XII, « Constitution apostolique *Sponsa Christi* pour le développement de l'Institution sacrée des Moniales [21 novembre 1950] », *La Documentation catholique*, t. XLVII, n° 1085, 31 décembre 1950,

B) L'obéissance

Le second axe que nous voulons soumettre à réflexion et à proposition au regard de l'engagement des couples mariés, à la suite du Christ, dans les communautés nouvelles plurivocationnelles regarde l'obéissance. Nous nous inspirons, en partie, de la théologie de la suivance du Christ ou, en allemand, la *Nachfolge Christi*, développée par le théologien protestant Dietrich Bonhoeffer, mort en 1945. Affichant des accointances certaines avec la vie monastique ou religieuse[405], Bonhoeffer s'efforce de développer une théologie de la *Nachfolge* chrétienne qui consonne fortement avec la thématique de l'obéissance radicale à la Parole du Christ : « suivre Jésus sur la voie de l'obéissance », d'affirmer le traducteur de *Le prix de la grâce*, dont le titre original est *Nachfolge* (1937), est sans doute la meilleure

---

col. 1679-1696 ; CONGRÉGATION POUR LES INSTITUTS DE VIE CONSACRÉE ET LES SOCIÉTÉS DE VIE APOSTOLIQUE, « *Verbi Sponsa*. Instruction sur la Vie contemplative et la clôture des moniales [13 mai 1999] », *La Documentation catholique*, t. XCVI, n° 2208 / n° 14, 18 juillet 1999, p. 653-666 ; CONGRÉGATION POUR LES INSTITUTS DE VIE CONSACRÉE ET LES SOCIÉTÉS DE VIE APOSTOLIQUE, « Instruction *Ecclesiae sponsae imago* sur l'ordre des vierges consacrées [8 juin 2018] », *La Documentation catholique*, n° 2532, octobre 2018, p. 63-95. Pour des développements complémentaires sur ce thème, nous verrons les parties suivantes de notre étude qui s'y rapportent : Chapitre 5, sections 1.2.1 et 3.2.3.

405 C'est un fait qui lui sera reproché à maintes reprises par ses détracteurs qui y voient un subreptice retour aux pratiques monastiques décriées par Luther. Le biographe de Bonhoeffer, Eberhard Bethge, le note en plusieurs occasions (*cf*. Eberhard BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer. Vie, pensée, témoignage*, Genève, Labor et Fides / Paris, Le Centurion, 1969, p. 407-418). En dépit du caractère suspect ou, à tout le moins surprenant, en regard des usages protestants, c'est au cœur de la Maison fraternelle évangélique (*Evangelisches Bruderhaus*) de Finkenwalde, séminaire pastoral de l'Église confessante, que le théologien et pasteur développe l'idée d'une *vita communis*, communauté distincte et cohérente, où l'obéissance occupe une place de choix (p. 407-409 et 413). Même si, à l'occasion, les membres de la Maison fraternelle s'interpellent avec le titre de « frères » – « frère Bonhoeffer », par exemple (p. 508) –, il ne faut pas s'y tromper : ni Bonhoeffer ni ses confrères n'étaient voués à Dieu dans le célibat monastique (p. 415). Beaucoup se marièrent et Bonhoeffer lui-même s'est fiancé, en 1943 (p. 614 et 713-716), quoique six ans après la fermeture du Séminaire par la Gestapo. « Le projet chéri de Bonhoeffer, écrit Bethge, dont le but était "non une retraite monastique, mais une plus grande concentration au service de l'extérieur" est resté pour toujours fragmentaire » (p. 415). L'inspiration monastique chez Bonhoeffer ne laisse toutefois pas place au doute : « La restauration de l'Église, écrit-il, en date du 14.1.35, viendra certainement d'une sorte de nouveau monachisme qui n'aura de commun avec l'ancien que l'absence de tout compromis d'une vie conforme au Sermon sur la Montagne par obéissance au Christ » (citation tirée des p. 408-409). Non sans raison, certains courants protestants évangéliques contemporains, auxquels nous avons déjà fait écho, trouvent dans les écrits de Bonhoeffer une source inspiratrice en faveur d'un projet néo-monastique. « What is New Monasticism ? », demande Martha Elias Downey. « Let me begin with a brief history of the name. Nearly all who write on behalf of new monastics trace the identifier back to the twentieth-century German theologian Dietrich Bonhoeffer », avant de citer l'extrait reproduit ci-haut (Martha Elias DOWNEY, « New Monasticism among Evangelical Protestants »…, p. 246).

manière de parler de la vie à la suite du Christ[406]. La superposition, pour ainsi dire, des thèmes de la suivance du Christ et de l'obéissance radicale à sa Parole, chez Bonhoeffer, n'est sans doute pas étrangère à la racine et à la sève du mouvement chrétien et monastique originel. Dans cette perspective, l'adoption de l'obéissance comme axe interprétatif et assise théologique donnant sens à l'engagement votif des couples mariés présente trois intérêts appréciables.

D'une part, l'obéissance votive, dans la mesure où la notion d'obéissance (ὑπακοὴ : écouter, prêter l'oreille, obéir) est saisie dans toute sa profondeur biblique et théologique[407] et n'est pas réduite à un simple acquiescement à une autorité extérieure, fût-elle qualifiée et reconnue sur le plan religieux[408], peut s'appuyer sur un fondement

---

406 « Nous voulons parler de l'appel lancé par Jésus pour qu'on le suive sur la voie de l'obéissance », écrit Bonhoeffer dans l'avant-propos de son ouvrage. Le traducteur, Roland Revet, commente : « Le titre original de cet ouvrage est *Nachfolge*. Le verbe *nachfolgen*, le substantif *Nachfolge* et leurs dérivés posent un problème de traduction assez délicat. […] Mais il nous a semblé que si l'on voulait rendre compte, le plus fidèlement possible, de l'usage fait de ces termes par Dietrich Bonhoeffer, il fallait y ajouter l'idée capitale d'*obéissance*. Nous avons choisi – sans ignorer tout ce que cette solution peut avoir d'imparfait – de traduire généralement *nachfolgen* par "obéir" ou, lorsque le texte le permet, par "suivre (Jésus) sur la voie de l'obéissance", et *Nachfolge* par "obéissance" ou "voie de l'obéissance". L'inconvénient de cette solution, en particulier, ajoute toutefois Revet, est une confusion entre les termes allemands *Nachfolge* et *Gehorsam* », (Dietrich BONHOEFFER, *Le prix de la Grâce. Sermon sur la montagne*, traduit de l'allemand par Roland Revet, Neuchâtel (Suisse), Delachaux et Niestlé, 1967, p. 14-15).

407 « Soumission (ὑποταγῇ) et obéissance (ὑπακοὴ). […] Le terme employé pour caractériser l'attitude de Jésus face au Père, et en des textes se proposant d'exprimer l'essentiel de son œuvre salvifique, est ὑπακοὴ ou le verbe qui lui correspond. Nom et verbe sont composés à partir de ἀκούειν, écouter. Littéralement, ils évoquent l'attitude de celui qui écoute la parole, mais en se mettant comme sous elle (ὑπὸ). En sens inverse, les termes παρακοή, παρακούειν décrivent le comportement de celui qui écoute la parole, mais en se mettant à côté d'elle, comme parallèlement à elle, sans vraiment "prêter l'oreille". Le latin *ob-oedientia* et *ob-oedire*, d'où viendra le français *obéissance* et *obéir*, portera le même lien explicite avec l'écoute (*ob-audio* : je prête l'oreille à). Dans la langue du nouveau Testament, obéir c'est donc fondamentalement se mettre à l'écoute de la parole pour, imprégné par elle, agir en conséquence » (Jean-Marie Roger TILLARD, « Obéissance », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. XI, 1982, col. 535-536).

408 Nous relirons, sur ce point, notre définition de la « communauté religieuse », fournie dans la section 1 de l'introduction générale de notre étude, en référence à la notion développée antérieurement dans Rick VAN LIER, *Les nouvelles communautés religieuses dans l'Église catholique du Québec. Une étude de cas : Services Myriam Beth'léhem*, Mémoire de maîtrise, Programme de maîtrise en sciences humaines de la religion, Québec, Université Laval, 1996, p. 20-21.

scripturaire solide, qui regarde, dans un premier temps, l'ensemble des chrétiens et, dans un temps second, les fidèles votifs traditionnellement dénommés « religieux »[409].

D'autre part, l'adoption de l'obéissance, comme catégorie interprétative et signifiante en faveur de l'engagement votif des couples, présente aussi l'intérêt de ressaisir, en quelque sorte, le mouvement votif dans sa dynamique première[410] et aussi originelle, en référence au monachisme primitif[411], consistant, comme le dit le dominicain Jean-Marie Roger Tillard, en un « vœu global de la personne[412] » ou encore le « vœu de soi-même[413] »,

---

409 Cet ordre est fondamental et il est notamment suivi par Jean-Marie Roger Tillard dans sa présentation synthétique de la notion étudiée. Après avoir traité de « l'obéissance de Jésus », puis de l'« obéissance de la foi », le théologien en vient à traiter, dans un premier temps des « formes concrètes de l'obéissance du chrétien ». À ce propos, il écrit : « Si l'obéissance évangélique a avec la foi le lien étroit que nous avons découvert, il est évident qu'elle devra pénétrer les diverses vocations par lesquelles s'actualisent l'appel de la foi et les activités qui tissent la vie chrétienne. En fait, l'enseignement du nouveau Testament s'intéresse souvent à l'obéissance des croyants en fonction des situations où la vie les met ». C'est dans un second temps seulement, et dans un rapport référentiel net à la dimension précédente, que Tillard traite de l'« obéissance des religieux ». Dans ce sillage, il écrit : « À l'intérieur de l'obéissance du peuple de Dieu, donc dans la tension entre l'obéissance selon la conviction et l'obéissance selon la responsabilité, l'obéissance des religieux représente un cas typique du comportement de conviction. Le projet de vie des religieux n'est, en effet, rien d'autre que la "suite du Christ", la *sequela Christi* […]. Or depuis les origines, on n'a jamais cessé de chercher l'axe de cette *sequela* dans une communion à l'attitude de Jésus face au Père. Fondamentalement, la profession religieuse – qui actualise un vœu global de la personne – est une démarche de la conviction, un geste prophétique que seule peut garder authentique une ὑπακοὴ de foi, livrant l'homme à la Parole. Le vœu d'obéissance a pour but d'assurer précisément ce constant maintien dans le "oui" à la Parole du Dieu et Père de Jésus » (Jean-Marie Roger TILLARD, « Obéissance »…, col. 549-550 et 556-557). Sur l'obéissance dans la vie religieuse, nous renvoyons aux sections de notre étude qui en traitent, en particulier la section 8.1.3.3 A) du chapitre 5.

410 Si nous mettons de côté les cas où la fuite du monde (*fuga mundi*) se traduit par un sévère mépris du monde (*contemptus mundi*), souvent entaché de gnosticisme et d'encratisme, nous estimons que dans le meilleur des cas, et aussi dans ce que la vie religieuse peut comporter de meilleur, le motif primordial de la donation votive réside dans un enthousiasme évangélique pouvant s'inspirer, de près ou de loin, de l'appel des premiers disciples, raconté dans *Jean* 1, 35-51, péricope centrée sur la découverte du Christ – « Nous l'avons trouvé, le Messie » –, origine et cause de la suivance subséquente. Cela rejoint l'une des lignes interprétatives de la vie religieuse offerte par Tillard qui parle de ce choix en termes de « plaisir », de « contentement » et de « joie de la vie » (Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 62 et 67 ; *cf.* Chapitre 5, section 3.3.3.1).

411 Nous nous rappellerons, à ce propos, qu'antérieurement à l'articulation et à l'imposition de la triade des « conseils évangéliques », aux XII^e^ et XIII^e^ siècles (*cf.* Chapitre 5, section 8.1.1.1 A), le *propositum* monastique consistait originellement en une vie de conversion à l'Évangile, la *conversio morum*, engagement, de souligner Naz, qui comportait implicitement l'obligation de pratiquer la pauvreté et la chasteté (Raoul NAZ (dir.), *Traité de droit canonique [Livres I et II : Introduction, règles générales, des personnes (can. 1-725)]*, Paris, Letouzey et Ané, t. I, 1954, p. 569 ; *cf.* Chapitre 5, section 1.2.2).

412 Jean-Marie Roger TILLARD, « Obéissance »…, col. 556.

413 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*..., p. 395 ; Jean-Marie Roger TILLARD, « Vie consacrée […] III. Sens et valeur permanente », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, vol. XVI, 1994, col. 711.

perspective qui n'est pas étrangère à la tradition religieuse qui est la sienne, celle des Prêcheurs, où n'est formellement professée que l'obéissance, principal (*potissimum*) de tous les vœux, enseignait Thomas d'Aquin, parce qu'il contient les autres[414].

Enfin, le développement d'une vision théologique de l'engagement votif des couples mariés dans une forme de vie évangélique articulée autour de la valeur cardinale de l'obéissance, comporte un intérêt supplémentaire au regard de la notion discutée des « conseils évangéliques », professés par les uns, assumés par les autres ou encore sujets à être vécus « dans l'esprit des conseils » par les personnes mariées. Nous en avons amplement fait cas en cours d'étude[415]. L'adoption d'une approche alternative, privilégiant l'obéissance, au

---

414 *Cf.* ORDRE DES PRÊCHEURS, *Livre des Constitutions et Ordinations des Frères de l'Ordre des Prêcheurs [Liber constitutionum et ordinationum Fratrum Ordinis Praedicatorum]*, Curie généralice de l'Ordre des Prêcheurs, Rome, Sainte-Sabine, 2011, n^os^ 199 § 1 et 211 ou p. 158-159 et 165. Tillard écrit, à ce sujet, qu'« à travers la tradition augustinienne (la Regula ad servos Dei) et le recours aux coutumes de Prémontré, en jonction étroite avec la fermentation sociale du moyen âge, Dominique donnera à l'ordre des Frères Prêcheurs une forme de vie évangélique centrée sur l'obéissance – la formule de profession sera un engagement d'obéissance – mais dans la ligne de Pachôme et de Basile. Dès l'origine, l'ordre dominicain trouve ainsi un style de rapports fraternels où l'attention au pouvoir des fratres, actualisé dans les Chapitres et par l'élection à tous les niveaux, constitue l'assise fondamentale de la vie en commun » (Jean-Marie Roger TILLARD, « Obéissance »…, col. 559). Ailleurs, le dominicain précise encore : « Telle est donc l'intention de l'explicitation du votum professionis en trois vœux. Elle jette sur la nature de la profession une certaine lumière. Elle n'a qu'un défaut : mal comprise, elle peut conduire à une vision morcelée, mettant dans l'ombre l'unité infrangible de la démarche du don de soi, "sacrifice spirituel" par lequel en un seul élan tout l'homme se livre à Dieu. Thomas d'Aquin, il est vrai, établissait une hiérarchie entre ces trois modalités de l'unique mouvement de la profession. Il disait que le vœu d'obéissance était le principal (potissimum) de tous les vœux parce qu'il contenait les autres [note 129 : Summa Theologiae, IIa-IIae, 186, 8]. Ne vise-t-il pas l'accord parfait de la volonté de Dieu et de celle de l'homme, dans l'osmose de deux fidélités ? La profession dominicaine par exemple fait en ce sens de l'oboedientia l'objet de la promesse, au lieu des trois vœux. À la Règle et aux textes normatifs de l'Ordre de préciser les éléments de cette "obéissance" à la loi de la communauté, parmi lesquels se détachent au milieu d'autres points la pauvreté et la chasteté. Certes, on ne met plus en relief les trois lignes de force du don de la personne, mais par contre on souligne que celui-ci s'accomplit par la fidélité non à une vision abstraite des vœux mais à la réalité bien concrète des exigences de la vie communautaire propre à l'Ordre. La façon classique, quasi universelle en Occident, de prononcer les vœux a l'inconvénient, lorsqu'elle est mal comprise – ce qui hélas ! arrive parfois –, de se confiner dans une vision générique du vœu, comme si les caractéristiques de la communauté n'étaient qu'accidentelles. Et il arrive que l'addition d'un vœu supplémentaire […] vienne gâcher la belle épure de l'offrande de soi selon les trois grandes pulsions de l'être-homme, preuve qu'on ne comprend pas très bien la signification profonde de la trilogie. Nous nous demandons si, en plusieurs cas, il n'y aurait pas avantage à retrouver une formule plus simple, mettant davantage en lumière la dimension personnelle du don de soi et sa relation à l'ensemble de l'expérience communautaire, la Règle de vie ou les Constitutions précisant avec clarté le rôle clé de la pauvreté, de la chasteté et de l'obéissance » (Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 396-397).

415 Entre autres lieux, nous verrons, tout particulièrement, la section 8.1.3.3 (…) d- du chapitre 5. Il n'est pas sans intérêt de noter ce qu'a écrit, à ce sujet, le pape François – empruntant lui-même à Jean-Paul II – dans l'exhortation apostolique *Amoris laetitia*. Traitant du rapport entre « mariage et la virginité »

sens entendu plus haut – et déplaçant ainsi les discussions entourant la place centrale du célibat dans « toute la vie consacrée » (*VC* 32c) au profit d'une vision plus globale et inclusive saisissant, en fin de compte, la notion de « chasteté » dans son sens premier et véritable –, permettrait, d'une certaine manière, de sortir de l'impasse entourant la question de savoir si, oui ou non, des personnes mariées pourraient éventuellement faire profession publique des conseils évangéliques dans une nouvelle forme de vie consacrée. L'on ne parlerait plus, dans le cas présent, ni de vie consacrée ni de conseils évangéliques, mais plutôt d'un projet de vie évangélique, impliquant un engagement votif, découlant, pour reprendre les mots de Tillard, « d'un désir ardent de vivre *en plénitude* l'Évangile » et « exigeant l'adoption de *certains moyens privilégiés* qui permettent une plus grande disponibilité à l'action de l'Esprit[416] ». Tillard, dans un propos déjà rapporté[417] mais qu'il importe de rappeler ici, prenant en considération des « cas de vie religieuse aujourd'hui inclassables », comme « l'existence d'une congrégation religieuse de diacres mariés, à laquelle certains commencent à songer » ou encore certaines « communautés de foyers » qui « n'ont pas encore trouvé de statut officiel », invitait à considérer le « problème de la doctrine des conseils » sous un angle nouveau et pourtant fort ancien : le « don de soi », au « cœur de la notion de consécration », signifié par les trois vœux classiques, unifiés et pratiqués dans certains Ordres anciens au moyen « de la seule profession d'obéissance, entendant celle-ci en son vrai sens d'entrée dans la volonté du Père ». À regret, cet axe n'a

---

(n^os^ 158-162), le Pape écrit, au numéro 160 : « Par conséquent, il ne s'agit pas d'"une dévaluation du mariage au bénéfice de la continence" [note 168] et il "n'y a aucune base pour une opposition supposée […]. Si d'après une certaine tradition théologique, on parle de l'état de perfection (*status perfectionis*), on ne le fait pas en raison de la continence elle-même, mais à cause de l'ensemble de la vie fondée sur les conseils évangéliques" [note 169]. Mais une personne mariée peut vivre la charité à un degré très élevé. Par conséquent, elle "atteint cette perfection qui jaillit de la charité, moyennant la fidélité à l'esprit des conseils. Cette perfection est accessible et possible à tout homme" » (FRANÇOIS, « *Amoris laetitia*, la joie de l'amour. Exhortation apostolique post-synodale sur l'amour dans la famille [19 mars 2016] », *La Documentation catholique*, n^o^ 2523, juillet 2016, p. 46 – les extraits cités par François proviennent de « [Note 168] : JEAN-PAUL II, *Catéchèse* (7 avril 1982), n. 2 : *L'Osservatore Romano*, éd. en langue française, 13 avril 1980, p. 12 » ; *DC* 1982, n. 1829, p. 447-448 » et « [Note 169] : ID., *Catéchèse* (14 avril 1982), n. 3 : *L'Osservatore Romano*, éd. en langue française, 20 avril 1980, p. 16 ; *DC* 1982, n. 1829, p. 449-450 »).

416 Jean-Marie Roger TILLARD, « Les grandes lois de la rénovation de la vie religieuse (Commentaire de la première partie) », dans Jean-Marie Roger TILLARD, et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse. Décret « Perfectae caritatis »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », n^o^ 62, 1968 [troisième éd.], p. 97.

417 *Cf.* Chapitre 5, section 9.

pas été retenu au Concile : il y avait pourtant là, de souligner le dominicain, « un solide appui pour une ouverture de l'actuelle théologie des vœux »[418].

L'engagement votif réalisé par l'obéissance, devons-nous ajouter, devra aussi tenir compte des médiations humaines et institutionnelles intimement impliquées dans une conception complète et effective de l'obéissance votive (*cf. LG* 42d[419]). En effet, une authentique spiritualité de l'obéissance ne saurait être soustraite de la communion fraternelle à laquelle elle rend participante. Dans cette optique, l'obéissance ne peut être confinée à une verticalité étriquée, où se jouerait uniquement une relation obéissante entre Dieu et le sujet votif. Il faut également y joindre l'horizontalité des rapports humains vécus au sein d'une communion de vie[420]. Cette dernière, dans le cas qui nous occupe, implique un double

---

418 Jean-Marie Roger TILLARD, « Les grandes lois de la rénovation… », p. 96-100. Nous retrouvons dans ces pages les divers extraits rapportés, de même que des explications supplémentaires où l'auteur expose sa vision théologique d'une vie religieuse centrée sur la profession d'obéissance, conception suivant laquelle « [c]hasteté, pauvreté, obéissance ne sont de fait que trois modalités d'un unique mouvement : celui du "sacrifice spirituel" par lequel tout l'homme se livre au Père » et où, dans le « dynamisme de la *koinônia* » et « à la fine pointe de la *communion* de la charité », se trouve « cet accord profond des volontés que réalise l'obéissance : la pauvreté et la chasteté ne représentent au fond que l'épanouissement de celle-ci dans la totalité du mystère de l'homme ». *Cf.* Chapitre 5, section 9.

419 « L'Église se remémore l'avertissement de l'apôtre qui provoque les fidèles à la charité et les exhorte 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" (Ph 2, 7-8), et se faisant pour nous "pauvre, de riche qu'il était" (2 Co 8, 9). L'imitation et le témoignage de cette charité et humilité du Christ s'imposent en vérité aux disciples en permanence ; c'est pourquoi l'Église notre Mère se réjouit de ce qu'il se trouve dans son sein, en grand nombre, des hommes et des femmes pour vouloir suivre de plus près et manifester plus clairement l'anéantissement du Sauveur, en assumant, dans la liberté des fils de Dieu, la pauvreté et en renonçant à leur propre volonté, pour se soumettre à cause de Dieu à une créature humaine, en matière de perfection, allant aussi au-delà de ce qu'exige le précepte, afin de se conformer plus pleinement au Christ obéissant » (*LG* 42d).

420 Jean-Marie Roger Tillard l'explique en présentant l'obéissance religieuse « comme le point de rencontre de deux relations de communion, l'une allant du supérieur à Dieu et à sa communauté, l'autre allant du religieux et de la communauté entière au supérieur. Car alors le mystère de l'obéissance ne concerne pas simplement l'inférieur, mais également – et peut-être même surtout – le supérieur. […] Au supérieur, poursuit Tillard, incombe donc la fonction de médiateur entre la volonté du Seigneur et la communauté. Ceci implique qu'il travaille à conduire chacun de ses frères là où, Dieu d'abord – qui a éveillé en ce dernier l'appel à la perfection évangélique selon telle forme de vie chrétienne – puis ce frère lui-même – qui a dit *oui* à cet appel – le veulent. Il apparaît ainsi comme pris entre deux obéissances : obéissance à l'appel du Seigneur sur *cet homme*, obéissance à la réponse généreuse de *cet homme* et à son désir de vie évangélique. Et cette double obéissance définit de fait sa qualité de supérieur. *Il se trouve à la fine pointe du mystère d'obéissance de la communauté entière, non pas d'abord comme celui d'où découle l'autorité, mais comme celui par lequel s'opère de façon éminente la* communion *avec le dessein divin*. […] Prise dans sa totalité, conclut l'auteur, l'obéissance religieuse nous apparaît donc comme le point de rencontre de l'obéissance *du* supérieur et l'obéissance *au* supérieur. Elle est la communion de ces deux obéissances, toutes deux soudées entre elles par la *communion* au dessein du Père » (Jean-Marie Roger

registre relationnel : celui de la communion conjugale et celui de la communion fraternelle. Complémentaire dans le meilleur des cas, mais potentiellement concurrent dans les pires, les communautés nouvelles plurivocationnelles ont, depuis plusieurs décennies déjà, appris à réguler ce double rapport d'obéissance[421].

C) Le radicalisme évangélique

Le troisième axe interprétatif et signifiant pouvant être développé en fonction des couples mariés engagés dans une forme de vie évangélique vécue au sein d'une communauté plurivocationnelle emprunte à la conceptualité du « radicalisme évangélique ». Il s'agit d'une expression à laquelle nous avons recouru à plusieurs reprises.

Dans certains cas, nous la retrouvions dans des propos internes aux communautés concernées ou encore dans des propos externes à ces dernières mais les visant directement. Henry Donneaud, par exemple, parlait du « même idéal de radicalisme évangélique » partagé quotidiennement par « des hommes et des femmes de différents états de vie »[422].

TILLARD, « L'obéissance religieuse, mystère de communion », *Nouvelle revue théologique*, t. LXXXVII, nº 4, avril 1965, p. 381-382 et 389).

421 C'est l'un des aspects névralgiques sur lesquels nous attirions l'attention dans notre article consacré à l'engagement des couples mariés au sein des communautés nouvelles plurivocationnelles. Sous la bannière du « discernement prudentiel » opéré par l'Église et par les principaux intéressés, nous écrivions : « Un […] aspect auquel il faut prêter attention dans le discernement regarde l'obéissance conjugale et l'autorité communautaire. Nous avons vu dans la description des engagements des couples que ceux-ci se liaient à la communauté, soit par vœux privés, promesse ou serment, en acceptant de vivre dans l'esprit des conseils évangéliques : pauvreté, chasteté dans le mariage et obéissance. L'obéissance exprime le désir d'une consécration radicale à Dieu, dans un engagement communautaire qui saisit la totalité de l'existence. La particularité de ce propos, par rapport à la situation des célibataires consacrés, est que les conjoints, par la nature même du sacrement qui les unit, sont déjà voués l'un à l'autre dans un rapport d'obéissance mutuelle. Ici, une troisième instance est autorisée à intervenir dans cette relation. Cela n'est pas sans appeler certaines remarques prudentielles. En effet, en autorisant une tierce personne à exercer un pouvoir de type religieux sur le couple, les parties concernées sont liées entre elles dans un pacte – un vœu d'obéissance – impliquant la conscience morale. Dès lors, comment protéger le couple contre d'éventuelles intrusions abusives de la communauté ou de ses représentants dans certaines sphères décisionnelles qui relèvent normalement de l'autonomie des conjoints ? » (Rick VAN LIER, « L'engagement des couples mariés… », p. 134). Sur ce thème, d'un point de vue interne, celui de la Communauté du Chemin Neuf, nous verrons les articles de Serge VALLÉE, « Un couple en communauté »…, p. 288-292 et de Nadège SOPHIYAIR, « La Communauté du Chemin Neuf », *Cahiers de spiritualité ignatienne [Laïques et personnes consacrées. Quel arrimage ? Actes du Colloque 2004]*, vol. XXIX, nº 113, mai-août 2005, p. 116-117.

422 Henry DONNEAUD, « Le cas de la Communauté des Béatitudes : mûrir la nouveauté en l'intégrant dans la Tradition vivante », dans Roberto FUSCO, Giancarlo ROCCA et Stefano VITA (dir.), *La svolta*

Márta Balog, pour sa part, traitait des « couples et célibataires [qui] se sont engagés selon les vertus évangéliques de pauvreté, de chasteté et d'obéissance d'une manière généreuse et radicale » en termes de « vie évangélique radicale », un « nouveau vocabulaire », écrit-elle, qui « a vu le jour pour les laïques, en particulier les couples »[423]. Étienne Vetö, lui, disait que « [l]e fait que des personnes mariées vivent une vie chrétienne manifestement radicale, dans une communauté, avec une implication parfois entière dans une mission d'Église, enseigne clairement que suivre le Christ et servir l'Église n'"oblige" pas à opter pour la chasteté dans le célibat[424] ». Le fondateur de la Communauté du Chemin Neuf, Laurent Fabre, s'inscrit dans la même veine[425]. Il en est de même pour Marie-Aleth Trapet qui affirmait que « [s]i l'Église parvient à admettre que des célibataires partagent la vie fraternelle avec des couples, dans une même communauté, et à permettre à des époux d'accéder à un statut public de vie consacrée, donnant, par là, publiquement le signe de ce

---

dell'innovazione. Le nuove forme di vita consacrata, Città del Vaticano / Roma, Urbania University Press, coll. « Grandi Opere », 2015, p. 193. *Cf.* Chapitre 1, section 3.2.

423 Márta BALOG, « La nouveauté des communautés nouvelles »…, p. 81-82. *Cf.* Márta BALOG, « Famille ecclésiale de vie consacrée… », p. 92 ; *Supra*, section 2.3.1.1.

424 Étienne VETÖ, « La vie consacrée au défi de la mixité et de la communion des états de vie – L'exemple du Chemin Neuf », *Communio*, t. XL/5, nº 241, septembre-octobre 2015, p. 100. *Cf.* Chapitre 1, section 2.1.1.

425 Relatant les origines de la Communauté, le fondateur écrit : « La lecture du livre de Thaddée Matura (franciscain), *Le radicalisme évangélique*, fut pour moi, il y a environ cinquante ans, assez décisive. Ce franciscain commente certains passages des synoptiques et en particulier Luc 14, 25 à 33. "*Ces grandes foules nombreuses qui faisaient route avec Jésus*" ne sont pas le petit groupe habituel des disciples, et pourtant, rarement les paroles de Jésus ne furent si radicales, tant au niveau du partage des biens que des relations avec la famille. Pour tous, pas seulement pour les disciples, il y a une invitation très claire au radicalisme évangélique qui ne s'adresse donc pas uniquement à ses disciples. […] Les conseils évangéliques, dans leur radicalité, ne s'adressent donc pas seulement aux religieux et religieuses, par exemple ceux qui ont fait les vœux classiques de pauvreté, chasteté et obéissance. Ils concernent tout homme, toute femme, quel que soit son état de vie. Il en est souvent de même dans le Nouveau Testament. Beaucoup de textes qui semblent au premier abord concerner le petit groupe des disciples ont vraiment une portée universelle. […] J'avais compris déjà à l'époque que, sans le vouloir, les religieux et religieuses avaient en quelque sorte, dans l'Église catholique en particulier, confisqué pour eux-mêmes cet "appel radical au partage", à la disponibilité apostolique, à la vie communautaire. Mais cela n'est pas conforme à l'Évangile. Après tout, c'est à un homme marié, le disciple Pierre, que Jésus a confié la responsabilité de bâtir son Église et d'être le Pasteur de son troupeau » (Laurent FABRE, « Quarante ans après… », dans COMMUNAUTÉ DU CHEMIN NEUF, *Famille en Communauté. Avenir d'une utopie ? Actes du colloque œcuménique international organisé par la Communauté du Chemin Neuf à Bethanien (Suisse) du 3 au 6 mars 2016*, Actes publiés par la *Revue FOI (Fraternité Œcuménique Internationale)*, supplément du Hors-Série « Familles en Communauté : Avenir d'une Utopie ? », 2016, p. 3-4).

que le radicalisme évangélique n'est pas réservé à ceux qui vivent la chasteté dans le célibat, alors, le canon 605 sera utile[426] ».

Dans d'autres cas, ce sont des théologiens qui, pour parler du phénomène votif en général, usent de la notion de « radicalisme évangélique ». Jean-Guy Pagé, par exemple, a intitulé la section de son ouvrage portant sur la vie consacrée : « La "vie consacrée" dans la profession du radicalisme évangélique ». Il affirme, à ce sujet, que « le véritable constitutif de la vie consacrée » c'est le « radicalisme d'une vie davantage axée sur l'absolu de Dieu » ; ce qui caractérise les consacrés « c'est le témoignage d'une vie où la radicalité de l'Évangile apparaît plus crûment encore que chez les laïcs et où la primauté de la vie avec le Christ et pour le Christ est encore plus évidente »[427]. Jean-Marie Roger Tillard, se distanciant quelque peu du seul célibat comme seul élément distinctif de la vie religieuse[428], disait, en allusion aux familles religieuses nées au cours du Moyen Âge et qui regroupent autour d'une « intuition particulière du fait évangélique » diverses formes de vie chrétienne, que « [l]'élément distinctif [de la vie religieuse] semble bien être le radicalisme dans le dessein de désappropriation de l'existence à ses niveaux primordiaux, rendu possible grâce à un style de vie conçu en conséquence »[429]. D'autres auteurs rapportés, tels Thaddée

---

426 Marie-Aleth TRAPET, *Pour l'avenir des nouvelles communautés dans l'Église*…, p. 185. *Cf*. Introduction générale, section 3.

427 Jean-Guy PAGÉ, « Chapitre IV. La "vie consacrée" dans la profession du radicalisme évangélique », dans Jean-Guy PAGÉ, *Qui est l'Église ? - L'Église, Peuple de Dieu*, Montréal, Bellarmin, vol. III, deuxième tirage, 1985, p. 209-210, 236 et 247. *Cf*. Chapitre 5, section 1.1.

428 *Cf*. Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 153-163 (« Le radicalisme évangélique ») et 193-196 (« Une vie évangélique "radicale" »), où l'auteur opère, d'une part, un décentrement théologique à l'égard du célibat évangélique et, d'autre part, une inclusion du célibat dans le sillage d'un mouvement votif qui entraîne avec lui d'autres dimensions de l'existence humaine qui, avec le célibat, présentent « une affinité très étroite avec la dimension de radical et d'absolu impliquée dans l'attachement au Seigneur » (p. 154). Plus directement encore, il écrit : « Faire la vie religieuse s'enraciner et se signifier essentiellement dans le célibat […] devient face à ce que nous avons explicité une démarche appauvrissant considérablement la nature du projet concerné et qui, voulant à tout prix trouver un appui scripturaire explicite, s'enferme dans une vue décidément trop myope. Et cela revient en fait, quoi qu'on en dise, à trop couper la vie religieuse des exigences évangéliques communes. Le propos de célibat, comme celui de la pauvreté, n'est qu'un élément, extrêmement signifiant, d'un projet de remise totale de soi au Seigneur de l'existence » (p. 172).

429 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 189. *Cf*. Chapitre 5, section 1.1. et 3.1.2.2. La phrase citée fait partie d'un ensemble plus vaste de paragraphes qu'il vaut la peine de rapporter en ce que Tillard y traite d'un thème proche du nôtre : « La recherche du Seigneur, écrit-il, connaît plusieurs voies parallèles. Et ce serait caricaturer la situation que de caractériser celles-ci par une distinction abrupte entre voies du célibat – qui seraient "religieuses" – et voie du mariage. Il arrive d'ailleurs qu'une même "famille évangélique" groupe, autour d'une intuition particulière du fait

Matura, Yann Billefod, Jean-Philippe Perreault ou encore Bertrand Rollin recourent, eux aussi, à la notion de « radicalisme évangélique »[430]. Enfin, il y a le cas des instituts séculiers où s'est posée la question d'une intégration reconnue de membres mariés en recherche de perfection évangélique aux côtés de membres engagés au célibat[431]. Considérant l'éventualité de la naissance d'associations de personnes mariées, certains consulteurs de la SCRIS, en 1976, posaient le problème ainsi :

> « […] Non pas : des personnes mariées sont intéressées par les I. S. [instituts séculiers] ; quelle place peut-on leur faire ? Mais : des personnes mariées sont attirées par la perfection évangélique, comment les y aider ? La seconde (perspective) permettrait une recherche plus libre et conduirait sans doute à la vraie solution. C'est la question de la possibilité d'un certain radicalisme de la vie évangélique dans le mariage ». « Il paraît souhaitable que naissent des Associations pour les conjoints qui entendent s'engager communautairement à la suite du Christ, dans l'esprit des Béatitudes et des Conseils évangéliques… On répondrait ainsi au désir de tant de personnes mariées de voir pleinement reconnues par l'Église, et la valeur sanctifiante du mariage, et l'égalité substantielle de tous les membres du Peuple de Dieu face au précepte de tendre à la perfection de la charité… La définition du contenu concret des engagements d'obéissance et de pauvreté que prendraient les conjoints, ne peut être que le fruit de leurs propres expérimentation et réflexion. Pour que cela se

---

évangélique, ces diverses voies qui deviennent ainsi souvent très perméables l'une à l'autre. Songeons à la situation des Tiers Ordres […]. C'est ainsi par exemple que la "famille dominicaine" rassemble aujourd'hui, d'une façon officiellement reconnue par les Constitutions, des Frères à vœux solennels, des Moniales contemplatives, des Sœurs tertiaires régulières, des Instituts séculiers, des Fraternités de tertiaires séculiers comptant des membres mariés, des membres célibataires et des membres prêtres, des Équipes de foyers. Comment trancher ici entre les groupes formellement religieux et les autres ? Par le célibat ? Un simple regard sur cette liste que nous venons de dresser montre que ce serait risquer de faire fausse route. […] L'élément distinctif semble bien être le radicalisme dans le dessein de désappropriation de l'existence à ses niveaux primordiaux, rendu possible grâce à un style de vie conçu en conséquence. La ligne de démarcation, parfois difficile à dégager avec netteté, passe à travers la totalité de l'existence humaine, et épouse les traits de l'idéal décrit par les "sommaires" des Actes » (p. 189).

430 *Cf.* Thaddée MATURA, *Le radicalisme évangélique. Aux sources de la vie chrétienne*, Paris, Cerf, coll. « Lectio divina », nº 97, 210 p. ; Thaddée MATURA, *Suivre Jésus. Des conseils de perfection au radicalisme évangélique*, Paris, Cerf, coll. « Problèmes de vie religieuse », nº 44, 1983, 118 p. ; Thaddée MATURA, « Radicalismo evangelico », dans Tullo GOFFI et Achille PALAZZINI, *Dizionario Teologico della Vita Consacrata*, Milano, Editrice Àncora, 1994, p. 1455-1469 ; Thaddée MATURA, « Radicalismo evangelico », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione*, Roma, Edizioni Paoline, vol. VII, 1983, col. 1182-1187 ; Yann BILLEFOD, « Le radicalisme évangélique. À la recherche d'une définition », *Esprit & Vie*, nº 243, janvier 2012, p. 36-45 ; Jean-Philippe PERREAULT, « En quête de radicalité. Religieux et religion dans la société de consommation », *Lumen Vitae*, vol. LXXI, nº 2, 2016, p. 129-140 ; Bertrand ROLLIN, « Le radicalisme des conseils évangéliques », *Nouvelle revue théologique*, t. 108, nº 4, 1986, p. 532-554.

431 *Cf.* Chapitre 5, section 1.2.4.3.

> fasse de manière adéquate, il semble absolument indispensable que l'expérimentation et la réflexion se développent entre conjoints, sans confusion avec d'autres formes de vie… »[432].

François Morlot, dans cette foulée, introduit, lui aussi, la notion de « radicalisme évangélique ». Il affirme, au sujet du « célibat pour le Royaume », puis du mariage où les conjoints sont en quête de perfection évangélique, que « celui-ci ne doit pas être exclu des états de perfection. La condition, dans un cas comme dans l'autre, c'est qu'on s'y engage au radicalisme évangélique. Car, pas plus que le mariage, le célibat n'est en soi le tout de l'exigence évangélique ». Et, pour terminer, il demande :

> […] peut-on imaginer des associations ecclésiales où coexisteraient des célibataires et des personnes mariées s'engageant au radicalisme évangélique ? En soi il n'y a pas d'objection décisive. On peut seulement se demander si cela serait opportun. Il est en effet possible qu'on introduise ainsi un risque de confusion ou de dévalorisation du célibat. Mais l'expérience de différents groupes où cela est pratiqué montre qu'au contraire les deux vocations peuvent se renforcer l'une l'autre : les échanges entre célibataires et couples ayant les uns et les autres pris l'engagement au radicalisme évangélique sont d'une grande richesse, source d'une interpellation mutuelle et d'une aide réciproque[433].

Ces propos, tirés de notre étude et repris à titre d'exemple, montrent qu'il existe, préalablement à la proposition que nous faisons en ce sens, une approche alternative qui adopte l'axe du « radicalisme évangélique » pour caractériser le mouvement votif, qu'il s'agisse de la vie religieuse ou consacrée reconnue en tant que telle dans l'Église, ou encore un type de vie évangélique mené par des couples mariés en quête de perfection évangélique. L'adoption du radicalisme évangélique comme voie interprétative et signifiante au regard de l'engagement votif des conjoints présente trois intérêts notables.

Premièment, l'axe du radicalisme évangélique constitue une alternative valable pour penser l'engagement évangélique des couples votifs en dehors des cadres théologiques et

---

[432] SACRÉE CONGRÉGATION DES RELIGIEUX ET INSTITUTS SÉCULIERS, « Les personnes mariées et les instituts séculiers [10 mai 1976] », dans CONFÉRENCE MONDIALE DES INSTITUTS SÉCULIERS, *Les instituts séculiers. Documents*, III^e^ éd., Rome, CMIS, 1993, p. 173-174.

[433] François MORLOT, « Personnes mariées et instituts séculiers », *Vie consacrée*, n^o^ 4, 15 juillet 1984, p. 248.

canoniques prévus et réservés à la vie religieuse ou consacrée. L'adoption et le développement d'une telle perspective permettent, en particulier, de dépasser la confusion des genres redoutée et décriée par maints intervenants ecclésiaux impliqués dans le dossier des communautés nouvelles plurivocationnelles.

Deuxièmement, le recours au radicalisme évangélique comme catégorie interprétative et signifiante de la vie évangélique menée par les conjoints présente l'intérêt supplémentaire d'appréhender le phénomène votif en cause à partir d'un angle d'approche phénoménologique plutôt qu'essentialiste. Par ce dernier terme, nous référons aux approches classiques de la théologie où l'on tente de fonder la vie religieuse ou consacrée sur des bases exégétiques tendant à prouver que Jésus n'est pas seulement le fondement de la vie religieuse – ce que l'on ne saurait nier – mais qu'il en est également le fondateur historique – ce qui est beaucoup plus contestable, comme nous l'avons montré en cours d'étude[434]. Quoi qu'il en soit des débats entourant cette question, les approches et les développements théologiques axés sur les « éléments essentiels » de la vie consacrée (*VC* 62c), dont le célibat constitue un noyau dur (*VC* 32c), ne laissent guère place à une ouverture en faveur des couples votifs. En revanche, l'approche alternative axée sur le radicalisme évangélique, outre le fait qu'il peut valoir pour la vie religieuse ou consacrée dans son ensemble, est particulièrement adaptée pour le phénomène des fondations plurivocationnelles et des couples mariés en leur sein. De ce point de vue, nous pouvons recourir, sans difficultés, au radicalisme évangélique comme caractéristique de la vie chrétienne menée par certains fidèles qualifiés de « virtuoses du religieux » par les sociologues, en référence à Max Weber[435], ou reconnus, du côté des théologiens, comme chez Tillard, pour avoir « des tempéraments qui, sans être pour cela plus parfaits – ils s'allient souvent à un penchant pour l'outrance —, se sentent plus fougueux, passionnés,

---

434 *Cf.* Chapitre 5, sections 3.1, 3.2, 6 et 8.2.

435 La virtuosité religieuse (*virtuoso religiosity*), selon l'appellation de Max Weber, renvoie aux qualités exceptionnelles de personnes ou de groupes qui investissent avec zèle, ou avec une ferveur reconnue, dans le domaine religieux, et qui, de la sorte, dépassent ce qui est habituellement exigé de la masse des fidèles (*mass religiosity*) (*Cf.* Max WEBER, *From Max Weber : Essays in Sociology,* traduit, édité et avec une introduction par H. H. Gerth et C. Wright Mills, New York, Galaxy Book / Oxford University Press, 1958, p. 287). *Cf.* Chapitre 5, section 1.1.

peu enclins à se satisfaire d'une façon courante de vivre, à l'étroit dans la voie qui cadre avec ce que la morale érige en norme habituelle lorsqu'elle parle de vie "vertueuse"[436] ».

Troisièmement, l'axe du radicalisme évangélique présente un autre intérêt, celui d'inclure, dans un même mouvement votif, les « conseils évangéliques » qui sont la traduction en acte du désir de suivre le Christ et de se convertir à l'Évangile dans une donation votive qui implique les sphères les plus cruciales de l'existence humaine et qui culmine dans ce qui constitue, en définitive, le cœur du projet religieux ou évangélique : le « vœu de soi-même », pour reprendre l'expression de Tillard[437]. Dans cette optique, les grandes valeurs évangéliques exprimées sous le couvert des « conseils évangéliques » ne concernent pas seulement les religieux ou les consacrés, mais impliquent tous les *christifideles*. La différence établie entre la masse des fidèles et le nombre réduit de ceux qui sont dénommés « consacrés », réside dans la profession publique des conseils évangéliques au sein d'une

---

436 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde…*, p. 65. *Cf*. Chapitre 5, section 1.1.

437 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde…*, p. 395. Prenant note des différentes formules de profession religieuse apparues dans le cours de l'histoire, Tillard affirme qu'« [i]l ne faut […] pas absolutiser la triade. Compte avant tout, écrit-il, le don intégral de soi-même au Seigneur dans un groupe, don plus radical que pour d'autres formes de vie évangélique scellées elles aussi par un engagement public. […] Cette relativité et cette fluidité du *votum professionis* en trois voeux ne doivent évidemment pas empêcher de souligner ce que, sous sa forme ordinaire, elle apporte à la compréhension de l'intention du projet religieux. Ici, comme en bien d'autres domaines, la réflexion théologique s'exerçant sur un donné historique assez flou a pu dégager des lignes de force qui infuseront par la suite à la vie religieuse une meilleure intelligence d'elle-même. En mettant clairement en relief les trois sphères de l'existence personnelle impliquées dans ce qui entend être un don radical de la personne, elle permet d'autre part à ceux qui en comprennent bien le sens un meilleur discernement de l'essentiel et de l'accessoire, ouvert sur une vision adulte allant droit au cœur du projet sans se perdre dans un fouillis de détails obsédants. Bien qu'il faille éviter, ici plus qu'ailleurs peut-être, tout concordisme, il est clair que la réflexion traditionnelle sur les trois concupiscences qui joue alors le rôle central – et prétend parfois s'appuyer sur la première lettre de Jean (1 Jn 2, 15-17) – rejoint les trilogies fondamentales aujourd'hui bien connues : sexualité-avoir-pouvoir ; pulsion du désir amoureux, du geste d'appropriation et de la volonté d'affirmation de soi ; volonté de jouir, de posséder et de dominer ; famille, société économique et société politique. Les plans du mystère de la personne compromis dans l'objet des trois vœux concernent donc les trois registres essentiels de l'existence et rendent compte des relations primordiales que l'homme noue et entretient pour s'accomplir. Les enjeux majeurs de la profession religieuse – amour, possession et liberté – sont en fait ceux de la vie humaine comme telle. Celle-ci, saisie dans ses lignes maîtresses, devient ainsi l'objet du don offert à la puissance transformante de la grâce de Dieu. Entreprise non de mise en veilleuse du sens de l'homme, mais recréation par une option radicale portant sur l'"unique nécessaire" » (p. 389-391). Ailleurs, Tillard écrit encore : « Pauvreté, chasteté, obéissance constituent comme les nervures fermes et stables, certes caractéristiques de cette forme d'existence chrétienne, mais autour desquelles rayonnent les comportements, les vertus, les mœurs, qui ensemble constituent l'être-chrétien. Le projet religieux ne se résume pas dans les trois vœux classiques : il les déborde » (Jean-Marie Roger TILLARD, « Vie consacrée […] III. Sens et valeur permanente »…, col. 710). *Cf*. Chapitre 5, section 8.1.1.1 (…) D).

forme de vie consacrée et/ou d'un institut jouissant d'une reconnaissance sur le plan du droit ecclésial. Ce qui n'empêche nullement les fidèles exclus de cette catégorie canonique de pouvoir assumer, eux aussi, les conseils évangéliques dans l'état de vie qui est le leur, qu'ils soient célibataires ou mariés.

Cela étant dit, le recours au radicalisme évangélique comme axe interprétatif et signifiant de la vie votive menée par des conjoints comporte, à son tour, des limites.

D'un côté, l'on peut se demander en quoi consiste précisément le radicalisme en cause ? Et, s'il est question d'en faire éventuellement vœu ou profession, quel en sera l'objet précis ? La formule adoptée par Jean-Guy Pagé[438], en substituant la notion précise et canonique de « vie consacrée » par celle plus large et canoniquement indéfinie de « vie évangélique », peut s'avérer intéressante : la vie évangélique dans la profession du radicalisme évangélique. Il reviendra, par la suite, aux règles, aux statuts et aux constitutions des communautés concernées de déterminer ce qui fera l'objet de la profession, qu'il s'agisse des « conseils évangéliques » reconfigurés en fonction des couples ou encore d'un engagement à l'obéissance, comme nous l'avons suggéré plus haut.

D'un autre côté, se demandera-t-on, ne risque-t-on pas de perpétuer une mentalité hiérarchisante au sein du peuple de Dieu en introduisant, à nouveau, une catégorie distinctive plaçant en vis-à-vis des fidèles considérés et reconnus comme « radicaux » et d'autres qui ne le seraient pas ? Thaddée Matura, pourtant favorable à l'adoption de cette ligne théologique, n'est pas dupe et il voit l'écueil potentiellement problématique relié au radicalisme évangélique. Parmi les difficultés notées par le théologien, il faut compter le fait que le radicalisme évangélique ne peut être identifié *ipso facto* avec la vie religieuse en tant que phénomène concret, ni même, ajouterions-nous, avec une quelconque forme de vie évangélique nouvelle. Il y a nécessairement débordement. Dans cette foulée, se demande-t-il, en quoi la vie religieuse – ou évangélique –, érigée à titre d'état stable dans l'Église, diffère-t-elle de la condition du chrétien « ordinaire » ? « Tout croyant qui prend au sérieux

---

438 Jean-Guy PAGÉ, « Chapitre IV. La "vie consacrée" dans la profession du radicalisme évangélique »…, p. 209-210.

sa foi, ne s'engage-t-il pas à aller jusqu'au bout de l'appel ?[439] » Jean-Marie-Roger Tillard avait, lui aussi, entrevu ce problème au sujet de la vie religieuse et d'une lecture exclusive et excluante de la péricope mettant en scène la figure du « jeune homme riche » (*Lc* 13, 24 ; *Mt* 19, 21). S'agit-il de la figure prototypique du religieux dans l'Église ou ne s'agirait-il pas plutôt de la figure modèle de tout disciple, c'est-à-dire de tout fidèle, appelé à une unique perfection évangélique et qui, quand les circonstances l'y conduisent, est invité à emprunter la voie du radicalisme évangélique[440] ?

En somme, pourrions-nous conclure, tenant compte des limites soulignées et en rapport avec l'engagement votif des conjoints au sein d'une communauté nouvelle plurivocationnelle, le radicalisme évangélique, sans pouvoir, à lui seul, être retenu comme trait distinctif de la forme de vie évangélique adoptée, représente pourtant un trait spécifiant de leur manière de vivre. Sans exclusivité en regard de la vie chrétienne en général, le mode de vie chrétienne spécifique incarné par les couples visés peut, à notre avis, bénéficier de l'axe du radicalisme évangélique comme ligne interprétative et signifiante de leur engagement. À condition, toutefois, de la situer parmi les autres axes proposés.

D) La communion fraternelle

Le quatrième axe interprétatif et signifiant pouvant être offert aux conjoints engagés au sein des communautés nouvelles plurivocationnelles regarde la communion fraternelle. En effet, dans la suite des axes précédents, la volonté de suivre le Christ dans une obéissance radicale à sa Parole ne se réduit pas à une *sequela* individuelle – suivre le Christ en *solo*, ce

---

439 Thaddée MATURA, *La vie religieuse au tournant*, Paris, Cerf, coll. « Problèmes de vie religieuse », nº 33, 1971, p. 49. *Cf.* Chapitre 5, section 3.1.1.1.

440 « L'Évangile présente la perfection du Royaume comme la fin à atteindre par tous, sans exception, en prenant le moyen nécessaire, si radical et absolu soit-il, *chaque* fois que la situation l'exige. Car il existe des cas limites où, sous peine de perdre le Royaume, il faut consentir à des démarches violentes. Dans le projet de ce que l'on désignera comme "vie religieuse", on refuse de prendre ce moyen radical uniquement lorsque la situation l'exige. Librement, on choisit de vivre dans un état où une certaine attitude radicale devient la norme. On décide donc simplement de rendre plus continu, en en faisant la loi interne de l'existence et en l'institutionnalisant, le radicalisme évangélique [note 52 : Dans le même sens voir S. Légasse, *L'appel du riche*..., 255]. D'une certaine façon on radicalise le précepte lui-même. La position de Thomas d'Aquin pointe dans cette ligne (IIa-IIae, 184, 3) » (Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 157). *Cf.* Chapitre 5, section 8.1.3.3 (…) iii.

qui, du reste, est toujours supposé – mais se double, dans le cas présent, d'une réalité première et primordiale qui est la communion conjugale – suivre le Christ en *duo* –, puis d'une réalité seconde et supplémentaire, la communion fraternelle vécue au sein d'une association de fidèles dénommée plurivocationnelle – la fraternité comme « lieu de la "suite du Christ" », dirait Tillard[441]. Nous préférons recourir à la conceptualité de la « communion fraternelle » (*Ac* 2, 42)[442] plutôt qu'à la notion précise, mais pouvant aussi être ambiguë, de

---

441 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*…, p. 197-279, chapitre intitulé « La communauté religieuse lieu de la "suite du Christ" ».

442 « Ils se montraient assidus à l'enseignement des apôtres, fidèles à la communion [κοινωνία] fraternelle […] » (*Ac* 2, 42 ; *cf.* 1 *Co* 1, 9) – dans la version grecque, le terme « communion » est employé sans complément ; le terme « fraternelle » se retrouve dans les traductions de la BJ et de la TOB. La fraternité est une forme sociale typiquement chrétienne. Outre le fait que nous retrouvons l'expression « communion fraternelle » dans les discours internes aux fondations plurivocationnelles ou encore externes mais les visant directement (*cf.* Chapitre 1, sections 2.1.1 et 3.2), notre option se base, en grande partie, sur le vocabulaire et la conceptualité qu'adopte Jean-Marie Roger Tillard (*Devant Dieu et pour le monde*…). Ce dernier, traitant du projet des religieux, emboîte cette réalité dans une succession de perspectives dont la première est le « radicalisme évangélique » (p. 153-163), la seconde le « groupe de ceux qui "suivaient" Jésus » (p. 163-176) et la troisième la « communauté primitive des Actes » (p. 176-193). Pour le dominicain, la vie religieuse « représente un projet d'existence chrétienne visant à transposer dans la situation actuelle de l'Église l'option radicale de la communauté de ceux qui "suivaient Jésus". Il ne s'agit pas en effet d'un choix en fonction de l'imitation morale du Christ – ce qui est l'idéal de toute vie chrétienne […] –, mais de l'entrée à sa mesure dans la démarche typique qui fut celle du groupe apostolique cédant à l'attrait profond exercé par la personne et la Parole de Jésus » (p. 171). Dans cette foulée, il poursuit en abordant le thème de la communauté primitive des Actes : « Nous parlions du désir de transposer dans l'Église post-pascale la situation existentielle du groupe de ceux et de celles qui "suivaient Jésus". Or quiconque étudie l'histoire de la vie religieuse est frappé de constater qu'elle ne cesse de voir dans la communauté primitive des Actes des Apôtres la norme et le modèle de ce vers quoi elle soupire. La transposition de la "suite du Christ" lui apparaît accomplie là sous sa forme parfaite. Cette communauté pentecostale se structure autour de deux pivots que mettent en relief les "sommaires" […]. Ce sont la communion (*koinônia*) avec le Seigneur écouté dans la parole de ses témoins et nourrie par sa présence mystérieuse au milieu des siens rassemblés en son nom, [et] le service de l'Évangile accompli soit par le témoignage de la communauté, soit par l'annonce de la Bonne Nouvelle plus spécialement confiée à certains. […] ces sommaires […] mettent au premier plan deux valeurs qu'on ne saurait d'aucune façon négliger. D'abord l'affirmation que la présence du Seigneur se trouve alors expérimentée dans l'écoute de la Parole, la prière et la Liturgie. Ensuite, que cette présence du Seigneur *en pneumati* au sein de la communauté des "disciples" constitue le point d'unification qui les noue en vraie "fraternité", à la façon dont la présence physique de Jésus constituait le point d'unification du groupe de ceux qui le "suivaient" durant sa vie terrestre. Cette vie de fraternité, autour de la présence pneumatique de Jésus, veut normalement se traduire dans une *koinônia* amenant au plan matériel la mise en commun et le partage des biens. Le type de *koinônia* décrit dans les Actes ne peut manquer de faire penser à une transposition communautaire, autour de la présence du Seigneur *en pneumati*, de ce qu'était la vie commune de ceux qui "suivaient" Jésus durant sa vie et son ministère. L'appartenance inconditionnelle au Christ y amène, comme par sa loi même, la communion fraternelle » (p. 176-178). Sur le thème de la « communion fraternelle », dans une perspective ecclésiologique, nous verrons également la préface de Yves M.-J. Congar dans Karl DELAHAYE, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles. Pour un renouvellement de la Pastorale d'aujourd'hui*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », n° 46, 1964, p. 23-29.

« communauté »[443], laissant ainsi place à la diversité des modes associatifs impliqués (communauté de vie – communauté d'alliance)[444].

Le « mystère de la communion fraternelle dans la diversité des états de vie et des ministères », pour citer les Constitutions de la Communauté du Chemin Neuf[445], se réfère récurremment, du côté des communautés nouvelles plurivocationnelles, à l'idéal de la communauté chrétienne primitive suivant les « sommaires » insérés dans la trame du livre des Actes (*Ac* 2, 42-47 ; 4, 32-35 ; 5, 12-16). Il s'agit même, comme nous l'avons présenté en début d'étude, de l'une des deux sources – l'autre étant Vatican II – d'inspiration et de légitimation en faveur du mode de vie plurivocationnel déployé[446]. Qu'on y prenne garde toutefois : il n'y a pas lieu, comme il est parfois suggéré, de projeter sur l'idéal primitif de

---

443 Sur ce point, l'on se reportera aux explications et aux remarques critiques de Gilles Routhier à l'égard de la notion de « communauté », particulièrement en lien avec la réalité paroissiale, mais qui peut, à plusieurs égards, également concerner la réalité que nous étudions. *Cf.* Gilles ROUTHIER, « La paroisse : ses figures, ses modèles et ses représentations », dans Gilles ROUTHIER et Alphonse BORRAS (dir.), *Paroisses et ministère. Métamorphoses du paysage paroissial et avenir de la mission*, Montréal, Médiaspaul, coll. « Pastorale et vie », n° 16, 2002, p. 209-228, section intitulée « La paroisse comme communauté chrétienne ». De son propos, nous retiendrons trois choses. D'abord, que l'étiquette « communauté » recouvre une foule de réalités : « [o]n l'utilise aussi bien pour désigner la paroisse, le diocèse ou même l'Église en général » (p. 211), sans omettre, pouvons-nous ajouter, les communautés associatives de type intentionnel et électif (communautés religieuses, associations de fidèles, mouvements ecclésiaux, etc.). Ensuite, qu'il ne faut pas faire équivaloir les concepts de « communion » et de « communauté » : « [s]i Vatican II présente l'Église comme mystère de communion, écrit Routhier, il n'en tire pas comme conséquence le fait que l'Église soit une communauté. Ce n'est que plus tard, et par glissements sémantiques successifs, que l'on dérivera de la réalité de la "*communio*" à celle de la "communauté" qui décrit une forme spécifique de socialisation. […] De tels glissements, peu fréquents dans les textes conciliaires eux-mêmes, seront communs au moment de la réception du concile, où l'Église comprise comme communion sera interprétée comme Église-communauté » (p. 214). Enfin, nous retiendrons que « l'usage sans plus de discernement du concept de "communauté" ne va pas sans risque en régime chrétien. Il n'est pas sans signification d'observer que le concept de "communauté" est étranger au Nouveau Testament [note 42 : On ne le retrouve même pas en Ac 2, 42 où il est ajouté dans le titre de ce passage et au verset 47, là où le grec l'ignore]. Dans le Nouveau Testament, deux concepts cardinaux tentent d'exprimer le lien social chrétien : l'assemblée et la fraternité [note 43 : L'usage de ce terme est d'ailleurs courant dans le N.T. Voir Ac 1, 15 ; 11, 1 ; 12, 17 ; 14, 2 ; 21, 17-18. Sur la question, voir M. DUJARRIER, *L'Église-fraternité 1. Les origines de l'expression « adelphotès-fraternitas » aux trois premiers siècles*, Paris, Cerf, 1991]. Ils mériteraient, aujourd'hui, d'être repris et davantage travaillés […] » (p. 225).

444 *Cf.* Chapitre 1, sections 1.2.3 et 2.1.1.

445 COMMUNAUTÉ DU CHEMIN NEUF, *Constitutions de l'Association Publique de Fidèles « Communauté du Chemin Neuf »,* érigée par Albert Cardinal Decourtray, archevêque de Lyon, Président de la Conférence des Évêques de France, le 20 avril 1984, 4ème Rédaction, adoptée à l'unanimité par le Chapitre Général de la Communauté du Chemin Neuf en l'Abbaye d'Hautecombe, le 13 août 2002, approuvée par Monseigneur Philippe Barbarin, archevêque de Lyon, le 22 novembre 2002, p. 25. *Cf.* Chapitre 1, section 2.1.1.

446 *Cf.* Introduction générale, section 2.

la communauté jérusalémite le prototype même de la communauté nouvelle plurivocationnelle[447]. Même s'il est vrai, de rappeler Étienne Vetö, que « la vie consacrée et tout renouveau en celle-ci s'inspire et se réclame des Actes des Apôtres »[448], il faut veiller à ne pas trop rapidement identifier le projet des fondations plurivocationnelles – ni celle de la vie religieuse dans son ensemble d'ailleurs – à la figure ecclésiale présentée par Luc[449]. Lucidement, Tillard souligne que « ces sommaires embellissent la vie primitive », avant de rappeler que « [d]ès le début il y eut des ombres, comme le prouvent des incidents tels que l'histoire d'Ananie et de Saphire, les frictions entre Hébreux et Hellénistes, et surtout les lettres de Paul »[450]. Sans dévaluer d'aucune manière le récit ou, plutôt, le témoignage offert par les Actes, les « sommaires » condensent, de manière idéaltypique[451], les traits essentiels

---

447 Cette référence scripturaire apparaît récurremment dans l'énoncé du projet de vie des fondations plurivocationnelles. Sur cela, nous renvoyons, en particulier, aux propos rapportés au chapitre 1, sections 2.1.1 et 2.1.2, qui illustrent explicitement ce type de recours.

448 Étienne VETÖ, « La vie consacrée au défi de la mixité… », p. 101 – à ce sujet, l'auteur renvoie (note 5), à Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*..., p. 176ss.

449 Vetö poursuit son propos en affirmant que « la communion d'hommes et de femmes et de personnes mariées et de célibataires était manifeste aux origines » (Étienne VETÖ, « La vie consacrée au défi de la mixité… », p. 101). Ce parangonnage en regard de la communauté primitive est typique dans l'histoire de l'Église, en général, et dans celle de la vie religieuse, en particulier. L'on se souviendra, par exemple, de la projection monastique opérée par Rupert de Deutz, au XII^e^ siècle, qui identifiait la *vita monastica* à la *vita apostolica* : « l'Église a commencé par la vie monastique », « les apôtres furent des moines », « les moines sont les authentiques successeurs des apôtres ». *Cf.* Chapitre 5, section 3.1.1.2. Dans cette perspective, de souligner Tillard, « [l]'histoire de la vie religieuse se confond […] avec les avatars d'un idéal originairement identifié à l'idéal ecclésial lui-même » (Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*..., p. 100). Sur ce même sujet, Gérard Philips a tenté de clarifier ce rapport de la vie religieuse au modèle apostolique ou jérusalémite originel : « Comme tout le monde le sait, la communauté primitive a fait un essai de mise en commun des biens et le "mode de vie apostolique" ainsi désigné n'a jamais cessé de stimuler l'esprit des chrétiens à titre d'exemple. Cependant dans les Églises fondées par saint Paul on ne perçoit rien de semblable et on ne trouve aucune indication que les premiers chrétiens seraient restés célibataires, ni à Jérusalem, ni dans les communautés pauliniennes. Présenter la vie religieuse comme un prolongement de ce "mode de vie apostolique" n'offre aucune garantie de continuité historique ; elle est une projection idéalisée qui marque une identité fondamentale d'inspiration : de part et d'autre, on se préoccupe de la proximité du Royaume » (Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e^ concile du Vatican*..., t. II, p. 123).

450 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*..., p. 177.

451 Nous nous référons, ici, à la notion d'idéal-type (*Idealtypus*) tel que développé par Max Weber et usité dans le domaine de la sociologie, c'est-à-dire une modélisation du réel où se dessinent des traits qui, aux yeux de l'observateur, apparaissent caractéristiques d'un type de groupement. Cette construction – qui n'est cependant pas une fiction – comporte, la plupart du temps, une accentuation volontaire des traits jusqu'à en faire un portrait grossi, faisant émerger une figure idéaltypique pure, revêtant un caractère d'exemplarité. *Cf.* Rick VAN LIER, *Les nouvelles communautés religieuses dans l'Église catholique du Québec*..., p. 23-24 ; Max WEBER, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, coll. « Recherches en sciences humaines », n^o^ 19, 1965, p. 180-206 ; Julien FREUND, *Sociologie de Max Weber*, Paris, Presses universitaires de France, 1968, p. 51-60 ; Paul-André TURCOTTE, *Intransigeance ou compromis.*

de la fraternité chrétienne. Le « modèle (un sociologue dirait aujourd'hui : le mythe) de la première communauté de Jérusalem[452] » fait ainsi fonction d'utopie, au sens sociologique du terme[453]. Par ailleurs, de noter Tillard,

> [l]'idéal dessiné par les "sommaires" n'est […] ni réalisé, ni réalisable en tout point. […] l'expansion de l'Église, son besoin de rejoindre diverses situations humaines et diverses cultures, font que de toute façon très tôt cette communauté de biens, incarnant presque matériellement la *koinônia* de grâce n'est plus universellement réalisable. Néanmoins dans l'Église demeure toujours une tension, un appel de l'Église vers une réalisation se rapprochant le plus possible de la *koinônia* primitive explicitement reliée par les Actes au mystère de la Pentecôte où elle s'est manifestée, à sa naissance, en sa qualité exemplaire.

Sociologie et histoire du catholicisme actuel, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet », nº 51, 1994, p. 332 ; Jean SÉGUY, « Pour une sociologie de l'ordre religieux », *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 57, nº 1, janvier-mars 1984, p. 58-59.

452 Marie-Dominique CHENU, « Moines, clercs, laïcs. Au carrefour de la vie évangélique », dans Marie-Dominique CHENU, *La théologie au douzième siècle,* Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Études de philosophie médiévale », 1957, p. 231.

453 Selon la définition qu'en donne Jean Séguy, une utopie est un « système idéologique global visant, implicitement ou explicitement à transformer – de manière au moins optativement radicale –, les systèmes sociaux globaux existants » (Jean SÉGUY, « Pour une sociologie de l'ordre religieux »…, p. 60). Dans son fonctionnement idéologique, l'utopie « critique le présent, au nom d'un passé normativement appréhendé (ou d'un principe censé "primitif", "naturel", ou "élémentaire"), et se propose d'informer sur lui l'avenir » (Jean SÉGUY, « Pour une sociologie de l'ordre religieux »…, p. 60). Ce procédé, présent dans toute communauté religieuse, lui est particulièrement utile lorsqu'il s'agit de nourrir et de légitimer l'utopie. Ainsi voyons-nous des communautés se réclamer du modèle archétypal jérusalémite (*Ac* 2, 42-47 ; 4, 32-35 ; 5, 12-16), de celui de la famille de Nazareth (*Lc* 2, 39-52) ou de quelque autre équivalent (Jean SÉGUY, « Pour une sociologie de l'ordre religieux »…, p. 62). Dans ce même ordre d'idées, rejoignant ainsi directement notre sujet, Séguy traite du fonctionnement utopique des communautés religieuses et du « désir d'exercer une influence transformatrice sur l'ensemble de la société » s'exprimant « implicitement dans le projet formé par plusieurs fondateurs – mais pas toujours réalisé – d'embrasser tous les "états de vie" dans leur institut : hommes et femmes, laïcs et prêtres, hommes et femmes mariés, et éventuellement enfants, regroupés par le biais de tiers-ordres et d'associations diverses » (Jean SÉGUY, « Pour une sociologie de l'ordre religieux »…, p. 61). La légitimation de l'utopie se fait par un constant rappel du passé « saisi normativement et justifié comme tel dans un télescopage avec le temps des origines perçu comme idéal par la mémoire collective » (Jean-Paul ROULEAU, « Mouvements et ordres religieux aujourd'hui », dans Jean-Paul ROULEAU et Jacques ZYLBERBERG (dir.), *Les mouvements religieux aujourd'hui. Théories et pratiques*, Montréal, Bellarmin, coll. « Les Cahiers de recherches en sciences de la religion », vol. 5, 1984, p. 179). *Cf.* Rick VAN LIER, *Les nouvelles communautés religieuses dans l'Église catholique du Québec*..., p. 41-43. Pour un développement plus complet sur la communauté religieuse comme groupement utopique, nous verrons : Jean SÉGUY, *Lettre à Jacqueline*, nº 3, séminaire, Paris, E.P.H.E. (6e section), ronéotypé, 1973-1974, 45 p., en particulier les pages 9, 10, 11 et 14 où nous retrouvons l'origine des notions présentées plus haut ; Jean SÉGUY « La socialisation utopique aux valeurs », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, nº 50, 1, juillet-septembre 1980, p. 7-21 ; Jean SÉGUY, « Une sociologie des sociétés imaginées : Monachisme et utopie », *Annales E.S.C.*, nº 2, mars-avril 1971, p. 328-354 ; Jean SÉGUY, « Pour une sociologie de l'ordre religieux »…, p. 55-68 ; Benoît LÉVESQUE, « L'ordre religieux comme projet rêvé. Utopie et/ou secte ? Étude comparative d'un cas », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, nº 41, janvier-juin, 1976, p. 77-108.

> Dans le feu de l'Esprit, l'Église ce jour-là s'est modelée en *koinônia*. En elle l'Esprit ne cesse de soupirer vers l'émergence de ce qui demeure l'idéal manifesté à son origine[454].

Dans ce cadre, et tenant compte des nuances apportées, peut-on dire, comme le formulait l'historien René Rémond, au sujet de l'expérience vécue au sein de la Communauté du Chemin Neuf[455], qu'en regard des « 2000 ans d'histoire de l'Église […] le fait de partager vos héritages, de proposer la vie communautaire à des familles […] étonne et […] apparaît très nouveau dans le monde catholique » ? Qu'il puisse y avoir étonnement, le fondateur de la Communauté du Chemin Neuf, Laurent Fabre, l'a d'emblée admis : « Il étonne encore certains dans l'Église, y compris parmi nous ». Puis, rappelant la condition conjugale de Pierre, l'itinérance apostolique des premiers disciples, la mise en commun des biens et le fait qu'« il y avait des enfants comme ici », le fondateur finit par dire qu'« [a]u fond, ce que nous vivons n'est pas très nouveau ». En fait, l'on y retrouve « quelque chose des premières communautés chrétiennes : des femmes, des enfants, des célibataires consacrés, des couples. Quelque chose de l'Église de demain »[456].

Nous le voyons, nous sommes loin de l'interprétation monastique ou religieuse à laquelle l'histoire de la vie votive nous a habitué. Nous montrant dubitatif à l'égard de projections anachroniques trop rapides, ces propos laissent néanmoins voir que la trame de l'histoire n'est pas tissée d'un fil unique. Même s'il est peut-être mince, le fil de l'associationnisme conjugal fait aussi partie de l'histoire de l'Église, sous une forme souvent étroitement liée à la vie religieuse proprement dite. C'est un fait sur lequel Tillard attire l'attention :

---

454 Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde…*, p. 178-179. Dans cette foulée, Tillard rapporte, comme nous l'avons fait plus haut, la pensée de Dietrich Bonhoeffer sur l'établissement d'une « nouvelle forme de monachisme » afin d'assurer « le renouveau de l'Église » (*Gesammelte Schriften*, t. 3, p. 25). Le modèle jérusalémite, dans des situations d'urgence de l'Église, continue à exercer une puissance d'attraction indéniable. C'est ce qui « donne forme à ce projet dans la communauté de Finkenwalde centrée sur l'idéal de la communauté des Actes [note 117 : Le petit livre *De la vie communautaire*, Neuchâtel-Paris 1947, en donne la charte] » et, plus largement, « à ce qui se cherche dans les expériences communautaires actuelles », réalités que Tillard invite à scruter « plus profondément en étudiant la nature de la "communauté" » (p. 179-180).

455 *Cf*. Chapitre 1, section 2.1.1.

456 « Vigile de Pentecôte / Enseignement. Compte-rendu », dans COMMUNAUTÉ DU CHEMIN NEUF, *Revue FOI [Fraternité Œcuménique Internationale] - Pentecôte 2009 pour l'unité*, Communauté du Chemin Neuf, nº 21, 2009, p. 23-24.

> Par le passé, écrit-il, aux moments où l'incarnation de l'Évangile dans un contexte humain nouveau s'imposait, clercs, moines et laïcs eux-mêmes, hantés par l'idéal que décrivent les Actes des Apôtres, ont d'ordinaire cherché à rajeunir l'Église en redonnant à sa dimension communautaire son réalisme. Ceci impliquant d'ailleurs tous les états de vie. Les projets de « communautés » de chrétiens mariés, par exemple, ont une longue histoire, et on est surpris devant les affirmations par trop triomphalistes qui voudraient y voir une découverte de notre siècle marquant une étape dans une ligne d'évolution quasi rectiligne. La réalité est plus riche que ces simplismes[457].

*
**

Dans le but d'offrir des voies de résolution aux confusions et aux tensions expérimentées dans un certain nombre de communautés nouvelles plurivocationnelles, particulièrement au regard de la présence intégrée de couples mariés en leur sein, nous avons voulu développer une approche alternative aux voies habituellement empruntées. Celles-ci reprennent, le plus

---

[457] Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde…*, p. 200. Dans la suite de son propos, Tillard donne maints exemples et fournit de nombreuses sources permettant d'illustrer et de fonder une histoire de la vie votive moins univoque que la trame narrative développée par les protagonistes monastiques ou religieux (*cf.* p. 201-212). Nous verrons également la description de la quête spirituelle des laïques, au XII^e^ siècle, offerte par André VAUCHEZ, *La spiritualité du Moyen Âge occidental. VIII^e^-XIII^e^ siècle*, Paris, Seuil, coll. « Points. Histoire », n^o^ H184, 1994, p. 95-130. Dans une partie de cet ouvrage, l'historien, traitant des « laïcs dans la vie religieuse » (p. 124-130), relate des expériences qui consonnent avec le phénomène des fondations plurivocationnelles contemporaines, en lien également avec le témoignage des Actes. D'une part, Vauchez rapporte qu'« [a]u cours du XII^e^ siècle, conscients que leur état ne les excluait pas *a priori* de la vie religieuse, de nombreux laïcs cherchèrent des formes de vie qui leur permettent de concilier les exigences d'une existence consacrée à Dieu et celles que leur imposait leur condition de chrétiens vivant dans le monde. La plupart de ces expériences s'inspirèrent d'idéaux formulés en milieu clérical. Ainsi en Allemagne, dans les dernières années du XI^e^ siècle, on vit des paysans se lancer dans la pratique de la *vita apostolica*, à l'instar des moines et des chanoines. […] Dans ces mouvements, la distinction entre les états de vie (moines, clercs, laïcs) n'était pas abolie, mais elle passait au second plan, l'essentiel étant la vie communautaire au service du Christ. Pour la première fois, des laïcs revendiquaient la possibilité d'accéder à la vie apostolique tout en demeurant dans leur état. Il y avait parmi eux des célibataires et des gens mariés. Tous se sanctifiaient en abandonnant aux clercs ce qu'ils possédaient, à l'imitation des premiers chrétiens qui venaient déposer leurs biens aux pieds des Apôtres » (p. 124). D'autre part, de noter l'auteur, « [i]l s'agit cependant de mouvements d'avant-garde dont il ne faut pas exagérer l'impact. La volonté de s'approprier les richesses spirituelles du monachisme constitue bien une des aspirations fondamentales des fidèles au XII^e^ siècle. Mais la coexistence de laïcs et de clercs au sein d'une même communauté religieuse était un paradoxe institutionnel qui ne pouvait survivre sous la forme radicale qu'elle avait prise à Hirsau ou à Grandmont », suivant les exemples rapportés (p. 125). Dans une ligne semblable, Vauchez conclut en rappelant que « [t]ous les groupements et ordres religieux que nous venons de citer ont en commun d'avoir cherché à faire la synthèse entre certains aspects spécifiques de l'état laïc (travail, guerre, charité) et des idéaux qui étaient jusque-là vécus uniquement dans les cloîtres, comme la vie commune, l'obéissance et l'ascétisme. Mais le poids des traditions et la rigidité des règles canoniques firent qu'en général le caractère laïc de ces fondations s'effaça rapidement, tandis que s'accentuait leur aspect monastique » (p. 127).

souvent, le chemin de la vie monastique, religieuse ou consacrée, en tentant d'y insérer – mais non sans efforts ni contorsions théologiques et canoniques – les couples mariés. À cet égard, nous estimons que le jugement global qui est posé par les autorités compétentes de l'Église sur la question étudiée, jugement formellement énoncé dans *VC* 62d, peut et doit sans doute être tenu pour définitif : « on ne peut faire entrer dans la catégorie spécifique de la vie consacrée les formes d'engagement, cependant louables, que des couples chrétiens prennent dans certaines associations ou mouvements ecclésiaux ». En ce sens, le canon 605 ne peut concerner, de manière immédiate, les couples votifs.

Cela étant dit, estimant que l'on ne peut laisser en plan l'expérience de ces couples et qu'il est important, avant toute résolution canonique, de développer une théologie qui leur est assortie, nous avons voulu poser des bases théologiques nouvelles ou renouvelées au service d'une interprétation signifiante du phénomène étudié. Ainsi, pour résumer nos propos, les couples mariés engagés au sein des fondations plurivocationnelles ont pour particularité de mettre leurs pas, ensemble, dans ceux du Christ, le suivant dans une obéissance radicale à sa Parole, au sein d'une communion fraternelle dénommée communauté nouvelle plurivocationnelle.

Les quatre axes que nous avons développés ont pour double singularité d'impliquer des notions anciennes et, en même temps, d'appréhender la vie étudiée en dehors des cadres lexicaux et conceptuels reconnus, et aussi réservés, à la vie monastique, religieuse ou consacrée. Ces propositions comportent des indicateurs aptes à orienter les recherches futures. D'une certaine manière, nous pouvons reprendre à notre compte les paroles de Noëlle Hausman, en commentaire aux publications de Giancarlo Rocca et de Roberto Fusco, qui affirmait : « Les formes nouvelles de vie consacrée ont encore le vent en poupe, mais la réflexion à leur sujet ne fait que commencer[458] ».

---

458 Noëlle HAUSMAN, « Chronique sur la vie consacrée », *Vies consacrées*, vol. 83, nº 2, 2011, p. 145. L'auteur y recense les ouvrages suivants : Roberto FUSCO et Giancarlo ROCCA (dir.), *Nuove forme di vita consacrata,* Rome, Urbaniana University Press, coll. « Grandi opere », 2010, 303 p. ; Giancarlo ROCCA (dir.), *Primo censimento delle nuove comunità*, Rome, Urbaniana University Press, coll. « Grandi opere », 2010, 365 p. À titre indicatif, nous recommandons la lecture de l'article de Giancarlo ROCCA, « La "consacrazione" dei coniugi », dans ISTITUTO « CLARETIANUM » (dir.), *L'identità dei consacrati nella missione della Chiesa e il loro rapporto con il mondo,* Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1994, p. 375-418, de même que les actes du colloque « Famille en communauté.

2.3.2 Sanction ecclésiastique et cadres canoniques

Les résolutions théologiques sont une chose, les résolutions canoniques en sont une autre. Pourtant, les deux aspects ont partie liée dans le dossier qui nous occupe. En effet, sans développement théologique original et adapté en fonction de la réalité émergente, le risque encouru est de se retrancher dans les cadres théologiques existants et de s'y cantonner à défaut d'alternative viable. Il en est de même sur le plan canonique. L'institution ecclésiale, comme toute institution, peut être tentée d'adopter, par réflexe, une position conservatrice consistant à canaliser la vie émergente dans les cadres institutionnels ou canoniques en vigueur. L'histoire, qui est maîtresse de vie, nous fournit plusieurs illustrations de ce phénomène et, comme l'écrit Gilles Routhier, il serait important aujourd'hui de ne pas succomber à cette tentation[459]. À l'inverse, de rappeler Tillard, l'histoire témoigne aussi de figures fondatrices chez qui « tout […] se trouve sous l'emprise de l'intuition spirituelle et guidé par elle. Si bien qu'au lieu d'insérer leur "charisme" dans l'institution religieuse qui les devance, [elles] modifient celle-ci pour qu'elle s'adapte à leur dessein et le serve quitte, pour cela à lui donner un visage nouveau[460] ». L'image du vin nouveau et des outres neuves vaut donc sur tous ces plans. La vie, la théologie et le droit forment un tout et se conditionnent mutuellement. D'où l'importance de tenir ensemble une théologie saisissant « l'Église en sa vie[461] », comme le disait Congar, et des cadres

---

L'avenir d'une utopie ? » qui s'est tenu, en Suisse, du 3 au 6 mars 2016, sous les auspices de la Communauté du Chemin Neuf (COMMUNAUTÉ DU CHEMIN NEUF, « Famille en communauté, l'avenir d'une utopie ? », *Revue FOI (Fraternité Œcuménique Internationale)*, Hors-Série nº 8, 2016, 91 p. ; COMMUNAUTÉ DU CHEMIN NEUF, *Famille en Communauté. Avenir d'une utopie ? Actes du colloque œcuménique international organisé par la Communauté du Chemin Neuf à Bethanien (Suisse) du 3 au 6 mars 2016*, Actes publiés par la *Revue FOI (Fraternité Œcuménique Internationale)*, supplément du Hors-Série « Familles en Communauté : Avenir d'une Utopie ? », 2016, 142 p.). Dans cette dernière publication, nous retrouvons, en outre, un autre texte de Giancarlo ROCCA, « La consécration des couples. Les nouvelles formes de vie consacrée », dans COMMUNAUTÉ DU CHEMIN NEUF, *Famille en Communauté…*, p. 53-82.

459 « Sur le plan juridique, la tentation – puisqu'il s'agit là de la situation la plus simple – est de faire rentrer sous l'unique catégorie de la vie religieuse des réalités diverses. L'histoire nous fournit plusieurs illustrations de ce phénomène, et je crois qu'il serait important aujourd'hui de ne pas succomber à cette tentation » (Gilles ROUTHIER, « Lorsque les frontières deviennent floues... », p. 82). *Cf.* Chapitre 5, sections 1.2.4.2 et 1.2.4.3, ainsi que *Supra*, section 1.3.2.4 (…) D).

460 Jean-Marie Roger TILLARD, « Le dynamisme des fondations », *Vocation*, nº 295, 1981, p. 24.

461 Yves CONGAR, *Vraie et fausse réforme de l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 72, 1969 [2e éd. revue et corrigée], p. 18. *Cf.* Introduction générale, section 8.

canoniques qui suivent et qui sont au service de cette vie, suivant l'adage rappelé par Leonello Leidi, *jus sequitur vitam*[462].

Qu'en est-il dans le cas des communautés nouvelles plurivocationnelles ? Les pasteurs de l'Église, nommément les évêques et, avec eux, les instances ecclésiales chargées de l'accompagnement et de l'encadrement des communautés visées, usent de prudence, mais également de sollicitude : « Je vous demande d'aller au devant des mouvements avec beaucoup d'amour », répétait Benoît XVI à l'intention des évêques[463]. Dans cette ligne pastorale, conscient qu'après plusieurs décennies d'expérimentation « surgit une étape nouvelle, celle de la maturité ecclésiale » et qu'« aucun charisme ne dispense de la référence et de la soumission des Pasteurs de l'Église »[464], nous avons vu se développer, du

---

462 Leonello LEIDI, « Connaître et discerner les nouvelles formes de consécration », *Vies consacrées*, vol. 87, nº 1, janvier-février-mars 2015, p. 42. *Cf.* Introduction générale, section 5.2 et *Supra*, section 1.3.2.4 (…) D).

463 « J'ai beaucoup apprécié, disait le Pape aux participants au Séminaire d'étude pour évêques, le 17 mai 2008, qu'ait été choisie, comme base des travaux de notre séminaire, l'exhortation que j'ai adressée à un groupe d'évêques allemands en *visite ad limina*, que je vous repropose naturellement aujourd'hui : "Je vous demande d'aller au devant [*sic*] des mouvements avec beaucoup d'amour" (18 novembre 2006). Je pourrais presque dire que je n'ai rien à ajouter ! La charité est le signe distinctif du Bon Pasteur : elle rend autorité et efficacité à l'exercice du ministère qui lui a été confié. Aller à la rencontre des mouvements et des communautés nouvelles avec beaucoup d'amour nous pousse à connaître de manière adéquate leur réalité, sans impressions superficielles ou jugements réducteurs. Cela nous aide également à comprendre que les mouvements ecclésiaux et les communautés nouvelles ne sont pas un problème ou un risque de plus, qui s'ajoutent à nos charges déjà lourdes. Non ! Ils sont un don du Seigneur, une ressource précieuse pour enrichir avec leurs charismes toute la communauté chrétienne. Aussi, il faut leur réserver un accueil confiant qui leur donne des espaces et valorise leurs contributions dans la vie des Églises locales. Des difficultés et des incompréhensions sur des questions particulières n'autorisent pas une fermeture. Que le "beaucoup d'amour" nous inspire prudence et patience. Il nous est demandé à nous, pasteurs, d'accompagner de près, avec sollicitude paternelle, de manière cordiale et sage, les mouvements et les communautés nouvelles, pour qu'ils puissent généreusement mettre au service de l'utilité commune, de manière ordonnée et féconde, les nombreux dons dont ils sont porteurs et que nous avons appris à connaître et à apprécier […] » (BENOÎT XVI, « Prudence et patience pour accompagner les mouvements. Audience aux participants au séminaire d'étude pour évêques promu par le Conseil pontifical pour les laïcs [27 mai 2008] », *L'Osservatore Romano*, éd. française, nº 22, 3 juin 2008, p. 5. *Cf.* BENOÎT XVI, « Discours de Benoît XVI aux Évêques de la Conférence épiscopale de la République fédérale d'Allemagne. Le Saint-Père reçoit le deuxième groupe d'Évêques allemands en visite "ad limina Apostolorum" [18 novembre 2006] », *L'Osservatore Romano,* éd. française, nº 2961 / nº 50, 12 décembre 2006, p. 5). Le dossier complet des textes relatifs à ce séminaire – incluant l'intervention précitée du Pape – a été publié sous le titre : CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS [PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS] / COLLECTIF, *Pasteurs et mouvements ecclésiaux. Séminaire d'études pour évêques [Rocca di Papa, 15-17 mai 2008]*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, coll. « Laïcs aujourd'hui », nº 14, 2010, 222 p.

464 Il s'agit de deux formules adoptées par Jean-Paul II, dans son message à un symposium d'évêques sur les mouvements ecclésiaux et les communautés nouvelles, organisé par le Conseil pontifical pour les laïcs, avec l'appui de la Congrégation pour la doctrine de la foi et de la Congrégation pour les évêques

côté des autorités ecclésiales, plusieurs cas de figure. Nous en avons évoqué plusieurs en cours d'étude. La prise en compte du dossier relatif aux fondations nouvelles, au nombre desquelles se trouvent les communautés nouvelles plurivocationnelles, révèle l'existence d'au moins dix cas de figure. Nous les pointons succinctement, en portant attention aux ouvertures ou, au contraire, aux fermetures affichées à l'égard de l'inclusion des multiples états des fidèles, en particulier de celui des fidèles mariés. Nous rejoignons ainsi la visée évaluative et critique énoncée en introduction à la seconde partie de ce chapitre, qui est notamment d'indiquer, d'un côté, les impasses et les chemins à éviter, puis, d'un autre côté, les voies de résolution à envisager et, le cas échéant, à emprunter par les membres des communautés nouvelles plurivocationnelles concernées. Cette dernière dimension relève, à proprement parler, de la prospective, c'est-à-dire du regard tourné vers l'avenir et l'anticipant dans la mesure du possible.

2.3.2.1 LES ASSOCIATIONS *DE FACTO*

Certaines communautés font le choix de demeurer des associations *de facto*, c'est-à-dire sans statut ecclésial reconnu. Dans notre analyse sociodémographique du premier

---

(JEAN-PAUL II, « À la recherche de formes nouvelles d'annonce de l'Évangile et d'action missionnaire [Message à un Symposium d'évêques sur les Mouvements ecclésiaux et les Communautés nouvelles, 18 juin 1999] », *La Documentation catholique*, t. XCVI, nº 2209 / nº 15, 1er et 15 août 1999, p. 711-712). Le premier extrait a pour source originelle le discours du Pape aux mouvements ecclésiaux et aux communautés nouvelles en date du 30 mai 1998 (JEAN-PAUL II, « Une nouvelle étape s'ouvre devant vous : celle de la maturité ecclésiale. Discours du Pape Jean-Paul II aux Mouvements ecclésiaux et communautés nouvelles [30 mai 1998] / Dossier. Rassemblement des mouvements ecclésiaux à Rome [27-30 mai 1998] », *La Documentation catholique*, nº 2185 / nº 13, 5 juillet 1998, p. 625), tandis que le second extrait provient de l'exhortation apostolique *Christifideles laici*, nº 24. Le dossier complet des textes relatifs à ce symposium – incluant le texte précité du Pape – a été publié sous le titre : CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS [PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS] / COLLECTIF, *Les mouvements ecclésiaux dans la sollicitude pastorale des évêques*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, coll. « Laïcs aujourd'hui », nº 4, 2000, 260 p. Dans la foulée du passage précédemment cité de Benoît XVI, ce dernier ajoute : « L'authenticité des nouveaux charismes est garantie par leur disponibilité à se soumettre au discernement de l'autorité ecclésiastique. De nombreux mouvements ecclésiaux et communautés nouvelles ont déjà été reconnus par le Saint-Siège, et sont donc sans doute considérés comme un don de Dieu pour toute l'Église. D'autres, encore en phase émergente, demandent l'exercice d'un accompagnement encore plus délicat et vigilant de la part des pasteurs des Églises particulières. Celui qui est appelé à un service de discernement et de conduite ne prétend pas imposer sa loi aux charismes, mais les préserve plutôt du danger de l'étouffement (*cf.* 1 *Th* 5, 19-21), en résistant à la tentation d'uniformiser ce que l'Esprit Saint a voulu multiforme pour participer à l'édification et au développement de l'unique Corps du Christ, que l'Esprit Saint même rend solide dans l'unité » (BENOÎT XVI, « Prudence et patience pour accompagner les mouvements… », p. 5).

recensement international des nouvelles communautés catholiques, nous les avons principalement identifiées à titre de « communautés de base[465] ». Celles-ci regroupent, en leurs membres, la diversité des états reconnus par l'Église, mais, en tant que groupements, elles ne cherchent pas nécessairement à être reconnues par cette dernière. L'Arche de Lanza del Vasto (France, 1948), la Communauté de la Poudrière (Belgique, 1958), la Communauté du Désert (Canada, 1971), l'Arche Sainte-Antoine (France, 1987) ou encore la Fraternità di Romena (Italie, 1991), forment des réalités de ce type. Il y a donc ouverture à la dimension plurivocationnelle, y compris pour des couples mariés et des familles, mais cela n'implique formellement ni sanction ecclésiastique ni cadre canonique correspondant. L'affiliation catholique, lorsqu'elle est affichée, s'appuie, la plupart du temps, sur des liens plus ou moins réguliers et amicaux entre les représentants officiels de l'Église et ceux des communautés concernées. Il est à rappeler, cependant, qu'aucune entreprise et qu'aucune association ne peut prétendre au nom de « catholique » sans le consentement de l'autorité ecclésiastique légitime ou compétente (*AA* 24c; *CIC* can. 216 et 300).

2.3.2.2 LES ASSOCIATIONS, PRIVÉES OU PUBLIQUES, DE FIDÈLES, DE DROIT DIOCÉSAIN OU PONTIFICAL

La majorité des communautés de type plurivocationnel, avons-nous vu, forment des associations, privées ou publiques, de fidèles, de droit diocésain ou pontifical[466]. « La

---

[465] Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 363-366. Dans cette étude, nous définissions ainsi la notion de « communauté de base » : « Par cette expression nous entendons les associations réunissant des hommes et des femmes, de confession chrétienne (catholique et/ou œcuménique) ou parfois de religions différentes, célibataires ou mariés et, le cas échéant, avec leurs enfants. Certains membres de communautés de base appartiennent simultanément à un institut de vie consacrée ou à une société de vie apostolique, ou encore exercent un ministère ordonné au sein d'un diocèse catholique. La raison d'être du groupe est de vivre l'Évangile ensemble et d'agir dans la société ainsi que dans l'Église. Cet être-ensemble prend la forme soit d'une communauté de vie, soit d'une communauté d'alliance. Les communautés de base peuvent être régies par une règle de vie ou plutôt privilégier des liens de type affinitaire et informel. Deux éléments capitaux distinguent les communautés de base des communautés nouvelles plurivocationnelles et des mouvements ecclésiaux […]. D'abord, il n'y a pas de référence explicite à la vie consacrée entendue au sens de l'assomption des conseils évangéliques dans le célibat ou vécue dans l'état de mariage. Ensuite, ces groupements n'ont pas, et ne visent pas non plus, à obtenir un statut canonique formel au sein de l'Église catholique. Des liens plus ou moins réguliers et amicaux peuvent exister entre les représentants officiels de l'Église et ceux des communautés de base concernées, mais officiellement, aux yeux de l'institution ecclésiale, il s'agit de communautés *de facto*, peut-être connues, mais certainement pas reconnues par cette dernière » (p. 365-366).

[466] *Cf.* Introduction générale, section 1 ; Chapitre 1, sections 1.2 et 1.2.4.

discipline que les cc. 298-329 donnent des associations de fidèles est suffisamment flexible pour permettre que les mouvements ecclésiaux [et aussi les communautés nouvelles] rentrent dans une telle catégorie générale, mais elle est aussi insuffisante pour réglementer ce qui leur est spécifique », de statuer le canoniste Gianfranco Ghirlanda[467], dont le propos, du reste, fait écho à celui antérieurement rapporté d'un autre canoniste, Michel Dortel-Claudot[468]. Certaines communautés, telles la Communauté du Chemin Neuf ou la Communauté du Verbe de Vie, font le choix de demeurer dans ce cadre, y intégrant, le cas échéant, des dispositions canoniques particulières, notamment en ce qui regarde l'incardination des clercs[469]. Cette figure juridique est manifestement ouverte à la réalité plurivocationnelle. En même temps, pour les raisons évoquées ci-haut et précisées dans notre étude, elle comporte des indéterminations canoniques et l'on peut se demander si, dans le long terme, ce cadre se révélera adéquat pour garantir la pérennité de ce type de groupements.

2.3.2.3 LES AGRÉGATIONS LAÏQUES ET CLÉRICALES AU SEIN D'INSTITUTS DE VIE CONSACRÉE

Dans le flot des nouvelles recherches associatives subséquentes au Concile, il faut compter le phénomène des « laïcs volontaires et associés » à divers instituts de vie consacrée, pour reprendre les termes employés au numéro 56 de *Vita consecrata*[470]. C'est un sujet que nous avons évoqué en début de parcours[471]. Nous le pointons à nouveau, car à travers l'association de laïques, ou encore de clercs, à un institut religieux ou séculier, la réalité plurivocationnelle se trouve, ici également, impliquée. Ces formes d'agrégations ne sont pas nouvelles, si l'on pense, par exemple, aux oblatures monastiques ou encore aux tiers-ordres – aujourd'hui nommés fraternités séculières, laïques ou cléricales – intégrés au sein d'ordres issus du Moyen Âge. En revanche, le phénomène associatif apparaît plus nouveau

---

467 Gianfranco GHIRLANDA, « Charisme et statut juridique des mouvements ecclésiaux »…, p. 117.

468 Michel DORTEL-CLAUDOT, « Les communautés nouvelles »…, p. 6. *Cf*. Chapitre 1, section 1.2.4.

469 *Cf*. Chapitre 1, section 2.1.1 et 2.1.3.

470 Trois numéros de *Vita consecrata* portent plus spécifiquement sur les agrégations laïques ou cléricales à un institut de vie consacrée : le numéro 54 (*Communion et collaboration avec les laïcs*), le *numéro 55 (Pour un dynamisme spirituel et apostolique renouvelé) et le numéro 56 (Laïcs volontaires et associés*).

471 *Cf*. Introduction générale, section 1.

dans le cas des instituts religieux et séculiers modernes. Relevant, du point de vue du droit, de la catégorie des associations de fidèles[472], ces agrégations n'impliquent pas un changement d'état pour les fidèles concernés. Ce mode associatif ouvre à des possibilités diverses, tant sur le plan de l'apostolat que de celui d'une vie communautaire partagée[473], pour des fidèles de tous les états. Cependant, lorsqu'est posée la question d'une possible intégration canonique de fidèles, célibataires ou mariés, en tant que membres au sens strict de l'institut, cette porte leur est fermée. Cela vaut autant pour les instituts religieux[474] que pour les instituts séculiers[475].

2.3.2.4 Les agrégations laïques et cléricales au sein de sociétés de vie apostolique

Le cas des sociétés de vie apostolique comporte des possibilités, mais aussi des questions et des restrictions similaires au cas précédent. Pourtant, serait-on autorisé à se demander, n'y aurait-il pas là une avenue possible d'intégration pour des membres mariés ? En effet, comme il a été présenté en cours d'étude[476], nous sommes en présence d'une figure canonique qui ne relève pas de la vie consacrée, même si le can. 731, § 2 prévoit la possibilité pour les membres de certaines sociétés d'assumer les conseils évangéliques par un certain lien défini par les constitutions. Ceci élimine, théoriquement, un premier obstacle. De plus, la base associative pour les membres au sens strict, clercs ou laïques, relève primordialement d'un apostolat partagé, ce qui fait d'ailleurs la spécificité de ces sociétés. Pourquoi, dès lors, cette même base ne formerait-elle pas la condition principale,

---

472 Le canon 303, relatif à cette question, se lit ainsi : « Les associations dont les membres, participant dans le monde à l'esprit d'un institut religieux, mènent la vie apostolique et tendent à la perfection chrétienne sous la haute direction de cet institut, sont appelés tiers-ordres ou portent un autre nom ».

473 C'est ce qui est notamment exprimé au numéro 56a de *Vita consecrata* : « Une expression significative de la participation des laïcs aux richesses de la vie consacrée se voit dans l'adhésion de fidèles laïques aux divers Instituts, sous la forme nouvelle de ce que l'on appelle "membres associés" ou bien, suivant les besoins actuels dans certains contextes culturels, sous la forme d'un partage temporaire de la vie communautaire et l'engagement particulier de l'Institut dans la contemplation ou dans l'apostolat, à condition évidemment que la nature de sa vie interne n'en souffre pas ».

474 *Cf.* Laurent Boisvert, *Laïcs associés à un institut religieux*, Montréal, Bellarmin, 2001, p. 36-40 ; Rick van Lier, « Analyse sociodémographique… », p. 332-335.

475 *Cf.* Chapitre 5, section 1.2.4.3.

476 *Cf.* Chapitre 5, section 1.2.4.1.

sinon même la seule, pour déterminer la qualité formelle des membres, ouvrant ainsi la voie à des membres clercs et laïques, célibataires et mariés[477] ? Même si, ici et là, des expériences d'intégration de fidèles laïques, célibataires ou mariés, ont cours dans un certain nombre de sociétés[478], le droit actuel de l'Église refuse de les incorporer à titre de membres permanents ou de plein droit. Une distinction demeure imposée entre les sociétaires comme tels et les autres, pouvant être désignés du titre d'« associés » et devant être tenus comme membres au sens large[479].

---

[477] Une telle question est abordée et sommairement développée par Gilles Routhier dans un article portant sur diverses formes d'associations ecclésiales (communautés nouvelles ou associations de fidèles, d'une part, et instituts religieux, séculiers ou sociétés de vie apostolique qui reconnaissent des personnes associées, d'autre part) : « Ce que l'on observe dans ces cas, écrit-il, c'est que l'état de vie (le fait d'être marié ou célibataire) ou la condition dans laquelle se trouve une personne dans sa suite du Christ (le fait d'être homme ou femme ; d'exercer ou non une profession) n'apparaissent pas être des réalités aussi déterminantes dans la définition de son appartenance ou de son identité, même si elles ne sont sans doute pas secondaires. Ce qui semble primer, c'est le fait de s'associer, quel que soit son état de vie, autour d'une intuition spirituelle particulière et forte qui conduit à définir une posture dans le monde et à formuler un engagement, engagement qui s'exprime parfois dans une œuvre ou une forme de vie, et qui représente une actualisation de la suite du Christ dans telle circonstance historique et dans telle situation sociale. Il semble que ce soit la notion d'association (autour d'un charisme particulier) qui, aujourd'hui, occupe le devant de la scène ». Le théologien ajoute encore : « C'est sans doute cette notion [d'association] qui doit être reprise aujourd'hui et travaillée à nouveau » (Gilles ROUTHIER, « Lorsque les frontières deviennent floues... », p. 80-81).

[478] Une expérience de singulière collaboration entre des sociétaires clercs et des associé-es laïques marque, par exemple, la vie de la Société des Missions Étrangères (SMÉ) du Québec. Cette dernière se présente comme « une Société missionnaire internationale formée de prêtres (membres perpétuels) et de laïcs (associés) », au sein de laquelle les « membres et associés de la SMÉ se mettent au service de l'Évangile pour annoncer la Bonne Nouvelle aux peuples du monde […]. Les équipes missionnaires de la SMÉ, composées de prêtres et de laïcs, sont implantées en Amérique latine (Brésil, Chili, Honduras et Pérou), en Afrique (Kenya), en Asie (Cambodge, Chine, Japon et Philippines) et au Canada, lieu de fondation de la Société » (Site internet de la SOCIÉTÉ DES MISSIONS ÉTRANGÈRES, https://www.smelaval.org/fr/accueil/qui-sommes-nous [consulté le 3 janvier 2019]). Sur ce cas de figure, nous renvoyons à l'étude doctorale de Christian BUSSET, *L'association, catalyseur de la communion en vue de la mission. L'expérience de la Société des Missions étrangères du Québec et le défi de l'appartenance*, Thèse de doctorat en théologie pratique (DThP), Faculté de théologie et de sciences religieuses, Québec, Université Laval, 2010, 581 p. Nous porterons une attention particulière aux sections suivantes de cette étude : « L'alliance-communion au feu du canonique » (p. 291-306) et « Pour aller plus loin avec le référent canonique » (p. 348-353).

[479] *Cf.* Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 335.

2.3.2.5 LES AGRÉGATIONS LAÏQUES ET CLÉRICALES AU SEIN DES PRÉLATURES PERSONNELLES

Les prélatures personnelles, dont il est question dans *PO* 10b, *AG* 20g, note 4 et 27b, note 28, ainsi qu'aux canons 294 à 297, constitueraient-elles une figure juridique susceptible de convenir au désir d'une structure « unitaire » voulue, à l'origine, par nombre de communautés nouvelles plurivocationnelles ? Les mêmes arguments qui ont été présentés plus haut pourraient le laisser croire. Gianfranco Ghirlanda, passant en revue, comme nous le faisons, les différentes figures canoniques susceptibles d'être adoptées par les fondations plurivocationnelles, répond qu'un tel scénario ne tient pas compte que « d'après le c. n° 294 […] les prélatures personnelles sont explicitement des structures de caractère exclusivement clérical et que, d'après le c. n° 296, les laïcs coopèrent de l'extérieur aux œuvres de la prélature[480] ». Devant ce cas de figure, il faut donc conclure, une nouvelle fois, à une voie fermée. Cela n'enlève rien, par ailleurs, à la valeur et au statut des fidèles laïques, et parmi eux ceux qui sont mariés, s'adonnant, sous mode de « coopération organique », avec les clercs, « aux tâches apostoliques de la prélature » (*CIC* can. 296). En ce qui regarde les fondations postconciliaires recensées par Giancarlo Rocca, et d'après l'analyse sociodémographique que nous en avons faite, aucun des groupements recensés ne relève de cette catégorie juridique.

2.3.2.6 LES COMMUNAUTÉS PLURIFAMILIALES

Un cas de figure, rapidement mentionné au chapitre 5, à la section 9, aux côtés des « communautés de foyers »[481], est celui des « communautés plurifamiliales »[482]. Ce modèle, non canonique, peut assurément convenir aux couples mariés et aux familles, étant principalement conçu pour eux. Les célibataires, pour leur part, y sont rarement admis et,

---

480 Gianfranco GHIRLANDA, « Charisme et statut juridique des mouvements ecclésiaux »…, p. 118.

481 *Cf.* Jean-Marie Roger TILLARD, « Les grandes lois de la rénovation… », p. 97-98 ; Jean-Marie Roger TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde…*, p. 210 et 227 ; Gabriel JACQUEMET, « Foyers (Groupes de) », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 4, 1956, col. 1482-1489 ; L.D. [Anonyme], « Une communauté de foyers », *Courrier communautaire international*, vol. 1, n° 11, 14 juin 1966, p. 5-10.

482 Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 366-367.

s'ils le sont, ils ne représentent qu'une faible minorité des membres. Par conséquent, ce type de regroupements ne correspond pas à l'idéal plurivocationnel porté par les fondations de ce nom et ne peut représenter une voie ouverte pour elles. Le recensement international des nouvelles communautés catholiques mentionne deux cas de ce type : la Comunità di Villapizzone (Italie, 1977)[483], portant également le nom de Comunità e Famiglia, ainsi que la Comunità di Caresto (Italie, 1980).

2.3.2.7 DES CAS DE FIGURE SINGULIERS ET ATYPIQUES

Parmi la constellation des figures organisationnelles et canoniques possibles, nous avons fait mention, en différentes occasions, de cas singuliers pourvus de formes de reconnaissances ecclésiales atypiques[484]. Il s'agit principalement des groupements inscrits au nombre des « autres instituts de vie consacrée » au sein de l'Annuaire pontifical annuel[485]. De formes disparates, ces groupements possèdent un statut atypique, aux côtés des instituts religieux et séculiers, et sont présentés comme « des sortes de nouvelles formes de vie consacrée, qui n'ont pas encore été complètement définies sur les plans théologique et juridique »[486]. Deux d'entre elles, la Société du Christ Seigneur (Canada, 1951) et la Fraternité missionnaire « Verbum Dei » (Espagne, 1963), ont un profil plurivocationnel. Ces cas d'espèce, dont le statut exact demeure, pour le moment, imprécis sur le plan canonique, laissent néanmoins entrevoir l'horizon des possibles configurations associatives qui, un jour, pourraient jouir d'une inscription définitive dans le *Code de droit canonique* de l'Église.

---

483 Sur cette communauté, originaire de Milan, nous verrons la publication d'Enrica et Bruno VOLPI, *Un'alternativa possibile. Villapizzone : le radici delle comunità*, Saronno, Editrice Monti, 2012 [3e éd.], 144 p.

484 *Cf.* Introduction générale, section 1 ; Chapitre 1, sections 1.2.1 et 1.2.4.

485 ÉGLISE CATHOLIQUE, *Annuario pontificio per l'anno 2018*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2018, p. 1642-1643 (*Altri istituti di vita consacrata*).

486 « *Altri istituti di vita consacrata.* Oltre agli Istituti religiosi ed agli Istituti secolari, sono sorte nuove forme di vita consacrata, non ancore del tutto definite nei rispettivi aspetti teologici e giuridici » (ÉGLISE CATHOLIQUE, *Annuario pontificio per l'anno 2018*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2018, p. 1849).

2.3.2.8 LES FAMILLES ECCLÉSIALES DE VIE CONSACRÉE

La percée qui est sans doute la plus importante dans le dossier qui nous occupe, et dont les cas précédents forment, pour ainsi dire, un prélude, est le développement, sur le plan diocésain, en accord avec la CIVCSVA, de la nouvelle figure juridique des Familles ecclésiales de vie consacrée. Nous avons pris soin de décrire ce cas de figure, en prenant notamment appui sur le cas exemplaire de la Communauté des Béatitudes[487]. La formule ici retenue présente un intérêt indéniable, en ce que, par elle, l'on cherche à doter les communautés concernées d'un cadre juridique plus développé que celui qu'elles ont actuellement – l'association de fidèles – et, à certains égards, possiblement mieux adapté à la réalité vécue. En tout cas, il y a lieu de voir dans ce développement une volonté, de la part des autorités ecclésiales impliquées, de clarifier les rapports mutuels et structurels entre les fidèles d'états différents. Cela rejoint le propos central de notre étude, cherchant, nous aussi, à offrir des voies de résolution aux confusions et aux tensions qui parasitent l'expérience de la communion des états.

Néanmoins, l'adoption de ce cadre juridique, pour l'instant circonscrit à une trentaine de groupements à travers le monde[488], est-elle viable sur tous les plans et, surtout, pour tous les fidèles concernés ? Nous avons, en cours d'étude, commencé à apporter une réponse nuancée à cette question. Nous précisons, ici, notre pensée à ce sujet.

D'un côté, nous pouvons voir dans la figure canonique de la Famille ecclésiale de vie consacrée une voie de compromis entre deux options qui se font face : d'une part, le *statu quo*, c'est-à-dire le maintien du statut d'association de fidèles en n'y apportant que des ajustements mineurs et, d'autre part, la dissolution pure et simple – nous avons antérieurement parlé de « sabordage » – des associations plurivocationnelles au profit de l'intégration de leurs diverses constituantes au nombre des formes de vie consacrée ou d'autres cadres prévus par le droit. Dans ce dernier cas, les laïques, en particulier, seraient greffés à l'une de ces formes à titre d'associés, ce qui équivaudrait, disions-nous, à tuer

---

487 *Cf.* Introduction générale, sections 1 et 5.2 ; Chapitre 1, sections 1.2.4, 3.2 et 3.3.

488 *Cf.* Leonello LEIDI, « Connaître et discerner les nouvelles formes de consécration »…, p. 32 et 42.

l'originalité des fondations plurivocationnelles telles qu'elles se sont voulues au point de départ. En revanche, la nouvelle figure émergente a pour avantage de préserver, dans une certaine mesure, la visée unitaire de départ, nommément la communion des états, mais d'introduire, en même temps, un certain nombre de distinctions qui, aux yeux des autorités ecclésiales, s'avèrent nécessaires et relèvent du discernement ecclésial devant s'opérer à l'égard des communautés nouvelles plurivocationnelles[489].

D'un autre côté, ne méconnaissant pas la prudence ni la sollicitude dont témoignent les autorités ecclésiales lorsqu'elles proposent cette voie de compromis – ce qui est positif –, nous devons, en même temps, reconnaître que l'emprunt de cette voie compromet, en quelque sorte, le projet unitaire de départ – ce qui est plus négatif –. Un avertissement à cet égard avait été formulé durant la période préparatoire à la IX^e^ Assemblée générale du Synode des évêques sur la vie consacrée. Dans l'*Instrumentum laboris*, il est noté, au sujet des « communautés nouvelles et formes renouvelées de vie évangélique », notamment les groupes « caractérisés par une composition non uniforme », que « [l]eur unité d'inspiration, par delà la variété de ces groupes, demande une unité non seulement d'esprit, mais de structure. C'est pourquoi on contraindrait leur nature et leur nouveauté charismatique en donnant des approbations canoniques partielles aux divers rameaux ou secteurs, en suivant les modèles juridiques actuellement approuvés. Ce serait comme démembrer un corps »[490]. Or, au vu du dossier relaté, n'est-ce pas ce qui est en train de se produire ? Ne sommes-nous pas devant une dénaturation du propos initial ? Gianfranco Ghirlanda souligne cet aspect lorsqu'il affirme qu'

> il est spécifique à la nature des mouvements ecclésiaux [et des communautés nouvelles plurivocationnelles] de présenter dans l'Église même la communion entre les différentes vocations. […] C'est maintenant, poursuit-il, que se pose la question concernant la forme juridique qu'ils assument au moment de l'approbation. Ces mouvements ecclésiaux [et communautés nouvelles plurivocationnelles] présentent une telle originalité dans la vie de l'Église que ce serait agir contre l'Esprit de vouloir les contraindre, au moment de l'approbation, à des formes juridiques déjà existantes.

---

489 *Cf.* Chapitre 1, section 1.2.4.

490 SYNODE DES ÉVÊQUES. IX^E^ ASSEMBLÉE GÉNÉRALE ORDINAIRE, « La vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde. Instrument de travail… », n^o^ 37 ou p. 685.

Le canoniste, passant en revue les diverses modalités canoniques en présence, note que

> [t]outes ces solutions comportent le risque de mettre en danger l'unité, qui est la caractéristique propre des mouvements [et des communautés]. L'histoire enseigne que les instituts qui ont pour origine le même fondateur et un charisme unitaire, qui sont approuvés de manière autonome et distincte ont fini par suivre chacun sa propre route peu de temps après la mort du fondateur[491].

Dans le cas des communautés nouvelles plurivocationnelles, l'un des points majeurs en litige concerne la place et le statut des laïques, célibataires ou mariés, constitués en « branche associée », aux côtés des « deux branches principales de consacrés : d'hommes célibataires (clercs et non clercs) ainsi que de femmes célibataires, lesquels assument les conseils évangéliques de chasteté, de pauvreté et d'obéissance par des vœux publiques ou par d'autres liens sacrés, qui sont des membres *pleno jure*, de plein droit ». Les « membres associés laïcs, célibataires ou mariés », sont désormais « liés à l'Institut de manière différente par des engagements, en en partageant le charisme, la spiritualité et la finalité apostolique, mais non en tant que membres *pleno jure* »[492]. Dans notre compte rendu de l'expérience de la Communauté des Béatitudes et des transformations structurelles qui y furent opérées, nous avons parlé en termes de « gagnants », visant les membres consacré-es et clercs, puis de « perdants », au sujet des personnes laïques, célibataires ou mariées, qui sont, dans une certaine mesure, les laissés-pour-compte. Notre jugement est-il trop abrupt ? Nous ne faisons que prendre acte de ce qu'a relaté Henry Donneaud, affirmant que le fait

---

491 Gianfranco GHIRLANDA, « Charisme et statut juridique des mouvements ecclésiaux »…, p. 117-118. Nous nous sommes permis d'insérer, à même le texte cité, les communautés nouvelles plurivocationnelles aux côtés des mouvements ecclésiaux dont traite nominalement l'auteur. Il y a assurément lieu de distinguer les deux réalités, mais, en même temps, ces dernières partagent un grand nombre d'aspects communs, dont le principal est la plurivocationnalité. Il en est d'ailleurs fait mention dans le texte. Nous avons abordé cette question au chapitre 1, section 3.3., où nous avons repris et commenté un autre texte de Gianfranco Ghirlanda. Il est à noter, dans les deux cas, que les interventions du canoniste se situent à l'intérieur de la tenue de congrès mondiaux consacrés simultanément aux mouvements ecclésiaux et aux communautés nouvelles. Ailleurs, Ghirlanda précise que sur la base des « interventions pontificales et d'autres documents, nous pouvons considérer comme synonymes les termes *mouvements ecclésiaux, communautés nouvelles* et *nouvelles formes de vie évangélique* » (Gianfranco GHIRLANDA, « Critères d'ecclésialité pour la reconnaissance des mouvements ecclésiaux par l'évêque diocésain » dans CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS [PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS] / COLLECTIF, *Les mouvements ecclésiaux dans la sollicitude pastorale des évêques*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, coll. « Laïcs aujourd'hui », nº 4, 2000, p. 201).

492 Leonello LEIDI, « Connaître et discerner les nouvelles formes de consécration »…, p. 41. *Cf*. Chapitre 1, section 1.2.4.

de « faire passer les laïcs au rang de simples membres associés […] n'alla pas sans souffrances[493] ». À ce sujet, Donneaud explique le déplacement du pôle originel, laïque au départ et constitué de figures fondatrices mariées, vers le pôle « vie consacrée », avec l'arrivée « de plus en plus consistant de frères et sœurs consacrés[494] ». De nouveaux équilibres démographiques, dans la Communauté des Béatitudes tout comme dans d'autres communautés du même genre, peuvent, en partie, expliquer le déplacement des pôles. Mais n'y a-t-il pas davantage ? Que révèle la seconde partie de l'appellation adoptée, Familles ecclésiales de « vie consacrée », ainsi que la migration des groupements en cause du Conseil pontifical pour les laïcs, dont ils relevaient jusqu'à tout récemment, vers la Congrégation pour les Instituts de vie consacrée dont ils relèvent maintenant ? Nous laissons ces questions ouvertes[495]. Nous soulignons simplement que, pour le meilleur ou pour le pire, l'adoption du cadre canonique de la Famille ecclésiale de vie consacrée, avec les transformations structurelles que cela implique, affecte directement la vision unitaire de départ. En ce qui concerne la présence et l'engagement des couples mariés, ainsi que des familles, nonobstant les raisons pratiques et les motifs prudentiels qui président aux restructurations opérées, nous croyons que leur mode de vie doit faire l'objet d'une réflexion théologique approfondie – dans le sens où nous l'avons indiqué plus haut[496] – et qu'il y a là un chantier ouvert à des travaux à venir[497].

---

493 Henry DONNEAUD, « La Communauté des Béatitudes : de l'appel monastique au témoignage missionnaire », *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, t. CXVI/3, nº 463, juillet-septembre 2015, p. 107. *Cf.* Chapitre 1, section 3.2.

494 Henry DONNEAUD, « Le cas de la Communauté des Béatitudes… », p. 191.

495 À titre d'hypothèse, et sans préjuger des intentions réelles qui animent les acteurs communautaires et ecclésiaux impliqués dans ce dossier, nous pouvons nous demander si une certaine conception de la vie consacrée et de son rapport à la vie laïque ne continue pas de jouer, implicitement, dans les options préconisées. Sur ce plan, nous relirons ce que nous écrivions au chapitre 5, section 8.2, intitulée : « L'état religieux constitue une voie et un moyen privilégiés de sainteté et une tension subsiste à cet égard ». À propos de cette migration et des raisons de cela, nous verrons les explications de Márta BALOG, « Famille ecclésiale de vie consacrée… », p. 95-97.

496 *Cf. Supra*, section 2.3.1.2.

497 À cet égard, les interrogations formulées par deux membres de la Communauté des Béatitudes sont interpellantes : « Deux interrogations : 1/ Il nous semble nécessaire d'approfondir la façon propre de vivre un même appel à suivre le Christ : vie de prière, vie apostolique et missionnaire, suivre les conseils évangéliques. En respectant, dans l'incarnation de cet appel, l'identité propre de chaque état de vie. C'est un défi et un enjeu pour que ça dure. Afin de mieux distinguer les caractères propres de la radicalité de chaque état de vie, il faudrait revenir au sens propre de "radicalité" : référence à la racine, fidélité aux racines et non pas un radicalisme qui tendrait à une forme d'intégrisme. La vie consacrée n'a

2.3.2.9 LES MOUVEMENTS ECCLÉSIAUX COMPRENANT UN NOYAU DE PERSONNES CONSACRÉES

Les nouveaux mouvements ecclésiaux sont souvent amalgamés aux communautés nouvelles. C'est un problème que nous avons évoqué à quelques reprises et que nous avons tenté de résoudre dans une publication antérieure à la présente étude[498]. Dans cette publication, nous avons cherché à distinguer les deux réalités et, en finale, à proposer une définition du concept que nous avons choisi de nommer « mouvement ecclésial comprenant un noyau de personnes consacrées »[499]. Ce qui nous intéresse, ici, ce sont les ouvertures ou, au contraire, les fermetures que présente la figure des « associations de fidèles ayant le

---

pas le monopole de la radicalité ; il serait bon d'approfondir la radicalité propre des familles en communauté, sans faire des "copier-coller" de celle des consacrés. 2/ Aux Béatitudes on est passé d'une situation au plan canonique/juridique où il y avait égalité de droits et devoirs de tous les membres – mais les consacrés (frères et sœurs en habit) n'étaient pas juridiquement/canoniquement des consacrés – à une situation où il y a un plus grand respect, une plus grande prise de conscience de l'identité propre de chaque état de vie, où les consacrés pourrront être au sens canonique des "vrais consacrés", mais où les laïcs deviennent des membres associés, même s'ils participent pleinement au charisme. Comment évoluer sur cette question ? Nous avons besoin d'une réflexion théologique » (Cathy et Claude BRENTI, « Le colloque : retour et questions. Mieux réaliser sa vocation. […] Communauté des Béatitudes », dans COMMUNAUTÉ DU CHEMIN NEUF, *Famille en Communauté. Avenir d'une utopie ? Actes du colloque œcuménique international organisé par la Communauté du Chemin Neuf à Bethanien (Suisse) du 3 au 6 mars 2016*, Actes publiés par la *Revue FOI (Fraternité Œcuménique Internationale)*, supplément du Hors-Série « Familles en Communauté : Avenir d'une Utopie ? », 2016, p. 88-89.

498 Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 347-363. *Cf*. Chapitre 1, sections 1.2.2 et 3.3 ; *Supra*, section 2.3.2.8.

499 La définition présentée s'articulait comme suit : « Il s'agit d'associations de fidèles regroupant à un titre ou à un autre des personnes laïques (hommes et femmes célibataires ainsi que des couples mariés et des familles), des hommes et des femmes célibataires assumant les conseils évangéliques (célibataires consacré-e-s), des ministres ordonnés (diacres, prêtres et même évêques), ainsi que des membres pouvant simultanément appartenir au mouvement ainsi qu'à un institut de vie consacrée ou à une société de vie apostolique. Les mouvements comptent habituellement une majorité de membres laïcs et un noyau plus restreint de membres assumant les conseils évangéliques dans le célibat consacré, sans que ces derniers ne changent pour autant d'état. La dominante identitaire du mouvement, ainsi que sa tête dirigeante, sont principalement laïques. La vie commune résidentielle peut être adoptée par un certain nombre de personnes, surtout les célibataires consacrés et les ministres ordonnés, mais la majorité des membres optent pour une appartenance de type communauté d'alliance. Enfin, compte tenu des degrés d'implications variables selon que l'on vive en communauté résidentielle ou en communauté d'alliance, et que ce dernier mode est prédominant au sein des mouvements ecclésiaux, ceux-ci peuvent compter un nombre relativement important d'adhérents » (Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 362).

caractère de mouvements ecclésiaux[500] » au regard de l'intégration de fidèles appartenant aux différents états constitués dans l'Église.

Cette configuration qui, canoniquement, tombe sous la catégorie des associations de fidèles, présente de multiples intérêts, notamment pour les membres laïques qui, d'ordinaire, forment la majorité des adhérents[501]. Ces derniers, qu'ils soient célibataires ou mariés, occupent une place de premier plan. De plus, si l'on en juge par l'exemple du mouvement des Focolari, une théologie a été forgée à l'intention des couples mariés[502]. Les membres qui assument les conseils évangéliques par des vœux ou d'autres liens sacrés de nature privée, renoncent, au sein de ces mouvements, contrairement aux membres d'instituts de vie consacrée et à ceux qui appartiennent à une Famille ecclésiale de vie consacrée, au statut canonique de « vie consacrée »[503]. Les clercs, pour leur part, sont incardinés dans un diocèse déterminé et mis au service du mouvement[504] ou, comme c'est le cas récent de la Communauté de l'Emmanuel, les prêtres et les diacres sont incardinés au sein de

---

500 Dans la suite du passage reproduit dans la section précédente (2.3.2.8), l'*Instrumentum laboris* préparatoire au Synode de 1994 indique qu'« [i]l faut donc savoir clairement si ces groupements veulent être reconnus comme une nouvelle forme de vie consacrée (*CIC* can. 605), ou bien comme des associations de fidèles ayant le caractère de mouvements ecclésiaux » (SYNODE DES ÉVÊQUES. IX^E ASSEMBLÉE GÉNÉRALE ORDINAIRE, « La vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde. Instrument de travail… », n^o 37 ou p. 685).

501 « Du point de vue des effectifs, selon les mouvements, la proportion des personnes mariées ou des célibataires qui n'assument pas les conseils évangéliques, est souvent supérieure au noyau des célibataires consacrés. Les mouvements ecclésiaux font place à tous les états de vie et aux divers ministères ordonnés (diacres, prêtres et même évêques), mais démographiquement ce sont des réalités majoritairement laïques. […] Les présidents ou modérateurs sont d'ailleurs, dans la plupart des cas, des laïcs. C'est la raison pour laquelle nous parlons de mouvements ecclésiaux comprenant un "noyau" de personnes consacrées » (Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 357).

502 Pour un approfondissement de ce thème, nous verrons l'ouvrage de Raffaelle PINASSI CARDINALI, *I focolarini sposati. Une « via nuova » nelle Chiesa*, Roma, Città Nuova Editrice, 2009, 274 p., ainsi que celui, du même ordre, de Luigi STUCCHI, *Sono un consacrato sposato. Meditazioni di don Luigi Stucchi*, Milano, ed. Città sul Monte, 1999, 106 p., basé sur l'expérience de la communauté plurivocationnelle dénommée « Piccolo Gruppo di Cristo ». *Cf.* Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 361.

503 Sur les « conseils évangéliques assumés dans les mouvements ecclésiaux », nous verrons les précisions de Gianfranco GHIRLANDA, « Charisme et statut juridique des mouvements ecclésiaux »…, p. 118-122, de même que ceux de Miguel DELGADO GALINDO, « Le don de soi dans les mouvements ecclésiaux »…, p. 10-13. *Cf.* Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 357-358.

504 *Cf.* Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 360.

l'Association cléricale de la Communauté de l'Emmanuel, laquelle est liée à l'association de fidèles[505].

À plusieurs égards, nous pouvons nous demander si la concrétisation de l'idéal de la communion des états et son maintien dans la durée ne sont pas mieux desservis par la figure canonique des mouvements ecclésiaux comparativement aux autres modèles décrits jusqu'ici. En tout état de cause, comme nous l'avons noté ailleurs, « [i]l est peu prévisible de voir les mouvements ecclésiaux se tourner vers le modèle des Familles ecclésiales de vie consacrée, au risque d'une dénaturation importante[506] ».

2.3.2.10 LES NÉO-BÉGUINAGES

Un dernier cas de figure mérite d'être porté à l'attention : les néo-béguinages, réalité à laquelle nous avons furtivement fait allusion en empruntant l'appellation d'Arnaud Join-Lambert, les « béguinages familiaux[507] ». La réalité ancienne est connue ou, à tout le moins, nous en avons noté l'existence dans notre chapitre consacré à l'état religieux[508]. Cette forme de vie parareligieuse, née au Moyen Âge, principalement pour des femmes laïques, bien qu'elle se soit officiellement éteinte avec le décès de la « dernière béguine au monde[509] », en 2013, connaît une certaine résurgence d'intérêt, particulièrement en

---

505 « La Congrégation pour le clergé […] a créé le 15 août 2017 "l'association cléricale de la Communauté de l'Emmanuel", qui rassemblera les prêtres et les diacres de la communauté. […] l'association cléricale fait partie intégrante de la Communauté de l'Emmanuel qui est définie canoniquement comme une "association publique internationale de fidèles", regroupant clercs et laïcs sans distinction et dirigée par un "modérateur" laïc. Il s'agit donc de la première association cléricale liée à une association de fidèles » (Sixtine CHARTIER, « Ce que le changement de statut des prêtres de l'Emmanuel veut dire », *La vie*, 29 août 2017, 5 p. : http://www.lavie.fr/religion/catholicisme/ce-que-le-changement-de-statut-des-pretres-de-l-emmanuel-veut-dire-29-08-2017-84481_16.php [consulté le 3 janvier 2019]). *Cf.* ÉGLISE CATHOLIQUE, *Annuario pontificio per l'anno 2018*…, p. 1671 ; Chapitre 1, section 3.3.

506 Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique… », p. 358.

507 Arnaud JOIN-LAMBERT, « Des "béguinages familiaux" au XXI^e siècle en Belgique », dans Karlijn DEMASURE, Arnaud JOIN-LAMBERT et Gabriel MONET (dir.), *Vivre ensemble. Un défi pratique pour la théologie,* Namur, Éditions jésuites - Lumen Vitae, coll. « Théologies pratiques », 2014, p. 223-239. *Cf.* Chapitre 1, section 2.2.1.2 (…) A). Nous verons également : Arnaud JOIN-LAMBERT, « Christian "Family Beguinages" in 21st Century Belgium. A New Lifestyle for Christians in Times of Liquid Modernity », *Marriage, Families & Spirituality*, vol. 23, n° 2, 2017, p. 236-250.

508 *Cf.* Chapitre 5, section 1.2.3.

509 Il s'agit de la belge, Marcella Pattyn, décédée, à Courtrai, le 14 avril 2013. *Cf.* Claire LESEGRETAIN, « La dernière béguine au monde est morte à Courtrai », *La Croix*, 18 avril 2013, site internet du journal *La*

Europe[510]. « Ni communauté religieuse ni communautés nouvelles, écrit Join-Lambert, ces projets s'inscrivent dans la typologie des habitats groupés, modes de vie communautaire assez répandu en Belgique et pas spécifiquement religieux, ni même idéologique[511] ». À géométrie variable et de tendances diverses, le phénomène étudié par le théologien de Louvain, comporte, dans nombre de cas, une intentionnalité chrétienne explicite et une filiation, à tout le moins implicite, le rattachant au modèle des béguinages ancestraux, quoi qu'avec des traits novateurs. Ces « petites communautés de chrétiens favorisent l'accomplissement de la vocation commune des baptisés laïcs. Ceci intègre toutes les dimensions en vue de l'épanouissement de la personne, dans sa vie spirituelle, mais aussi dans toutes les relations sociales, tant comme individu que comme famille, le tout très fortement marqué par le *vivre ensemble*[512] ». Avec une dominante laïque, pouvant impliquer des personnes célibataires ou mariées, le cas échéant des familles, ce modèle peut, à l'occasion, intégrer des prêtres ou encore des personnes engagées dans une forme reconnue de vie consacrée.

L'étude de ce phénomène requerrait que l'on y accorde un temps et un espace plus importants que ce que nous pouvons offrir ici. Qu'à cela ne tienne, nous pensons que cette forme de vie chrétienne, qui intègre la dimension plurivocationnelle au cœur de nos préoccupations, peut constituer un modèle viable pour un certain nombre de personnes qui, pour des motifs divers, refusent d'adopter les modèles existants et d'entrer dans les cadres établis. La proposition de ce modèle alternatif s'harmoniserait, du reste, avec ce que nous avons dit, plus haut, au sujet d'une ligne théologique alternative à celle qui s'est développée au regard de la vie monastique, religieuse ou consacrée. S'il faut chercher à faire couler le vin nouveau dans des outres neuves, nous nous demandons si le modèle néo-béguinal ne mériterait pas que l'on y prête attention. Nous y verrions deux principaux intérêts.

Croix, https://www.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Actualite/Carnet/La-derniere-beguine-au-monde-est-morte-a-Courtrai-2013-04-15-942771 (consulté le 3 janvier 2019).

510 « On remarque, dit Join-Lambert, […] que les habitats groupés sont […] fortement développés en Belgique nord et sud, aux Pays-Bas et un peu en pays rhénan, là où les béguinages ont existé en grand nombre et durablement » (Arnaud JOIN-LAMBERT, « Des "béguinages familiaux"… », p. 225).

511 Arnaud JOIN-LAMBERT, « Des "béguinages familiaux"… », p. 224.

512 Arnaud JOIN-LAMBERT, « Des "béguinages familiaux"… », p. 225.

D'une part, il y a antériorité. La vie béguinale se rapporte à une expérience de vie commune qui a connu l'épreuve du temps et qui a aussi fait ses preuves. Cette sagesse séculaire, empreinte de spiritualité, serait sans doute apte à nourrir les esprits contemporains. Comme nous l'avons dit à propos du développement d'une théologie adaptée à des réalités nouvelles[513], tout projet nouveau devrait, lui aussi, s'édifier sur un terrain déjà défriché et potentiellement propice à accueillir et à favoriser la croissance d'une forme de vie évangélique nouvelle.

D'autre part, l'adoption du modèle béguinal, adapté en fonction des réalités et des aspirations contemporaines, offre, pour autre intérêt, d'être *a priori* affranchi de tout cadre canonique astreignant et pouvant, si risque il y a, étouffer la vie naissante et l'originalité dont elle est potentiellement porteuse. C'est la difficulté que nous avons notée à propos des fondations plurivocationnelles, s'inspirant des traditions votives de type monastique, religieux ou consacré, et qui peuvent être portées à en calquer les modèles. Le présent cas de figure, la vie béguinale, que nous avons qualifiée plus haut de « parareligieuse », en ce que ce mode de vie n'a jamais été formellement intégré à la vie religieuse proprement dite[514], peut présenter un intérêt certain pour qui cherche à conjuguer antériorité et nouveauté. En ce sens, il est souhaitable que de nouvelles expériences béguinales voient le jour et que soient poursuivies les réflexions théologiques amorcées à ce sujet[515].

---

513 *Cf. Supra*, section 2.3.1.2.

514 « Les béguines, tout comme les bégards, écrit Silvana Panciera, sont des laïcs chrétiens qui, au nom de l'idéal évangélique, décident de contester la société et l'Église de leur temps que même des réformes successives ne sont pas parvenues à purifier des abus les plus criants. Elles cherchent des formes de vie qui les aident à vivre un projet de vie évangélique, sans se greffer sur le système clérical ni sur les formes cléricales d'évangélisation, sans se couper du monde par la distance des abbayes (bénédictines) ou la claustration (clarisses). Cette nouveauté est une première historique de consécration laïque » (Silvana PANCIERA, *Les Béguines*, Namur, Fidélité, coll. « Que penser de... », nº 75, 2009, p. 63-64).

515 Outre l'article d'Arnaud Join-Lambert, qui a pour base une recherche en théologique pratique, pour aller plus loin dans l'exploration de ce dossier, nous verrons, entre autres, le numéro thématique de la revue *Lumière & Vie*, t. LXII, nº 297, janvier-mars 2013, p. 21-101, intitulé « Les béguines ». Nous y retrouvons notamment un article consacré au sujet précis que nous abordons, écrit par Suzette HUVELLE, « Le petit béguinage de Lauzelle », p. 65-75.

*
**

La sanction ecclésiastique et les cadres canoniques dont nous venons de traiter constituent des aspects déterminants dans la vie et, à maints égards, aussi dans la survie des formes de vie évangélique qui ont surgi dans le passé, qui se perpétuent aujourd'hui ou qui continuent d'éclore. La dimension canonique, de concert avec la dimension théologique, fait partie de ce que nous avons identifié à titre de principe sous-jacent à la détermination des états. En cherchant à identifier et à rendre compte des divers cas de figure pouvant être adoptés par les communautés nouvelles plurivocationnelles, nous avons sommairement jaugé le *pro et contra* des modèles en présence. Pour chacun d'eux, nous avons indiqué les ouvertures, mais également les fermetures que ces modèles représentent au regard des projets associatifs dont le propos central est de vivre l'Évangile dans la pluralité des états.

Au terme d'au moins cinq décennies d'expérimentation, le temps est sans doute venu d'évaluer, de trier, de retenir ce qui relève du blé et d'écarter ce qui appartient à l'ivraie des expériences réalisées (*cf*. *Mt* 13, 24-30). Dans le temps long, nous sommes-nous interrogé au tournant d'un chapitre[516], les communautés nouvelles plurivocationnelles constitueront-elles une « parenthèse » dans l'histoire de l'Église ? Nous nous référions, en particulier, aux ordres militaires du Moyen Âge, aujourd'hui disparus, mais aussi, plus largement, aux formes de vie évangélique qui, en leur temps, eurent peine à percer, tels les premiers essais de vie séculière pour femmes non cloîtrées, par exemple[517]. Dans une série d'entretiens avec Dennis Gira, le cardinal Godfried Danneels, alors archevêque de Malines-Bruxelles, a été interrogé sur « la question des communautés nouvelles ». Faisant preuve d'une franchise peut-être un peu abrupte, de commenter David Roure[518], le Cardinal affirmait :

> De toute façon, ces communautés n'ont pas pour vocation à durer des siècles. En cela, elles sont comparables aux nombreuses communautés qui tout au long de l'histoire de l'Église ont jailli pour devenir à un moment catalyseurs, pour ainsi dire, capables de revigorer la grande Église. Aucune communauté ne vit

---

516 *Cf*. Chapitre 5, section 9.

517 *Cf*. Chapitre 5, sections 1.2.4.2 et 1.2.4.3.

518 David ROURE, « Bulletins & recensions. Godfried Danneels, *N'éteignez pas le souffle. Entretiens avec Dennis Gira* », *Esprit & Vie*, n° 188, février 2008, 2e quinzaine, p. 23.

> pour elle-même. Au Moyen Âge, par exemple, à l'époque de saint François d'Assise, il y a eu quantité de petites communautés de vie religieuse. Très peu d'entre elles ont perduré jusqu'à nos jours, comme les franciscains, mais beaucoup ont contribué au renouveau de l'Église[519].

Puis, par deux phrases, « que n'auraient sans doute pas écrites son prédécesseur, le cardinal Suenens[520] », le cardinal Danneels conclut : « Une fois que l'Église entière aura profité de l'apport des nouvelles communautés, la plupart d'entre elles vont disparaître. Mais leur existence aura été essentielle pour l'Église[521] ». Pour le moment, les communautés nouvelles et l'Église sont appelées à la vigilance. Une vigilance prudente, sachant user de discernement, mais aussi une vigilance expectante, attentive à ce que Dieu fait surgir dans l'aujourd'hui de l'histoire : « Voici que je fais faire du neuf qui déjà bourgeonne ; ne le reconnaîtrez-vous pas ? » (*Is* 43, 19 et *Ap* 21, 5 [TOB])[522].

---

519 Godfried DANNEELS, *« N'éteignez pas le Souffle ». Entretiens avec Dennis Gira*, Paris, Bayard, 2007, p. 92-93.

520 David ROURE, « Bulletins & recensions. Godfried Danneels… », p. 23.

521 Godfried DANNEELS, *« N'éteignez pas le Souffle »*..., p. 93. Sur l'arrière-plan historique qui se dessine en filigrane des propos de Danneels, nous verrons les publications suivantes : Raymond HOSTIE, *Vie et mort des ordres religieux. Approches psychosociologiques*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Bibliothèque d'études psychoreligieuses », 1972, 381 p.; Raymond HOSTIE, « Vie et mort des ordres religieux », *Concilium*, n° 97, septembre 1974, p. 21-30; Patricia WITTBERG, *The Rise and Decline of Catholic Religious Orders. A Social Movement Perspective*, Albany (New York), State University of New York Press, coll. « Series in Religion, Culture, and Society », 1994, 423 p.

522 Pour éviter d'inutiles répétitions, nous omettons d'inclure, à la fin de ce chapitre, une synthèse rétrospective des principales constituantes du chapitre 8. Dans la conclusion générale, qui suit immédiatement, une telle synthèse sera proposée.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Parvenu au terme de notre parcours, en guise de conclusion, nous pouvons porter sur le travail réalisé un triple regard. D'abord, un regard rétrospectif, consistant en un retour sur le chemin parcouru, depuis la mise en route en passant par les grandes étapes qui ont jalonné notre parcours. Ensuite, un regard actuel, dressant le bilan des aboutissements auxquels nous sommes parvenu et soulignant les apports significatifs de notre étude dans les domaines de la recherche et du savoir impliqués. Enfin, un regard prospectif, ouvert aux questions et aux voies d'investigations nouvelles devant urgemment être abordées et ultérieurement explorées.

1. UN REGARD RÉTROSPECTIF : RETOUR SUR LE CHEMIN PARCOURU

Nous jetons, d'abord, un regard en arrière, vers le chemin qui a été parcouru. Nous voulons rappeler les jalons qui ont marqué notre démarche, de l'élaboration de la problématique en passant par les étapes successives qui en ont marqué le traitement.

1.1 MISE EN ROUTE

Quelle est l'origine, la source ou la cause des confusions et des tensions identitaires marquant l'expérience de la « communion des états » au sein d'un certain nombre de communautés nouvelles plurivocationnelles à travers le monde et, le cas échéant, y aurait-il plusieurs facteurs impliqués ? Quelles seraient, dès lors, les voies de résolution à envisager ? Tel fut le questionnement initial qui nous a mis en route et à partir duquel nous avons élaboré la problématique de la recherche.

En quête de réponses et d'éventuelles solutions, nous avons, pour commencer, considéré trois niveaux d'analyse possibles. Chacun de ces niveaux entre dans la composition de la

problématique étudiée. Ils peuvent, chacun à leur manière, nous aider à comprendre les difficultés rencontrées. Ils peuvent aussi nous permettre d'envisager les voies de résolution à emprunter.

Le premier niveau d'analyse est de nature psychosociologique. Il se rapporte aux interactions individuelles et aux dynamiques groupales pouvant constituer des sources de confusions et de tensions entre les acteurs sociaux impliqués : replis sectaires, rapports fusionnels avec la figure fondatrice, abus de pouvoir, confusion des rôles, etc. Ce sont quelques-uns des symptômes répertoriés. Déjà plusieurs études se sont intéressées aux facteurs psychosociologiques affectant la viabilité, ou non, des fondations nouvelles et, parmi elles, les fondations de type plurivocationnel. S'il faut nécessairement tenir compte de ces facteurs, ceux-ci ne sont cependant pas les seuls éléments en cause, ni ceux que nous avons spécifiquement choisi d'étudier. Notre regard s'est alors tourné vers un autre niveau d'analyse.

Le second niveau d'analyse est de nature canonique. Il regarde les cadres structurels dont sont pourvues les associations de type plurivocationnel et les règles régissant la vie de leurs membres. Le caractère, à certains égards, inadéquat des encadrements associatifs et certaines imprécisions relatives aux places et aux fonctions des membres, suivant la diversité des états auxquels ils appartiennent, constituent un faisceau de facteurs pouvant contribuer aux difficultés ciblées. Ici également, à l'instar du niveau précédent, les facteurs canoniques sont à prendre en considération comme sources potentielles ou possibles des confusions et des tensions identitaires expérimentées. À ce chapitre, nous avons constaté, d'un côté, qu'il existe déjà une profusion d'études canoniques, portant sur des points particuliers ou en relation avec le canon 605 sur les nouvelles formes de vie consacrée, et, d'un autre côté, nonobstant l'importance des questions canoniques, que ces dernières doivent être précédées de considérations théologiques, ce qui implique ultimement la nécessité de parfaire des études dans ce domaine. Cela nous a conduit à considérer un dernier niveau d'analyse.

Le troisième niveau d'analyse, de nature théologique et, plus précisément ecclésiologique, tout en faisant place aux considérations psychosociologiques et canoniques, a orienté notre regard vers l'Église et, par ce biais, vers les communautés nouvelles plurivocationnelles qui

y appartiennent. Dans ce cadre, la problématique fut spécifiquement envisagée du point de vue de la théologie, c'est-à-dire de l'idéation religieuse qui donne naissance, forme et sens aux appartenances individuelles et collectives des fidèles engagés dans une fondation de type plurivocationnnel, et ce, au sein de l'Église, d'où découlent un certain nombre d'implications ecclésiologiques. C'est à ce niveau que s'est située notre démarche. Cette option était d'autant plus justifiée que nous estimions que, pour l'heure, relativement peu d'études de cette nature ont été réalisées en lien avec le sujet qui nous occupe.

Cela dit, le domaine de la théologie et, à l'intérieur de ce dernier, celui de l'ecclésiologie, constituent des champs d'études larges, offrant une diversité de chemins pouvant être empruntés pour appréhender la problématique étudiée. Nous nous sommes questionné sur la voie qu'il conviendrait d'adopter. La réponse nous fut offerte par l'ecclésiologue Yves Congar. Ce dernier, relatant son cheminement dans la théologie du laïcat et des ministères, affirmait, en substance, que les « portes » conceptuelles par lesquelles on entre dans une question sont déterminantes pour la suite de la démarche[1]. Pour notre part, il a suffi de peu de réflexion pour que s'impose à nous le concept qui deviendra central dans notre étude, le concept d'« état ». En effet, la notion d'« état » se repère, en transversale, dans les propos tenus par les communautés nouvelles plurivocationnelles ou encore à leur sujet, à commencer par l'expression phare : la « communion des états ». Laissant de côté, pour des raisons méthodologiques – l'on ne peut tout étudier à la fois –, le concept de « communion », nous avons plutôt choisi de braquer les projecteurs sur celui d'« état ». Ce dernier, en tant qu'il est reporté au concept de « communion » et qu'il lui donne matière ou consistance, doit, dans l'ordre logique des choses, être étudié en priorité. Ainsi, la notion d'« état » – c'est-à-dire le terme et le concept qu'il exprime – en est venue à constituer le fil conducteur de tout notre parcours. Ceci nous a permis de passer du questionnement initial, rapporté plus haut, à une question de recherche qui, tout en demeurant encore générale, a marqué une étape vers la formulation d'une question de recherche spécifique : Qu'est-ce qu'un « état » ? Et, en sous-entendu, qu'est-ce qu'un « état » pour les membres appartenant aux communautés nouvelles plurivocationnelles qui usent abondamment de ce terme ?

---

[1] Yves CONGAR, « Mon cheminement dans la théologie du laïcat et des ministères (Le Saulchoir, 28 décembre 1970) », dans Yves CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale*, Paris, Cerf, coll. « Théologies sans frontières », nº 23, 1971, p. 17-18.

Pour chercher réponse à cette question, deux voies exploratoires nous étaient ouvertes. L'une, empirique, d'où nous avons tiré nos hypothèses de départ, et l'autre, plus théorique, qui constituera l'axe analytique préconisé dans notre étude.

Dans le premier cas, une étude de type empirique, c'est-à-dire qui intègre, du point de vue de la méthode, des enquêtes sur le terrain et le recueil d'un nombre probant de données relatives à la définition que les membres eux-mêmes donnent à la notion d'« état » et aux diverses réalités ecclésiales qui s'y rapportent, se serait sans doute révélée riche en informations. Cependant, nous basant sur l'observation de longue haleine des fondations plurivocationnelles et ayant eu des contacts occasionnels avec certaines d'entre elles, nous estimions pouvoir connaître d'avance les résultats d'une telle démarche. Certains membres auraient assurément eu une compréhension relativement précise de la notion d'« état » et auraient été en mesure d'en rendre compte de manière articulée. D'autres membres, en revanche, en auraient eu une saisie globale, mais lorsque serait venu le temps de présenter les traits caractéristiques de chacun des états concernés, de définir les termes employés et de tenter d'identifier les sources des tiraillements et des questions relatés, leur apport à notre recherche se serait probablement révélé plus limité. Il en est ainsi, au fond, pour les membres des communautés nouvelles plurivocationnelles comme pour une large part des fidèles dans l'Église : la notion d'« état » est souvent comprise et usitée comme allant « de soi », plus rarement elle est considérée « en soi ». Or, c'est là l'une des sources des difficultés visées. Pour mettre en œuvre l'idéal de la « communion des états », il faut, au préalable, comprendre ce qu'est un « état » ou, mieux encore, ce que sont les « états », ce qui les caractérise, ce qui les unit et les distingue, ce qui les définit et les détermine. Voilà le diagnostic préliminaire que nous avons posé.

Même si nous avons choisi, pour les raisons mentionnées, de renoncer à une étude de type empirique, il n'en demeure pas moins que l'expérience vécue par les communautés nouvelles plurivocationnelles, qui est le point de départ et aussi d'arrivée de notre étude, constitue le terreau d'où ont surgi nos trois hypothèses initiales. Nous les rappelons succinctement.

Dans la première hypothèse, nous estimions qu'il pouvait exister, parmi les membres des communautés nouvelles plurivocationnelles, de relatives méconnaissances identitaires portant sur les traits caractéristiques, communs et particuliers, attribués à chacun des états représentés. Derrière cette hypothèse gisait une conviction foncière, qui est aussi une loi fondamentale de la communication humaine et conséquemment du vivre ensemble : pour entrer en dialogue et pour développer des liens harmonieux avec autrui il faut, au préalable, avoir une connaissance suffisamment claire de sa propre identité puis de celle des autres. En cas contraire, l'on court le risque de sombrer dans des confusions identitaires, elles-mêmes sources de tensions et d'éventuelles dissensions.

Dans la seconde hypothèse, nous ciblions de possibles lacunes définitoires se rapportant aux nombreux termes et concepts gravitant autour de la notion d'« état ». L'on parle, en effet, de l'état des « clercs », des « laïques » et des « religieux », puis de l'état du « célibat » et du « mariage ». À ces notions se greffent encore celles d'« état ecclésial » et d'« état de vie ». Sans parler de l'emploi, souvent indistinct, des notions de « condition » et d'« ordre ». De quoi s'agit-il précisément ? Comment définit-on ces termes ? Est-ce que les concepts auxquels ils renvoient sont identiquement compris et admis par tous ? Sur ce terrain, au sein de l'Église et pareillement du côté des communautés nouvelles plurivocationnelles, il existe de nombreux cas polysémiques qui prêtent à équivoque. Derrière cette hypothèse gisait une autre conviction foncière, correspondant, à l'instar de l'hypothèse précédente, à une loi fondamentale de la communication humaine et du vivre ensemble : l'on ne peut bien se comprendre, ni vivre dans la communion, sans posséder, au préalable, un répertoire lexical et un abécédaire notionnel communs, c'est-à-dire un ensemble de termes et de concepts clairement définis et admis par tous. Là encore, en cas contraire, les imprécisions langagières et les flous conceptuels peuvent potentiellement ou possiblement contribuer aux difficultés rencontrées.

Dans la troisième hypothèse, nous attribuions l'origine des confusions et tensions expérimentées dans un certain nombre de fondations plurivocationnelles à la présence implicite, mais non moins agissante, de principes, théoriques et pratiques, sous-jacents à la détermination des états des fidèles dans l'Église et conséquemment au sein des communautés étudiées. Ces principes, de natures diverses, président aux trois fonctions

pouvant être imparties à la notion d'« état », à savoir la caractérisation, la catégorisation et la répartition des fidèles dans l'Église. Or, postulions-nous, deux aspects relatifs à cet item peuvent potentiellement ou possiblement être à la source des difficultés ciblées. Le premier aspect regarde le caractère implicite ou occulte des principes en cause, c'est-à-dire que ces derniers ne sont pas toujours nommés ni distingués quant à leur nature. Le second aspect se rapporte à un certain nombre de questions irrésolues et qui demandent à être élucidées. Ainsi, selon nous, une part des confusions et des tensions identitaires vécues, d'abord, dans l'Église et, ensuite, au sein des fondations plurivocationnelles, est attribuable à des déterminants principiels implicites et à des questions irrésolues.

Ce fond de scène ayant été posé, une première voie exploratoire ayant été écartée et trois hypothèses de départ ayant été formulées, nous nous sommes résolument tourné vers une seconde voie exploratoire. Dans ce second cas, une approche plus théorique a été privilégiée. Elle a consisté en une analyse des discours théologiques relatifs aux états des fidèles dans l'Église. Encore une fois, des choix ont dû être faits. Pour des motifs de subjectivité de la pensée et aussi d'autorité normative, nous avons exclu une approche qui consisterait à étudier les états des fidèles à partir d'un ou de plusieurs auteurs. Cela nous a alors conduit à nous intéresser au traitement de la question à partir de l'enseignement magistériel de l'Église. Obligé de contenir notre propos et de circonscrire notre approche dans des limites raisonnables, tant sur le plan chronologique que de celui des sources magistérielles, nous avons opté pour l'étude des états des fidèles dans l'enseignement du concile Vatican II. Quatre motifs ont justifié ce choix.

Premièrement, ce sont les communautés nouvelles plurivocationnelles elles-mêmes qui nous y ont conduit – nous les avons prises au mot –, en ce que l'idéal de la « communion des états » est fréquemment reporté au concile Vatican II en tant que source d'inspiration et de légitimation de cet idéal dans l'optique plus globale d'une ecclésiologie dite de communion suscitée par le Concile. Dans cette veine, nous avons également pris en compte les affirmations – par ailleurs à discuter – d'auteurs et d'autorités ecclésiales soutenant l'idée d'une relation causale ou, plus finement, d'une filiation théologique entre l'enseignement de Vatican II et le surgissement des fondations postconciliaires, notamment de type plurivocationnel.

Deuxièmement, même si le Concile ne traite pas *in texto* de la « communion des états », son enseignement, et plus spécifiquement encore ses textes, traitent explicitement des fidèles et de leurs multiples états. L'idée de communion, quant à elle, s'y retrouve implicitement et se dégage des textes conciliaires, particulièrement en lien avec la notion de peuple de Dieu. Ces textes, réunis en corpus, offraient donc un matériel riche et accessible pour le projet poursuivi.

Troisièmement, l'enseignement magistériel de Vatican II, à titre de forme solennelle de cet enseignement, constitue, suivant les statuts des documents conciliaires en cause, un ensemble qui fait autorité et qui, à plus d'un égard, a préséance sur les autres types de documents ecclésiaux traitant du thème étudié. Sur ce plan, l'enseignement conciliaire possède une valeur normative et sûre.

Quatrièmement, en regard de l'histoire passée et de la vie actuelle de l'Église, Vatican II pose d'importants jalons et représente, suivant l'image employée par Jean-Paul II, une « boussole fiable » pour le catholicisme du XXI^e^ siècle[2]. Il nous semblait donc tout indiqué de suivre la voie ouverte par le Concile pour évaluer l'expérience des communautés nouvelles plurivocationnelles et pour proposer, à la lumière de Vatican II, d'éventuelles voies de résolution aux difficultés éprouvées. C'est la principale logique qui a présidé à l'articulation globale de notre étude.

Ayant, de la sorte, délimité les principaux contours de notre approche, du point de vue chronologique (1962-1965), textuel (les seize documents conciliaires), ainsi que terminologique et conceptuel (les états des fidèles), nous avons été en mesure de formuler la question de recherche spécifique qui a orienté et guidé la partie centrale de notre travail. Elle s'énonçait ainsi : Quelle est la signification de la notion d'« état » au concile Vatican II, et, dans le cas des fidèles, quels sont les traits caractéristiques ainsi que les principes sous-jacents à la caractérisation, à la catégorisation et à la répartition de leurs multiples états dans l'Église ?

---

[2] JEAN-PAUL II, « Lettre apostolique *Novo millennio ineunte* [6 janvier 2001] », *La Documentation catholique*, t. XCVIII, n^o^ 2240 / n^o^ 2, 21 janvier 2001, p. 88 ou n^o^ 57.

Ainsi posée, la problématique de départ a servi de rampe de lancement pour l'étude subséquente. Celle-ci s'est articulée suivant une logique en trois grandes étapes. Nous les rappelons brièvement en relevant, au passage, certains points saillants de notre parcours.

1.2 PREMIÈRE ÉTAPE

Dans un premier temps, dans la foulée de l'introduction générale, le chapitre 1 fut consacré, suivant son intitulé, à « L'expérience des communautés nouvelles plurivocationnelles ». Dans ce chapitre, nous avons traité de trois items.

Le premier item se rapportait à l'origine et à la désignation de l'expression « communauté nouvelle plurivocationnelle ». Empruntée à l'historien français Olivier Landron[3], cette expression renvoie, comme nous l'avons vu, à des communautés religieuses catholiques, dans certains cas œcuméniques, possédant des statuts canoniques variés, qui sont nées, pour la plupart, après Vatican II et qui sont principalement caractérisées par la mixité des sexes ainsi que par la présence de la diversité des états ecclésiaux et des états de vie constitués dans l'Église.

Le second item traitait de la jonction affirmée entre les communautés nouvelles plurivocationnelles, l'idéal de la communion des états, puis l'enseignement de Vatican II à cet égard. Au-delà des affirmations affichées, nous estimions nécessaire d'étayer et, le cas échéant, de discuter ces liens.

Pour commencer, nous nous sommes penché sur trois communautés nouvelles plurivocationnelles types : la Communauté du Chemin Neuf, la Communauté des Béatitudes et la Communauté du Verbe de Vie. Pour chacune d'elle, nous avons relevé ce que les membres disent au sujet de l'idéal qui les anime et de son éventuelle source conciliaire. Nous basant, pour l'essentiel, sur la documentation interne disponible, de notoriété publique ou communiquée directement par les communautés concernées, nous avons montré comment le sujet de la communion des états et celui du concile Vatican II

---

[3] Olivier LANDRON, *Les Communautés nouvelles. Nouveaux visages du catholicisme français*, Paris, Cerf, coll. « Histoire », 2004, p. 6-8, 15 et 50.

s'entrecroisent. En un mot, les communautés nouvelles plurivocationnelles se réclament du Concile, s'en déclarent les héritières et s'en considèrent un fruit[4]. Les thèmes dominants, en appui à ces assertions, sont la vocation universelle à la sainteté, la complémentarité des charismes et des fonctions dans la réalisation de l'apostolat de l'Église, et, à ces égards, l'on souligne tout particulièrement la place et le rôle des laïques, notamment les couples mariés, en interaction communionnelle avec les clercs et les fidèles engagés dans la vie consacrée.

Partant de ces affirmations *ad intra*, nous avons, en complément, tenu compte des affirmations *ad extra*, c'est-à-dire provenant de sources extérieures aux communautés en cause, toujours dans le but d'illustrer et de saisir les liens supposés entre les deux sujets étudiés. Ici, nous avons cru bon de distinguer ce que disent certains spécialistes – canonistes, théologiens, sociologues et historiens – et autorités ecclésiales – principalement les papes qui se sont succédés depuis le Concile – à propos du premier puis du second sujet.

Dans le premier cas, nous avons étudié le sujet des communautés nouvelles plurivocationnelles et la communion des états dans une perspective ecclésiologique. L'analyse des discours nous a permis de relever certaines affirmations clefs soutenant que ces communautés, par leur constitution plurivocationnelle, « visibilisent » l'Église, Peuple de Dieu, en offrant « le témoignage de la plénitude de l'Église »[5]; qu'elles portent en elles l'« image de l'Église dans les trois directions que peut prendre le développement de sa composition historique : celle des laïcs, des prêtres, des âmes consacrées dans le contexte des conseils évangéliques[6] » ; qu'elles « se présentent comme des formes d'auto-réalisation et des reflets de l'unique Église[7] » ; qu'elles sont « comme des "condensations ecclésiales" :

---

4 *Cf.* Olivier LANDRON, *Les Communautés nouvelles. Nouveaux visages*…, p. 49-50.

5 Pascal et Marie-Annick PINGAULT, *À la rencontre des communautés nouvelles. Petit guide*, Nouan-le-Fuzelier (France), Éd. des Béatitudes, 2005, p. 21.

6 JEAN-PAUL II, « Développements et orientations de la vie consacrée dans les temps les plus récents. Allocution du Saint-Père au cours de l'Audience générale du 5 octobre 1994 », *L'Osservatore Romano [éd. française]*, nº 41 / 2336, 11 octobre 1994, p. 8.

7 JEAN-PAUL II, « Une nouvelle étape s'ouvre devant vous : celle de la maturité ecclésiale. Discours du Pape Jean-Paul II aux Mouvements ecclésiaux et communautés nouvelles [30 mai 1998] / Dossier. Rassemblement des mouvements ecclésiaux à Rome [27-30 mai 1998] », *La Documentation catholique*, nº 2185 / nº 13, 5 juillet 1998, p. 625.

l'Église s'y trouverait en quelque sorte condensée » et qu'elles peuvent aussi « être comprises comme "l'Église en miniature" », une « communion organique » réalisée par la « diversité des états de vie et des charismes ainsi que la complémentarité des membres » [8]; et enfin, que ces « familles représentent un microcosme de l'Église entière[9] ». Ces affirmations fortes et ces images suggestives, diversement nuancées par leurs énonciateurs, ont requis de notre part une note assertive et critique dans la perspective propre de notre étude, l'ecclésiologie. Sur ce plan, bien que de façon sommaire, nous avons posé trois jalons, ou indicateurs, dont il faut tenir compte pour penser théologiquement les fondations plurivocationnelles et la communion des états au sein de l'Église.

Premièrement, nous avons dit que l'Église constitue le point d'ancrage des communautés nouvelles plurivocationnelles. Autrement dit, elles ne forment pas des « communautés flottantes », pour reprendre une image utilisée par Congar[10], pas plus qu'elles ne sont des entités « nomades sans racine », pour employer les termes du pape François[11]. Face au caractère potentiellement sectaire des fondations nouvelles, ces dernières sont appelées à la « maturité ecclésiale », manifestée, disait Jean-Paul II, par des « fruits "mûrs" de communion et d'engagement »[12]. Dans cette foulée, nous avons relaté les propos du cardinal Joseph Ratzinger au sujet du « lieu théologique », également qualifié par ce dernier de « lieu ecclésiologique », des fondations nouvelles, invitées à participer à la « symphonie de la vie ecclésiale[13] », dans un échange de dons, commentait Laurent Villemin, « qui aujourd'hui fleurissent aussi bien dans les communautés de type hiérarchique que dans les

---

8 Alphonse BORRAS, « Le droit canonique et la vitalité des communautés nouvelles », *Nouvelle revue théologique*, nº 118, 1996, p. 206-209.

9 Maria CASEY, *Breaking from the Bud. New Forms of Consecrated Life*, Sydney (Autralia), Sisters of St. Joseph NSW, 2001, p. 189.

10 Yves CONGAR, « Les groupes informels dans l'Église. Un point de vue catholique », dans René METZ et Jean SCHLICK (dir.), *Les groupes informels dans l'Église*, Deuxième colloque du Cerdic, Strasbourg, 13-15 mai 1971, Strasbourg, Cerdic-Publications, coll. « Hommes et Église », nº 2, 1971 p. 274.

11 FRANÇOIS, « Exhortation apostolique *Evangelii Gaudium* (la joie de l'Évangile) sur l'annonce de l'Évangile dans le monde d'aujourd'hui [24 novembre 2013] », *La Documentation catholique*, nº 2513, janvier 2014, nº 29 ou p. 14-15.

12 JEAN-PAUL II, « Une nouvelle étape s'ouvre devant vous… », p. 625.

13 Joseph RATZINGER, « Les Mouvements d'Église et leur lieu théologique [allocution du 27 mai 1998] », *La Documentation catholique*, nº 2196, 17 janvier 1999, p. 89.

communautés de type associatif[14] », les groupements que nous étudions relevant de cette dernière catégorie. Bref, que ce soit à titre de « petite portion du Peuple de Dieu[15] », ou encore de « cellule[16] » d'Église, ces différentes notions expriment toutes la nature intrinsèquement ecclésiale du lien qui unit les communautés nouvelles plurivocationnelles et l'Église, d'où l'image du point d'ancrage que nous avons choisi d'adopter.

Deuxièmement, nous avons présenté l'Église comme la matrice théologique et canonique des communautés nouvelles plurivocationnelles. C'est à partir de l'Église et en elle que doivent nécessairement être considérés les aspects ici étudiés, à savoir la réalité même des fondations plurivocationnelles, au motif premier de leur filiation ecclésiale et, dans ce cadre, les notions se rapportant aux états des fidèles. Ces notions, avons-nous souligné, ne sont pas des créations originales émergeant des communautés en cause. Au contraire, ces dernières reçoivent de l'Église les notions de laïques, de clercs, de religieux ou de consacrés, et il en est de même pour les traits théologiques et canoniques qui caractérisent ces états. Bien que les communautés nouvelles plurivocationnelles puissent, d'une certaine manière, se saisir de ces notions pour en redéfinir les contours et en réarticuler les rapports, en premier et en dernier ressort, les états des fidèles relèvent prioritairement de la matrice ecclésiale. C'est nécessairement à partir de cette dernière qu'il convient d'appréhender l'expérience de la communion des états au sein des fondations visées et, le temps venu, d'éclairer la problématique qui s'y rapporte.

Troisièmement, nous avons parlé des communautés nouvelles plurivocationnelles et de l'expérience de la communion des états en termes de « laboratoires ecclésiologiques ». Cette expression imagée, fréquemment employée par les communautés concernées ou à leur propos, renvoie à deux aspects. D'une part, l'image du laboratoire rend compte du caractère expérimental de la communion des états au sein des fondations plurivocationnelles dans une Église qui consent à leur accorder un espace de créativité,

---

14 Laurent VILLEMIN, « L'éclosion des nouveaux mouvements. Une question à l'ecclésiologie », *Revue Lumen Vitae*, vol. LXII, nº 4, 2007, p. 377.

15 Pascal et Marie-Annick PINGAULT, *À la rencontre des communautés nouvelles…*, p. 218.

16 *Cf*. Alphonse BORRAS, , *Les communautés paroissiales. Droit canonique et perspectives pastorales*, Paris, Cerf, coll. « Droit canonique », 1996, p. 61-62 et Domenico GRASSO « Osservazioni sulla teologia della parochia », *Gregorianum*, vol. 40, nº 2, p. 305.

d'initiative et de relative liberté dans la réalisation de l'idéal poursuivi. D'autre part, nous référant à leur caractère ecclésiologique, les laboratoires néocommunautaires présentent, en condensé ou sous forme de microcosmes, les traits revêtus par les états des fidèles dans l'Église et, de même, ils reflètent certaines des confusions et des tensions vécues au sein du macrocosme ecclésial. Il en découle, disions-nous, qu'inspirés par l'expérience de l'Église, les communautés nouvelles plurivocationnelles peuvent aussi, en retour, devenir inspirantes pour cette dernière, en incarnant une manière de vivre la communion ecclésiale dans la diversité des états.

Dans le second cas, toujours dans la perspective des discours *ad extra* se reportant aux communautés visées, nous avons traité du sujet des fondations plurivocationnelles et du concile Vatican II dans une perspective historique et théologique. Dans un premier temps, nous avons relaté les propos d'agents extérieurs aux communautés concernées qui, de diverses manières, établissent un lien, parfois conséquentiel, comme l'ont suggéré les Gonzales et Philibert[17], ou causal, comme l'a proposé Landron[18], ou, dans d'autres cas, une filiation théologique, ce qui a été maintes fois souligné par Jean-Paul II[19] et Benoît XVI[20],

---

17 Philippe GONZALEZ et Paul PHILIBERT, « Les communautés nouvelles : une réception de Vatican II », *Lumen Vitae*, vol. LXII, nº 4, octobre-novembre-décembre 2007, p. 419.

18 Olivier LANDRON, *Les Communautés nouvelles. Nouveaux visages*…, p. 49.

19 JEAN-PAUL II, « Lettre encyclique "Redemptor hominis" [4 mars 1979] », *La Documentation catholique*, nº 1761 / nº 7, 1er avril 1979, p. 301-303 ; JEAN-PAUL II, « Un des plus beaux fruits du dernier Concile. Allocution à un Congrès international de mouvements ecclésiaux [2 mars 1987] », *La Documentation catholique*, t. LXXXIV, nº 1938 / nº 8, 19 avril 1987, p. 418 ; JEAN-PAUL II, « Associations et mouvements de laïcs comme facteurs d'enrichissement de la communion et de la mission de l'Église [Angelus Domini de Castel Gandolfo, 23 août 1987] », *L'Osservatore Romano*, nº 1967 / nº 34, 25 août 1987, p. 3 ; JEAN-PAUL II, « Exhortation apostolique post-synodale *Christifideles laici*. La vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde [30 décembre 1988] », *La Documentation catholique*, nº 1978, 19 février 1989, nos 2 et 29b, ou p. 154 et 168 ; JEAN-PAUL II, « Exhortation apostolique post-synodale *Vita consecrata* sur la vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde [25 mars 1996] », *La Documentation catholique*, nº 2136, 21 avril 1996, nº 12 ou p. 354 ; JEAN-PAUL II, « Les Mouvements sont un des fruits du printemps de l'Église. Message du Pape Jean-Paul II aux participants du Congrès des mouvements ecclésiaux [27 mai 1998] / Dossier. Rassemblement des mouvements ecclésiaux à Rome [27-30 mai 1998] », *La Documentation catholique*, nº 2185 / nº 13, 5 juillet 1998, p. 621 ; JEAN-PAUL II, « Une force qui vient d'en haut. Homélie du Saint-Père en la solennité de la Pentecôte [dimanche 31 mai 1998] », *L'Osservatore Romano*, nº 2522, nº 22, 2 juin 1998, p. 2.

20 BENOÎT XVI, « "Aller dans le monde entier, apporter la vérité, la beauté et la paix". Audience au pèlerinage promu par la Fraternité "Communion et Libération" [24 mars 2007] », *L'Osservatore Romano [éd. française]*, nº 14 / 2976, 3 avril 2007, p. 5 ; BENOÎT XVI, « Prudence et patience pour accompagner les mouvements. Audience aux participants au séminaire d'étude pour les évêques promu par le Conseil pontifical pour les laïcs [17 mai 2008] », *L'Osservatore Romano*, nº 22, 3 juin 2008, p. 5 ; BENOÎT XVI,

entre les fondations postconciliaires, notamment les communautés nouvelles plurivocationnelles, et le Concile. Dans tous ces cas, il y a lieu de discerner une convergence de thèmes et une synergie d'idées unissant les fondations plurivocationnelles, leur idéal de la communion des états puis le concile Vatican II à ces égards. Par ailleurs, nous méfiant et nous distanciant des vues établissant, souvent trop rapidement, des liens directs et explicites entre les éléments en cause, nous avons, pour notre part, présenté une vision nuancée tenant en deux propositions.

D'une part, à moins d'études prouvant le contraire, nous estimons qu'il soit juste de parler d'une filiation historique indirecte, faisant place à une large palette de médiations historiques et prenant en compte le contexte postconcilaire qui, du point de vue social et ecclésial, fut propice à l'éclosion de nouvelles formes de vie associative dans l'Église. Dans cette optique, la filiation conciliaire doit être considérée à l'aune des dimensions événementielle, stylistique et, bien sûr, textuelle, comme l'y invite, de manière générale, Routhier, se reportant, entre autres, à Pottmeyer et à Congar[21], sans omettre O'Malley qui a parlé de « l'esprit du Concile[22] ». Plus spécifiquement au sujet des fondations postconciliaires, Hanna ciblait le climat ecclésiologique (*ecclesiological climate*) favorable à l'éclosion des communautés d'un genre nouveau[23]; Secondin, lui, parlait du Concile comme d'un incubateur portant le germe d'une expérience ecclésiale qui ne verrait le jour qu'après Vatican II[24]; alors que Faggioli situait le phénomène au cœur d'une vision du monde (*Weltanschauung*) typique des années courantes et subséquentes à la tenue du

---

« Sauvegarder l'identité catholique. Conserver un lien étroit avec le Pape et les évêques. Audience aux représentants du Renouveau charismatique catholique [31 octobre 2008] », *L'Osservatore Romano [éd. française]*, nº 46, 18 novembre 2008, p. 4.

21 Gilles ROUTHIER, « Cinquante ans après Vatican II. Que reste-t-il à mettre en œuvre ? », *La Documentation catholique*, t. CIX, nº 2489 / nº 9, 5 mai 2012, p. 438-441 ; Gilles ROUTHIER, *Cinquante ans après Vatican II. Que reste-t-il à mettre en œuvre ?*, Paris, Cerf, coll. « Unam sanctam. Nouvelle série », nº 5, 2014, p. 26.

22 John W. O'MALLEY, *L'événement Vatican II*, Bruxelles, Éditions Lessius, coll. « La part-Dieu », nº 18, 2011, p. 66-78.

23 Tony HANNA, *New Ecclesial Movements. Communion and Liberation, Neo-Cathecumenal Way, Charismatic Renewal*..., Staten Island (New York), Alba House, 2006, p. 137.

24 Bruno SECONDIN, « Il Concilio Vaticano II. Varietà di ermeneutiche e nuovi approchi », dans CONFERENZA ITALIANA SUPERIORI MAGGIORI, *Il Concilio Vaticano II e la Vita Religiosa. Fedeltà e rinnovamento,* Rome, CISM*,* vol. 46, 2014, p. 138.

Concile[25]. Impliquant, en arrière-plan, l'horizon d'attente, dont a notamment traité Routhier[26], ces divers facteurs permettent de comprendre et d'étayer la filiation historique unissant le Concile et les fondations plurivocationnelles.

D'autre part, dans ce cadre historique et en complément à ce dernier, nous avons traité d'une autre forme de filiation, théologique cette fois, qui unit les deux pôles du sujet abordé, Vatican II et son enseignement au regard des états des fidèles, puis les communautés nouvelles plurivocationnelles et l'expérience de la communion des états. Dans le cas présent, nous avons été affirmatif : la filiation théologique réclamée, autant par les communautés en cause que par les voix extérieures s'exprimant à leur sujet, s'avère manifeste et justifiée. Dans l'optique de la réception du Concile, nous avons notamment identifié trois fils qui tissent les liens abordés. Ceux-ci sont apparus, en filigrane, tout au long de notre étude. Il s'agissait, d'abord, du thème de la communion ecclésiale, prenant racine dans la notion conciliaire de l'Église comme Peuple de Dieu et se déployant, par la suite, en termes d'ecclésiologie de communion. La communion des fidèles se voit accorder au Concile une place prioritaire, c'est-à-dire, comme l'écrivait Rigal, que le « nous ecclésial », constitué par l'ensemble du Peuple de Dieu, a préséance sur la diversité des fonctions et des charismes, éléments devant être considérés dans cet ensemble et à partir de lui[27]. Ensuite, nous avons identifié le thème de la vocation universelle à la sainteté, sujet dont il a été longuement question dans le chapitre de notre étude consacré au religieux, et qui a une incidence notable sur les états laïque et conjugal, considérés comme d'authentiques voies de sainteté, fait qui ne saurait plus leur être déniés. Enfin, nous avons parlé du thème de la participation de tous les fidèles, sans exception, à l'apostolat de l'Église, sujet qui ne concerne plus seulement les clercs – et, par annexion, les religieux –

---

25 Massimo FAGGIOLI, « Inclusion and Exclusion in the Ecclesiology of the New Catholic Movements », dans Dennis M. DOYLE, Timothy J. FURRY et Pascal D. BAZZELL (ed.), *Ecclesiology and Exclusion. Boundaries of Being and Belonging in Postmodern Times*, New York, Orbis Books - Maryknoll, 2012, p. 201.

26 Gilles ROUTHIER, *Vatican II. Herméneutique et réception*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet », 2006, p. 96-97.

27 Jean RIGAL, *Horizons nouveaux pour l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Pastorale », 1999, p. 131.

qui ont longtemps détenu le « quasi-monopole ministériel[28] », comme le disait Rigal, mais qui concerne également et pleinement les fidèles laïques.

Ayant ainsi tenté de clarifier un certain nombre d'aspects impliqués dans la problématique étudiée, nous avons terminé la première étape de notre parcours en traitant d'un troisième item. Celui-ci regardait directement le problème visé, ce que nous avons exprimé à l'aide de l'antagonisme interrogatif : « communion » ou « confusion » des états ? Sachant pertinemment que l'expérience des communautés nouvelles plurivocationnelles se situe, différemment selon les cas, entre l'un de ces pôles, nous avons repris, à titre d'illustration, deux cas de figure.

Dans le premier cas, nous sommes revenu sur l'expérience de la Communauté du Chemin Neuf, expérience certes remplie de défis, mais aussi, en règle générale, marquée par la réussite. Parmi ces défis nous avons notamment nommé l'identité des personnes consacrées, voire de la vie consacrée tout court, interpellée par l'inclusion des couples et des familles dans leur mode de vie ; la mixité des sexes, ayant particulièrement en vue le respect de l'engagement au célibat des membres concernés et la possibilité, dans un tel cadre, de voir se développer des relations affectives contraires au choix initialement fait ; puis, la vocation particulière des couples mariés et, avec eux, leurs familles, engagés dans une forme de radicalisme évangélique proche de la vie consacrée et menée aux côtés des célibataires consacrés, parmi lesquels nous retrouvons aussi les ministres ordonnés, l'ensemble formant la réalité dénommée plurivocationnelle.

Dans le second cas, nous nous sommes penché sur l'épisode plus difficile vécu par la Communauté des Béatitudes. Laissant de côté la dimension psychosociologique inhérente à la crise passée, nous nous sommes concentré sur les enjeux théologiques et aussi canoniques sous-jacents aux difficultés rencontrées. Ces difficultés, qui impliquent des confusions et des tensions de divers ordres, se reportaient, notamment, au style de vie et de « gouvernement très unitaire[29] » au point de départ; à l'incursion des laïques mariés, avec

---

[28] Alphonse BORRAS, *Les communautés paroissiales. Droit canonique et perspectives pastorales*, Paris, Cerf, coll. « Droit canonique », 1996, p. 33.

[29] Henry DONNEAUD, « La Communauté des Béatitudes : de l'appel monastique au témoignage missionnaire », *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, t. CXVI/3, n° 463, juillet-septembre 2015, p. 116.

leurs familles, dans le domaine de la vie monastique ou consacrée; à la remise en cause du célibat comme élément essentiel et distinctif de la vie consacrée; à la fuite du monde, caractéristique historique de la vie monastique, mais inhabituelle dans le cas des fidèles laïques, *a fortiori* mariés; à l'adoption, par d'autres que les célibataires consacrés, des conseils évangéliques (chasteté, pauvreté, obéissance), professés par ces derniers et assumés par tous les autres; aux rapports d'obéissance entre des fidèles qui, pour les uns, en ont fait l'objet d'un vœu et, pour d'autres, non. Bref, ces divers éléments, porteurs de confusions et, le cas échéant, de tensions, sont à compter au nombre des facteurs qui ont conduit les autorités ecclésiales à faire basculer la Communauté des Béatitudes de la structure unitaire de départ à une « structure trinitaire[30] », suivant les mots de Donneaud, prenant la forme juridique d'une Famille ecclésiale de vie consacrée, composée, comme nous l'avons vu, de deux branches principales de consacrés, hommes célibataires (clercs et non clercs), d'un côté, et femmes célibataires, de l'autre, tous considérés comme membres de plein droit, puis d'une branche de membres associés laïques, célibataires ou mariés, qui, à la différence des consacrés et différemment de la structure unitaire d'origine, ne sont plus considérés à titre de membres *pleno jure*[31].

Pour terminer, nous avons eu recours à un texte de Gianfranco Ghirlanda, « La mystique du vivre ensemble. États de vie : unité et distinctions nécessaires[32] ». Les propos cités avaient pour intérêt, non seulement de cibler un certain nombre de « points faibles » ou « névralgiques » qui risquent de compromettre le « vivre ensemble » caractéristique des fondations plurivocationnelles – tels le rôle et le statut des ministres ordonnés, la mixité des sexes, la présence et l'engagement des couples et des familles, le rapport à la sécularité ou au temporel selon les états ou encore l'incardination des clercs –, mais surtout de montrer

---

30 Henry DONNEAUD, « Le cas de la Communauté des Béatitudes : mûrir la nouveauté en l'intégrant dans la Tradition vivante », dans Roberto FUSCO, Giancarlo ROCCA et Stefano VITA (dir.), *La svolta dell'innovazione. Le nuove forme di vita consacrata,* Città del Vaticano / Roma, Urbania University Press, coll. « Grandi Opere », 2015, p. 193.

31 *Cf.* Leonello LEIDI, « Connaître et discerner les nouvelles formes de consécration », *Vies consacrées*, vol. 87, nº 1, janvier-février-mars 2015, p. 41.

32 Gianfranco GHIRLANDA, « La mistica del vivere insieme. Stati di vita : unità e necessarie distinzioni », texte de la conférence donnée à l'occasion du Troisième congrès mondial des mouvements ecclésiaux et des communautés nouvelles, Rome, du 20 au 22 novembre 2014, *Site internet du Conseil pontifical pour les laïcs [www.laici.va]*, 21 novembre 2014, 8 p. [http://www.laici.va/content/dam/laici/documenti/3congresso/ghirlanda.pdf (consulté le 3 janvier 2019)].

que les cas de figure antérieurement rapportés sont loin d'être uniques. Au contraire, la teneur du discours et l'auditoire visé par l'auteur, qui intervenait dans le cadre du congrès mondial des mouvements ecclésiaux et des communautés nouvelles, en 2014, a permis de montrer que les cas étudiés se révèlent, en fait, illustratifs d'un ensemble de réalités beaucoup plus largement répandues à travers le monde. Les difficultés pointées, quant à elles, sont symptômatiques de confusions et de tensions suffisamment vives et problématiques pour qu'elles soient considérées et étudiées dans une perspective globale au sein de l'Église catholique.

Pour tout dire, et pour situer la problématique étudiée dans une optique ecclésiale large et inclusive des réalités visées, les communautés nouvelles plurivocationnelles, à l'instar d'autres sphères de la vie de l'Église, sont marquées par des fluctuations de frontières identitaires. Pouvant jadis être vues comme claires et immuables, ces frontières font désormais l'objet de croisements et d'outrepassements discutés. À leur manière, les communautés nouvelles plurivocationnelles contribuent à brouiller « les frontières apparemment claires, au moins dans les livres et le droit », pour reprendre les mots de Gilles Routhier tirés d'un extrait d'article que nous avons rapporté, *in extenso*, dans l'introduction générale de notre étude[33]. Dans ce texte, Routhier disait, non sans une pointe d'ironie, qu'auparavant, c'est-à-dire à l'époque précédant le Concile, « [l]es choses étaient claires, chacun étant situé à une place bien définie : le prêtre dans l'Église, les laïques dans le monde et les religieux hors du monde[34] ». Dans les faits, l'on sait bien que ces frontières n'ont jamais été tout à fait étanches ou hermétiques. De tout temps il a existé un certain chevauchement entre les lignes identitaires qui définissent formellement les états des fidèles. Il n'en demeure pas moins, cependant, qu'« [a]ujourd'hui, on se rend compte que les catégories juridiques ne réussissent pas à rendre compte de la réalité, n'étant plus ajustées aux mouvements observés sur le terrain. On en invente de nouvelles, mais on n'arrive plus à nommer les choses avec la clarté qu'exige la science juridique[35] ». Cela est

---

33 Gilles ROUTHIER, « Lorsque les frontières deviennent floues... », *Cahiers de spiritualité ignatienne [Laïques et personnes consacrées. Quel arrimage ? Actes du Colloque 2004]*, vol. XIXX, nº 113, mai-août 2005, p. 76. *Cf.* Introduction générale, section 3.

34 Gilles ROUTHIER, « Lorsque les frontières deviennent floues... », p. 71.

35 Gilles ROUTHIER, « Lorsque les frontières deviennent floues... »…, p. 76.

particulièrement vrai dans les cas qui nous occupent. Les considérations relatives aux frontières qui deviennent floues et la nécessité de revoir, puis, s'il y a lieu, de retracer des lignes identitaires, d'abord sur le plan théologique et ensuite sur celui du droit, nous ont incité à entreprendre le chemin dont nous venons de rappeler la première étape.

1.3 DEUXIÈME ÉTAPE

Dans un deuxième temps, ayant pour but ultime d'apporter un éclairage sur la problématique exposée et de proposer, s'il y a lieu, des voies de résolution à son égard, nous sommes passé à l'étude systématique et approfondie de la notion d'« état » au concile Vatican II. Nous étions guidé, dans cela, par notre question de recherche spécifique. Il s'agissait, d'une part, de considérer la compréhension et l'usage que le Concile réservait à cette notion et, d'autre part, de saisir ce que cela impliquait du point de vue des fidèles, suivant leurs appartenances aux divers états constitués dans l'Église. Nous cherchions, en particulier, à cerner les traits caractéristiques qui marquent ces états, dans leur singularité tout comme dans ce qui leur est commun, puis nous visions également à identifier les principes sous-jacents à leur détermination, série de déterminants principiels qui président à la caractérisation, à la catégorisation et à la répartition des fidèles dans l'Église.

Les six chapitres centraux de l'étude, du chapitre 2 au chapitre 7, furent consacrés aux objectifs prémentionnés. Nous en rappelons les grandes lignes ou articulations.

Le chapitre 2, intitulé « La notion d'"état" dans les textes du concile Vatican II. Une approche préliminaire », visait, comme le titre l'indique, à étudier la notion ciblée à l'intérieur du corpus conciliaire. S'agissant d'une étude textuelle, impliquant une herméneutique appliquée, nous avons, en préliminaire, précisé un certain nombre d'aspects méthodologiques. Nous avons, en outre, été conduit à poser une distinction entre un terme principal, celui d'« état (*status*) », et deux termes secondaires, « condition (*condicio*) » et « ordre (*ordo*) ». Une étude complète et rigoureuse de la notion générique d'« état » commandait la prise en compte et le traitement simultané des trois termes identifiés. Sur cette base, nous avons ensuite répertorié toutes les occurrences des termes employés au sein des seize documents conciliaires. Ainsi, nous avons montré que le terme « *status* » est

employé à soixante-et-une (61) reprises dans douze textes, que le terme « *condicio* » se rencontre cent quatre-vingt-quinze (195) fois dans les seize textes et que le terme « *ordo* », lui, connaît cent quatre-vingt-neuf (189) occurrences ventilées dans quatorze textes conciliaires. Nous nous sommes ainsi retrouvé avec un ensemble de quatre cent quarante-cinq (445) occurrences terminologiques à traiter et à interpréter selon les contextes où elles sont insérées. Après que nous nous soyons intéressé à l'étymologie séculière des trois termes, ce qui nous permit de recueillir certaines significations de base, de noter leur caractère polysémique et aussi d'en souligner les multiples convergences sémantiques, nous nous sommes lancé dans l'identification des significations des termes étudiés dans les textes de Vatican II. Alors que nous cherchions à comprendre « la » signification et l'usage que le Concile réservait à la notion d'« état », non seulement fallait-il tenir compte d'un ensemble de trois termes cooccurrents et sémantiquement convergents, mais il fallait, de plus, prendre acte du fait que la notion d'« état » revêt de multiples significations. La question étudiée passa ainsi d'une formulation singulière à une quête « des » significations revêtues par cette notion et rattachées à l'un ou à l'autre des trois termes employés. L'examen systématique des textes conciliaires, par le biais des occurrences terminologiques retenues, nous a permis de dégager sept (7) grandes significations se rattachant au terme « *status* », huit (8) significations différentes pour le terme « *condicio* » et une série de quinze (15) significations pour celui d'« *ordo* ». Cet exercice nous a permis de pointer toutes les occurrences et les lieux textuels où le Concile traite des états, des conditions et des ordres des fidèles dans l'Église. Sous le couvert d'une notion unique, celle d'« état », le concept auquel les trois termes réfèrent pouvait, au point de départ, être compris comme étant la place et/ou la fonction occupée par tout un chacun des fidèles dans l'Église. Plus spécifiquement, la notion renvoyait, dans le cas présent, à cinq principales réalités : les clercs, les laïques, les religieux, le célibat et le mariage. Fort de ces données, nous avons entamé la suite de notre parcours.

Pour commencer, nous avons traité des états des fidèles que nous avons choisi de qualifier d'« états ecclésiaux fondamentaux ». Il s'agissait, d'une part, de l'état clérical ou des clercs – c'est-à-dire les évêques, les presbytres et les diacres –, au chapitre 3, et, d'autre part, de l'état laïque ou des laïques, au chapitre 4. Le qualificatif « fondamental » exprimait le fait que ces deux catégories de fidèles forment des réalités constitutives de la structure « de »

l'Église. Par la suite, nous avons traité, au chapitre 5, de l'état religieux ou des religieux, état que nous avons qualifié d'« état ecclésial complémentaire », en ce qu'il regroupe des fidèles appartenant à l'un ou à l'autre des deux états précédents, engagés dans une forme de vie constituant une structure « dans » l'Église, pour reprendre la terminologie distinctive employée par André-Marie Charue[36].

Pour ces trois chapitres, nous avons procédé à une analyse systématique du contenu des textes conciliaires se rapportant aux sujets étudiés à l'aide d'une grille d'analyse et de classement des données unique et transversale constituée de dix catégories thématiques : (1) appellation nominale et catégorisation ecclésiale, (2) répartition des sexes, (3) origine, (4) nature, (5) fonction dans l'activité missionnaire de l'Église, (6) place dans la structure de l'Église, (7) rapport au monde, (8) rapport à la sainteté, (9) mode de vie ou forme d'existence, et enfin, (10) concomitance des états. Dans cet ensemble, le chapitre sur l'état religieux a occupé une place importante, se traduisant notamment en un traitement plus volumineux que les deux états précédents. Nous avons expliqué et justifié cela, d'abord, par le fait que l'état religieux regroupe, sous un vocable et une catégorisation canonique uniques, une variété considérable de réalités qui, à leur tour, font appel à un vocabulaire et à des catégories canoniques spécifiques ; ensuite, par le fait que la vie religieuse ou, plus largement, la « vie consacrée », suivant la terminologie et les catégories canoniques employées dans le *Code de droit canonique* de 1983, rejoint directement le propos de notre étude, à savoir les communautés nouvelles plurivocationnelles, les nouvelles formes de vie consacrée et les questions qui s'y rapportent ; et enfin, par le fait qu'un nombre notable de confusions et de tensions dans l'Église, et conséquemment au sein des communautés nouvelles plurivocationnelles, sont attribuables à la présence de la vie religieuse ou consacrée aux côtés de l'état des clercs et de celui des laïques (états de perfection, structure *de* ou *dans* l'Église, célibat, conseils évangéliques, séparation du monde, etc.).

Ces derniers chapitres furent suivis de deux autres traitant respectivement de l'état du célibat sanctionné par l'Église – le célibat religieux et le célibat ecclésiastique –, au

---

36 [André-Marie CHARUE], *Carnets conciliaires de l'évêque de Namur, A.-M. Charue*, par Leo DECLERCK et Claude SOETENS (éd.), Louvain-la-Neuve, Publications de la Faculté de théologie de Louvain-la-Neuve, coll. « Cahiers de la Revue théologique de Louvain », nº 32, 2000, p. 141.

chapitre 6, et de l'état du mariage ou des époux chrétiens, au chapitre 7. Nous avons qualifié ces réalités d'« état de vie », en ce qu'il s'agit de deux modes de vie ou formes d'existence adoptées par les fidèles appartenant consécutivement à l'un ou à l'autre des états ecclésiaux précédemment mentionnés. Contrairement aux trois cas précédents, les deux cas présents ne se virent pas appliquer l'ensemble des dix catégories thématiques d'analyse usitées jusque-là. Nous nous en sommes tenu aux quatre premières, les six dernières ne s'appliquant pas directement aux états de vie ou ayant déjà été traitées dans le cadre de l'analyse des états ecclésiaux.

Les six chapitres dont nous venons de retracer les contours ont formé, pour ainsi dire, le cœur de notre étude. Constituées en moyen et visant ultimement à éclairer la problématique relative aux confusions / tensions identitaires vécues au sein d'un certain nombre de fondations plurivocationnelles, ces chapitres nous ont permis, tel qu'indiqué au départ, de mettre en relief les principaux traits caractériques, communs et particuliers, qui se rattachent aux divers états étudiés. Au gré de notre analyse, nous avons également fait état des questions, des confusions et des tensions qui traversent les textes conciliaires. Ces éléments, il est fort à parier, vont affecter ou, du moins, se retrouver similairement dans l'expérience de la communion des états préconisée par les communautés nouvelles plurivocationnelles. Comment le concile Vatican II peut-il alors contribuer à résoudre les difficultés rencontrées ? Cette question, portée depuis le début, s'est vue traitée dans la troisième et dernière étape de notre parcours.

1.4 TROISIÈME ÉTAPE

En troisième lieu, après avoir procédé à une « lecture » systématique et minutieuse des textes conciliaires sous l'angle des états des fidèles, nous entendions procéder à une « relecture » de l'expérience de la communion des états tel que vécue par les communautés nouvelles plurivocationnelles concernées. Nous bouclions ainsi la démarche annoncée. Le chapitre 8, intitulé « Une relecture à la lumière du concile Vatican II », fut le lieu où nous avons présenté les résultats de notre enquête. C'est là également où, en plus de poser nos

thèses, nous avons proposé un certain nombre de voies de résolution. Nous traiterons de cette ultime étape dans le point ci-dessous.

2. UN REGARD ACTUEL : ABOUTISSEMENTS ET APPORTS SIGNIFICATIFS DE L'ÉTUDE

Tandis qu'au point précédent notre regard s'est tourné vers le chemin que nous avons parcouru, au point présent nous nous arrêtons pour poser un regard actuel consistant, d'une part, à dresser le bilan des aboutissements auxquels nous sommes parvenu et, d'autre part, à souligner les apports les plus significatifs de notre étude dans les domaines de la recherche et du savoir impliqués.

2.1 THÈSES SOUTENUES ET RECOMMANDATIONS CONCLUSIVES

Les aboutissements de notre étude peuvent être regroupés autour des trois thèses, de même que des trois recommandations conclusives, dont nous avons traité, en détail, dans le chapitre 8. Nous les rappelons succinctement.

2.1.1 Première thèse et recommandation conclusive

La première de nos trois thèses, c'est-à-dire des positions soutenues et argumentées, avait pour correspondant initial l'hypothèse voulant qu'une partie des confusions et des tensions identitaires éprouvées par un certain nombre de communautés nouvelles plurivocationnelles s'enracinait dans de relatives méconnaissances identitaires de la part des sujets en cause, c'est-à-dire des membres des communautés concernées. À la question regardant l'éclairage du Concile et son éventuel apport résolutif à la problématique étudiée, nous avons pu répondre de manière positive. Nous avons soutenu que le concile Vatican II, par le biais de ses textes, est en mesure de clarifier certaines confusions et de soulager certaines tensions grâce aux traits caractéristiques, communs et particuliers, attribués par le Concile aux différents états des fidèles visés. Ces traits se trouvent esquissés à même la trame des textes conciliaires. Notre travail, à force d'analyse et de mise en relief des traits pouvant être

discernés, nous permet, en bout de course, d'offrir un portrait général et détaillé des différents états. Pour y accéder, un certain effort est nécessaire. Il consiste, en premier lieu, à prendre connaissance de l'ensemble des chapitres centraux de notre étude – démarche qui suppose, au préalable, d'avoir lu les textes conciliaires et de posséder une connaissance minimale de leur contenu sur le sujet qui nous occupe. En second lieu, de manière plus rapide et synthétique, une prise de connaissance de la table des matières, reproduisant les titres et les sous-titres employés, peut également s'avérer utile. Éventuellement, un tableau synoptique, basé sur les textes conciliaires et leur analyse, situant côte à côte les états abordés suivant la grille d'analyse thématique employée, pourrait être réalisé. En définitive, voilà la réponse et la démarche que nous recommandons aux communautés nouvelles plurivocationnelles désireuses d'approfondir les identités communes et particulières des différents états des fidèles représentés en leur sein.

2.1.2 Deuxième thèse et recommandation conclusive

La seconde thèse soutenue avait, pour sa part, pour correspondant initial l'hypothèse voulant qu'une partie des confusions et des tensions expérimentées du côté des fondations plurivocationnelles prenaient source dans des lacunes définitoires, c'est-à-dire dans des termes peu, mal ou pas définis et qui risquent conséquemment d'être compris et employés de manière équivoque. Sur ce plan, l'apport du Concile est clair-obscur. D'un côté, nombre de termes et de concepts sont définis en grandes lignes et, de manière globale, considérant la qualité des rédacteurs et la culture ecclésiastique partagée par les pères du Concile, les notions usitées sont, en règle générale, considérées – minimalement – comprises par l'ensemble et employées comme allant « de soi ». D'un autre côté, une analyse systématique et rigoureuse des termes figurant dans les textes conciliaires nous a permis de montrer que lorsque nous les considérons « en soi », les termes visés et leurs significations se révèlent moins clairement employés et compris qu'escompté. Ces zones d'ombre, repérables dans les propos conciliaires sur les états des fidèles, trouvent leurs facteurs explicatifs, non pas dans un quelconque laxisme intellectuel de la part des acteurs conciliaires, mais plutôt dans le processus d'élaboration des textes en cause, qui ne sont pas le fruit d'une pensée unique et homogène, mais constituent plutôt une œuvre collective

écrite à plusieurs mains. Il faut également tenir compte du style littéraire qui caractérise les documents du Concile : ce ne sont ni des articles de dictionnaires spécialisés, ni des études savantes et ils ne forment pas non plus un corpus juridique, cas dans lesquels l'on a d'ordinaire soin de définir et d'employer les termes de la manière la plus univoque possible. Considérant tout cela, il n'en demeure pas moins, qu'à sa manière, le Concile peut potentiellement ou possiblement constituer un facteur contributif aux confusions / tensions entre les états dans la mesure où le caractère indéfini de certains termes usités et les équivocités qui s'y reportent peuvent donner lieu à de malencontreux quiproquos.

Convaincu, dans la foulée de Congar, de l'importance de bien définir les termes et les concepts employés, nous avons pris sur nous la tâche de tenter d'éclairer la problématique de départ au moyen d'un certain nombre de propositions définitoires. Après avoir présenté, pour chacun des items concernés, une synthèse rétrospective des difficultés rencontrées au cours de notre analyse des textes de Vatican II, nous avons, pour commencer, proposé des définitions se rapportant aux termes « état (*status*) », « condition (*condicio*) » et « ordre (*ordo*) ». Par la suite, nous avons posé une distinction d'office entre ce que nous avons déjà nommé plus haut des états ecclésiaux « fondamentaux », à savoir l'état des clercs et l'état des laïques, puis l'état ecclésial « complémentaire » des religieux. Aux côtés des états ecclésiaux, ou plutôt leur étant intégré, nous retrouvions également les états « de vie », états que nous avons pu ramener à deux réalités : le célibat sanctionné par l'Église, nommément celui des religieux et celui des clercs, puis le mariage sacramentel. Enfin, nous nous sommes attardé à définir la notion de clerc et, dans cette optique, plus spécifiquement les notions d'évêque, de prêtre et de diacre, constituant les trois degrés du ministère ordonné. La notion de laïque, pour sa part, a fait l'objet de définitions distinctes selon qu'elle est considérée pour elle-même ou qu'elle est située en regard de la notion de clerc ou de celle de religieux. Enfin, les notions génériques de religieux et de vie religieuse, en plus d'être définies au sens strict où l'entend le droit ecclésial, se virent complétées par des remarques évaluatives et critiques à l'égard des expressions « vie monastique », « vie religieuse », « vie votive » et « vie consacrée ». L'état du célibat sanctionné par l'Église, outre les deux genres précisés plus haut, fit également l'objet de propositions définitoires à l'égard des termes « célibat », « virginité », « chasteté » et « continence », série de notions qui sont

souvent équiparées. Pour terminer, nous avons traité de l'état du mariage, notion que nous avons définie dans une perspective proprement chrétienne.

Dans la mesure où les communautés nouvelles plurivocationnelles se réfèrent au concile Vatican II et à son enseignement comme source normative de leur entreprise, il est plausible que, de manière involontaire et paradoxale, ce même Concile puisse constituer l'une des sources potentielles ou possibles des confusions et des tensions décriées. Nos propositions définitoires visaient, en ce sens, à pallier les lacunes repérées et à offrir des précisions complémentaires. Notre recommandation à l'intention des fondations plurivocationnelles consiste ainsi à faire un usage éclairé des notions qui se rapportent aux états des fidèles, usage qui suppose, au préalable, d'avoir distingué clairement et d'avoir défini de manière univoque les termes employés. Sur ce plan, notre travail, toujours en référence à l'enseignement du Concile, peut s'avérer utile et être considéré comme faisant partie des voies de résolution offertes aux communautés concernées.

2.1.3 Troisième thèse et recommandation conclusive

La troisième thèse soutenue, avait, de son côté, pour correspondant initial l'hypothèse voulant que les états des fidèles comportaient, en creux, des déterminants principiels innommés et des questions irrésolues qui, en raison de leur caractère souvent implicite ou non traité, peuvent constituer des sources potentielles ou possibles de confusions et de tensions. Sur ce plan, plutôt que d'offrir une solution immédiate, le Concile témoigne de la présence d'un certain nombre de principes occultes ou sous-jacents à la détermination des états, demandant à être identifiés et nommés quant à leur nature, puis de questions apparentées, requérant que l'on y prête attention. Dans ce cadre, notre apport s'est limité à dresser l'état des lieux et à faire état des questions discutées. Une série de huit principes ont été relevés. Il s'agissait (1) de la dualité des sexes, (2) de l'institution de droit divin, ecclésiastique et humain, (3) de la vocation, (4) de la sanction ecclésiastique, (5) de la permanence de l'engagement dans un état stable, (6) des fonctions exercées dans l'activité missionnaire de l'Église, (7) du rapport au monde et (8) du célibat. Chacun de ces principes, après avoir été identifiés, ont été scrutés de manière à relever leurs multiples natures et à les reporter aux divers états concernés. Nous avons, par ailleurs, évoqué un

certain nombre de questions en litige, abordées ou traitées au Concile, mais sans que des réponses satisfaisantes ou définitives leur aient été apportées. Ces divers éléments sont susceptibles de faire l'objet d'investigations plus poussées à l'avenir, dans un autre cadre que la présente étude toutefois. À cet égard, nous recommandons aux communautés nouvelles plurivocationnelles de prendre acte des principes pointés, des natures identifiées et des questions irrésolues qui demandent à être traitées.

2.2 APPORTS SIGNIFICATIFS DE L'ÉTUDE

La revue de littérature présentée dans l'introduction générale[37] a déjà permis de souligner les apports espérés de notre étude et ses notes distinctives en regard des ouvrages portant sur le sujet étudié. En fin de parcours, il convient d'en faire sommairement rappel. Au total, trois principaux domaines de la recherche et du savoir ont été touchés. Chacun d'eux correspond aux objectifs initiaux de notre étude[38].

2.2.1 Les communautés nouvelles plurivocationnelles et la communion des états

Dans la constellation des nouvelles communautés religieuses apparues dans l'Église catholique au cours des décennies de l'après-Concile, notre attention s'est portée sur les communautés nouvelles plurivocationnelles. À nos yeux, ces dernières forment, parmi les diverses réalités associatives émergentes, celles qui présentent les plus grandes originalités, nommément la mixité des sexes et la composition pluriétatique. En même temps, du point de vue de l'Église et de ses pasteurs, ces communautés présentent aussi certaines des difficultés les plus actuelles et ce, autant sur les plans psychosociologique, canonique que théologique.

La question des « nouvelles formes de vie consacrée », suivant les termes du canon 605 de l'actuel *Code de droit canonique*, peine, à certains égards, à être résolue. Les critères distinctifs et discriminants qui définissent la « vie consacrée » se heurtent de plein fouet à

---

37 *Cf.* Introduction générale, section 9.

38 *Cf.* Introduction générale, section 10.

certains aspects marquants de la vie des communautés visées. Si la mixité des sexes fait principalement appel à des principes anthropologiques et prudentiels qui militent en faveur de la distinction institutionnelle entre les hommes et les femmes consacrés à Dieu dans le célibat évangélique, l'inclusion des couples mariés au sein des associations plurivocationnelles pose, en revanche, des difficultés d'un autre ordre. Ils remettent en cause, d'une certaine manière, la prévalence ou la centralité du célibat dans le *propositum* propre à la vie religieuse et, plus largement, à la vie consacrée. L'engagement votif des couples, touchant directement aux définitions usuelles de l'état laïque, de l'état conjugal et, bien sûr, de l'état religieux ou de vie consacrée, est un exemple type des lignes identitaires qui se croisent, des frontières qui deviennent floues, ou, pour le dire dans les mots au centre de la problématique étudiée, des confusions et des tensions expérimentées par un certain nombre de fondations plurivocationnelles à travers le monde. Notre objectif, à cet égard, n'était pas d'offrir des solutions toutes faites, mais plutôt de dresser l'état des lieux, de faire état des questions qui se posent et, le cas échéant, de proposer des voies de résolution pouvant être empruntées, ou non, par les communautés au premier chef concernées.

Éclairés et nourris par l'enseignement de Vatican II au regard des états des fidèles, nous avons, en fin de parcours, voulu offrir des axes théologiques adaptés à la vie évangélique des couples votifs. Nous croyons que les propositions théologiques que nous avançons peuvent servir de base pour la réflexion ultérieure. Pour l'instant, les tendances observées vont plutôt dans la direction d'une récupération institutionnelle des réalités plurivocationnelles en les ramenant dans les cadres établis de la théologie et du droit. À long terme, si ce n'est pas déjà le cas, les communautés nouvelles plurivocationnelles, telles qu'elles sont apparues et ont évolué jusqu'à tout récemment, ne risquent-elles pas de disparaître ? De ne constituer, somme toute, qu'une parenthèse dans l'histoire de l'Église et dans celle de la vie consacrée ? À défaut d'une théologie adaptée à la réalité émergente, nous craignons que les réflexes anciens, déjà démontrés dans l'histoire, se perpétuent.

Notre étude, en définitive, a permis de dessiner les contours de la problématique et de suggérer des pistes à explorer. Il s'agit, croyons-nous, d'un apport significatif dans le domaine de la recherche consacrée aux communautés nouvelles et aux nouvelles formes de vie consacrée.

De manière connexe, considérant la pluridisciplinarité inhérente à l'exercice de l'ecclésiologie, nous avons, tour à tour, touché aux sphères de l'histoire, de la sociologie ainsi que du droit canonique. Sur ces différents plans, même si notre approche ne préconisait pas directement ces disciplines, il n'en demeure pas moins que notre étude a pu nourrir la réflexion dans ces domaines du savoir.

L'histoire de longue portée, relative au développement et à l'évolution de la vie consacrée dans le cours des siècles, nous a permis d'établir certains liens entre le phénomène contemporain étudié et les formes de vie votive apparues dans le passé. Le parcours historico-canonique consacré au développement de la vie religieuse, au chapitre 5[39], a notamment permis de camper l'état spécifiquement étudié, celui des religieux, sur l'arrière-fond historique nécessaire à sa compréhension. Il a permis, du même coup, d'appréhender les nouvelles formes de vie associative et de consécration religieuse à la lumière de cette histoire. Ainsi, la « nouveauté » des communautés dites « nouvelles » ne peut être considérée comme tout à fait inédite. Des expériences similaires ont déjà été réalisées, au Moyen Âge notamment, mais se sont éteintes à défaut d'une théologie adaptée aux réalités en cause, d'un encadrement canonique conséquent et, sans aucun doute aussi, en raison d'un manque d'acceptabilité ecclésiale et sociale. Pour sa part, l'histoire plus récente a donné lieu à un certain nombre d'études scientifiques, comme les travaux d'Olivier Landron[40], par exemple. Nous avons néanmoins estimé que des recherches à teneur historique sont encore insuffisantes. Certaines affirmations dans ce domaine peuvent parfois pécher par manque de rigueur. C'est le cas, par exemple, lorsque sont établies des relations causales rapides entre certains facteurs, comme le concile Vatican II, et l'émergence des fondations postconcilaires, notamment de type plurivocationnel. Si l'existence de liens entre le Concile et le phénomène visé est indéniable, la nature de ces liens est généralement moins bien établie. De ce point de vue, nous avons jugé nécessaire de statuer sur certaines de ces questions, ce que nous avons fait, de façon plus précise, dans le chapitre 1[41]. Nous pensons qu'il s'agit là d'un certain apport au domaine de l'histoire du

---

39 *Cf.* Chapitre 5, section 1.2.

40 *Cf.* Introduction générale, section 9.1.1.1 (…) B.

41 *Cf.* Chapitre 1, section 2.2.2.

catholicisme contemporain qui, si nos propos sont jugés opportuns, peut inspirer la poursuite d'éventuelles recherches de cet ordre.

Sur le plan sociologique, dans la foulée et sur la base de certains de nos travaux antérieurs, comme notre analyse socio-démographique des nouvelles communautés religieuses catholiques[42], notre étude, même si elle se voulait prioritairement théologique, a permis, par ce biais, de mieux comprendre les dynamiques sociales en présence. Les idéations religieuses, générées et nourries par les acteurs impliqués, font inextricablement partie des rapports interpersonnels favorisant, dans le meilleur des cas, un interdynamisme communionnel, mais pouvant également engendrer, dans d'autres cas, des relations conflictuelles. C'était la problématique visée sous l'appellation des confusions et des tensions interétatiques. Similairement, nous avons également pu traiter des rapports entre les microcosmes ecclésiaux que sont les fondations plurivocationnelles et le macrocosme ecclésial qui est l'Église catholique. Bien que des études proprement sociologiques, complémentaires à celles de nature historique, soient encore largement souhaitées, nous croyons que l'approche descriptive que nous avons adoptée et les divers éléments constitutifs de la problématique étudiée que nous avons présentés sont à compter parmi les contributions de notre étude au domaine de la sociologie religieuse.

Enfin, en ce qui regarde le droit canonique, il en a été question de manière récurrente et constante. D'un côté, nous avons cherché à rendre compte des cadres juridiques existants, de manière à situer les questions abordées dans leur juste contexte. D'un autre côté, nous avons également décrit les difficultés, les failles ou les tensions qui se reportent aux cadres canoniques en vigueur. Le canon 605, tient, dans ce contexte, une place singulière. En relation avec les items de la mixité des sexes et de la plurivocationnalité, nous avons fait état de l'évolution du dossier, ce qui nous a permis de noter les questions théologiques sous-jacentes et normalement conditionnelles aux options juridico-institutionnelles. Sans proposer de solutions immédiates en la matière, notre étude apporte néanmoins une contribution significative dans le domaine du droit ecclésial, dans la mesure où la théologie

---

42 Rick VAN LIER, « Analyse sociodémographique du premier recensement international des nouvelles communautés catholiques », dans Roberto FUSCO, Giancarlo ROCCA et Stefano VITA (dir.), *La svolta dell'innovazione. Le nuove forme di vita consacrata,* Città del Vaticano / Roma, Urbaniana University Press, coll. « Grandi Opere », 2015, p. 309-394.

précède le droit et que ce dernier a pour objectif de traduire dans l'institution et ses règles les orientations données par la théologie. Il s'agit, bel et bien, d'une étape nécessaire, préalable et conditionnelle à la résolution des confusions et des tensions que nous avons ciblées.

Outre l'item abordé au début de la présente section, notre étude contribue également, de manière plus large, au domaine de la théologie et, dans ce cadre, de celui de l'ecclésiologie. Dans l'optique d'une ecclésiologie globale, c'est-à-dire qui s'intéresse au sujet des communautés nouvelles plurivocationnelles en tant qu'entités ecclésiales insérées dans l'ensemble plus vaste de l'Église, nous avons notamment traité, au chapitre 1[43], du lieu ecclésiologique des fondations plurivocationnelles ainsi que d'un certain nombre d'implications et de questions de cet ordre devant être soulevées. Les communautés étudiées, relevant foncièrement de l'Église, se devaient d'être situées en regard de cette dernière. Ces jalons peuvent être considérés comme une contribution au domaine de l'ecclésiologie, bien que ces aspects doivent, sans aucun doute, faire l'objet d'études plus poussées que ce que nous avons été en mesure de faire dans le cadre qui fut le nôtre. Deux autres sujets, celui de la « communion » et celui des « charismes », relèvent également du domaine de la théologie, avec des incidences particulières au regard de la réflexion ecclésiologique touchant aux fondations plurivocationnelles. Nous y avons fait allusion à de multiples reprises, tout en soulignant que l'étude de ces concepts – cooccurrents à celui d'« état » dans les discours tenus par les membres des fondations plurivocationnelles ou à leur propos – n'a pas pu être approfondie. Ces concepts mériteraient qu'on leur prête une attention spécifique et des études subséquentes. Nous y reviendrons plus bas.

L'ensemble de ces considérations, auxquelles nous devons, de manière anticipée, joindre celles que nous rapporterons plus loin, présentent à la fois les forces et les limites de notre travail. Nos apports dans les domaines du savoir prémentionnés, en relation avec les recherches menées sur les communautés nouvelles plurivocationnelles et la thématique de la communion des états, singularisent notre étude au vu du sujet traité et des travaux réalisés ou en cours. En même temps, notre contribution se situe nécessairement dans la

---

[43] *Cf.* Chapitre 1, section 2.2.1.2.

symphonie des voix ayant droit au chapitre et qui ont même pour devoir d'exposer, suivant la diversité des approches loisibles, leur point de vue. En tout état de cause, notre objectif primaire ou principal de départ[44] ayant consisté en une volonté d'éclairer la problématique des confusions / tensions vécues au sein d'un certain nombre de fondations plurivocationnelles à travers le monde, notre point d'arrivée, nous l'espérons, aura permis, non pas d'apporter des solutions immédiates aux difficultés rencontrées – ce qui, au demeurant, n'était pas le but initial – mais tout au moins de bien nommer les problèmes, d'en identifier les sources ou les natures, puis d'avoir été en mesure de les situer sur l'échiquier d'une problématique globale. L'examen de la situation, comportant l'état des lieux et des questions afférentes, a permis de poser un diagnostic centré sur la notion d'« état » au cœur de la communion des fidèles que certaines fondations plurivocationnelles, telle que la Communauté des Béatitudes[45], revendiquent comme leur charisme spécifique. Celles-ci sont désormais libres d'emprunter les voies de résolution que nous aurons contribué à tracer.

2.2.2 Le concile Vatican II et les états des fidèles

Le précédent domaine de recherche est corrélatif au premier des deux pôles primordiaux de notre étude, à savoir les communautés nouvelles et la communion des états, pour le premier pôle, puis le concile Vatican II et les états des fidèles, pour le second. D'une certaine manière, nos chapitres centraux auraient pu constituer et être considérés comme un travail en soi. Or, il s'agissait, dans notre optique, d'un passage pertinent pour éclairer la problématique relative au premier pôle de la recherche. Ce type de regard, consistant en une relecture de l'expérience des fondations plurivocationnelles à la lumière de Vatican II, représente un apport important de notre étude au vu des difficultés visées. Plus encore, au chapitre 1[46], nous avons insisté sur la filiation conciliaire qui unit, sur le plan théologique, les fondations étudiées au Concile. Les thématiques dominantes sont connues : l'ecclésiologie de communion, la vocation universelle à la sainteté et la participation de

---

44 *Cf.* Introduction générale, section 10.1.

45 *Cf.* Chapitre 1, section 2.1.2.

46 *Cf.* Chapitre 1, section 2.2.2.2.

tous les fidèles, sans exception, à l'apostolat de l'Église. Voilà une autre contribution significative de notre étude, bien que ces items mériteraient d'être scrutés plus à fond. Enfin, dans cette dernière perspective, notre étude contribue également à une meilleure compréhension du processus de réception conciliaire qui marque, d'une manière ou d'une autre, l'ensemble du phénomène néocommunautaire qui a éclos après et, sans aucun doute, dans la foulée du Concile. Des études plus approfondies sur ce processus demandent encore à être réalisées, mais globalement les chercheurs intéressés sauront trouver dans le présent travail une base et des sources susceptibles de nourrir et de guider leurs recherches.

Si nous considérons maintenant la partie de notre étude spécifiquement consacrée à l'analyse descriptive des états des fidèles au concile Vatican II, notre étude présente trois notes originales. D'une part, à notre connaissance, il n'existe pas d'études consacrées à l'examen systématique de la notion d'« état (*status*) », ainsi que de « condition (*condicio*) » et d'« ordre (*ordo*) », à titre de « portes » conceptuelles donnant accès aux textes conciliaires et au contenu de l'enseignement de Vatican II au regard des fidèles. Il s'agit assurément d'un apport significatif au domaine de la recherche consacrée au concile Vatican II. D'autre part, les états des fidèles étant étudiés chacun pour soi, c'est-à-dire de manière individuelle ou en « silo », l'originalité de notre propos n'a pas été d'apporter des connaissances inédites ou révolutionnaires en ce qui a trait à l'enseignement du Concile à l'égard des cinq états constitués dans l'Église. D'autres auteurs l'ont fait et sûrement de manière encore plus approfondie que nous. En revanche, la grille thématique, tenant en dix catégories, fondées sur la lecture systématique et minutieuse des textes conciliaires, puis servant, par la suite, de grille d'analyse et de classement des données, revêt un caractère singulier. Il permet, pour chacun des états concernés, de se faire une idée générale, quoique suffisamment approfondie, de l'enseignement de Vatican II à leur égard. Il s'agit, pensons-nous, d'un apport significatif au domaine des études consacrées au Concile dans l'optique qui est la nôtre. Enfin, en complément au point précédent, le fait d'appliquer une grille analytique unique aux cinq états considérés permet, dans une perspective horizontale, de comparer ces états, en les situant en regard, sur la base de l'une ou l'autre des thématiques qui leur sont communes. Cette transversalité du regard a joué un rôle tout au long de notre parcours. En même temps, nous sommes conscient que, dans le prolongement de notre travail, de nouvelles recherches pourraient être menées. Celles-ci pourraient, par exemple,

concentrer leur attention sur un thème spécifique et l'approfondir au moyen d'une analyse synoptique systématique. Ceci permettrait d'aller plus loin que nous n'avons eu l'occasion de faire. Néanmoins, les bases ont été posées et cela constitue, en tant que point de départ, un tremplin pouvant servir à des recherches ultérieures.

Le présent domaine de recherche et les contributions que nous y apportons, rejoignent l'un des deux objectifs secondaires énoncés en début de parcours. Tout en tenant compte de l'objectif primaire rappelé plus haut, nous souhaitions comprendre, comme objectif second[47], la signification, ou plutôt les significations, que le Concile rattache à la notion principale d'« état (*status*) », conjointement avec les notions secondaires de « condition (*condicio*) » et d'« ordre (*ordo*) », en lien avec les fidèles constitués en son sein. Plus encore, nous visions à mettre en relief les traits caractéristiques, communs et particuliers, que le Concile attribue aux différents états des fidèles et, dans ce cadre, nous souhaitions mettre en lumière certains éléments posant problème et pouvant constituer, à leur manière, des facteurs contribuant aux confusions et aux tensions interétatiques expérimentées dans l'Église, d'abord, et dans les fondations plurivocationnelles, ensuite. Notre évaluation critique de la compréhension et de l'usage de la notion d'« état » au Concile, puis la relecture de l'expérience des fondations plurivocationnelles qui s'en est suivie, poursuivaient cette dernière visée. Nous espérons, grâce à notre étude, avoir pu contribuer à une meilleure connaissance de l'enseignement de Vatican II sur les états des fidèles et, dans ce sillage, de pouvoir favoriser, à notre mesure, une réception féconde de cet enseignement dans l'Église de ce temps.

2.2.3 L'ecclésiologie et la notion d'« état »

L'Église, nous l'avons souligné à plusieurs reprises, n'a pas inventé la notion d'« état ». Suivant la définition que nous avons donnée à ce terme, il s'agit d'un concept d'origine sociopolitique, de nature juridique et exerçant une fonction pratique, qui fut repris par l'Église aux fins de la régulation institutionnelle des fidèles[48]. Sur le plan ecclésiologique,

---

47 *Cf.* Introduction générale, section 10.2.

48 *Cf.* Chapitre 8, section 1.2.2.2 (…) A.

la conceptualité étatique, se déployant en trois termes – principalement celui de *status*, mais également ceux de *condicio* et d'*ordo* –, se présente, si l'on veut, comme un concept « liant », un « gond » ou une « penture » ecclésiologique, c'est-à-dire qui relie ou soude les fidèles en un tout organique. À cette fin, chacun des fidèles se voit attribuer un certain nombre de caractéristiques particulières, lesquelles sont ensuite partagées par certains d'entre eux selon les catégories étatiques auxquelles ils appartiennent, pour finalement être répartis dans l'Église où ils se voient attribuer des places déterminées et, le cas échéant, des fonctions spécifiques.

L'approche que nous avons préconisée, où la notion d'« état » peut être comparée à une clef qui ouvre et permet d'entrer dans la problématique ciblée, s'est révélée féconde. Elle nous a permis d'appréhender, tour à tour, l'expérience des communautés nouvelles plurivocationnelles et l'enseignement de Vatican II au regard des fidèles. Plus encore, la conceptualité employée et étudiée nous a permis de joindre ces deux pôles, de manière à ce qu'ils puissent s'éclairer et s'informer mutuellement. Dans la perspective précise de notre étude, il s'agit d'une première contribution aux deux précédents domaines de la recherche qui s'entrecroisent.

Dans une perspective ecclésiologique plus large, le fait même d'étudier de près le concept d'« état » et ce qui s'y trouve lié, *a fortiori* dans les textes conciliaires, eux-mêmes nourris par la tradition canonique et théologique antérieure au Concile, présente un intérêt en soi, c'est-à-dire qui dépasse le seul contexte du concile Vatican II et celui des fondations postconciliaires qui se réfèrent à ce dernier. Notre étude s'inscrit, de ce point de vue, dans le sillage des études préconciliaires ou cooccurrentes au Concile qui traitent de cette notion. Nous en avons fait état en début de parcours[49]. Par ailleurs, dès ce moment, nous avons également signifié une limite inhérente au cadre méthodologique adopté. À certaines occasions, nous avons fait des incursions dans l'histoire séculaire de l'Église pour montrer comment le concile Vatican II se distancie de certaines conceptions étatiques et visions interétatiques désormais révolues. Cela nous a également permis de mettre en exergue les composantes de la tradition théologique et canonique de l'Église avec lesquelles Vatican II

---

[49] *Cf.* Introduction générale, section 9.3.1.

renoue. Dans ces deux cas, la référence au passé avait toujours pour visée d'éclairer et de favoriser une meilleure compréhension de l'enseignement conciliaire sur les fidèles et leurs états. À l'autre bout de l'histoire, celle de la période subséquente à la tenue de l'événement conciliaire, nous avons indiqué qu'un certain manque apparaissait d'emblée. Nous en étant tenu à la frontière chronologique et textuelle du concile Vatican II, nous nous sommes refusé à prendre en considération la littérature produite après le Concile. Cela constitue assurément un manque, mais un manque sciemment consenti. L'apport le plus significatif de notre étude en regard de l'enseignement magistériel postconciliaire et des différents écrits scientifiques produits durant cette période, réside dans le fait d'avoir abordé le sujet des états des fidèles à un moment charnière de la vie de l'Église, marquée par la tenue du concile Vatican II, dont l'enseignement représente un jalon incontournable pour toute étude ultérieure. Cela dit, nous invitons et même incitons d'éventuels chercheurs à prolonger notre travail, en situant d'abord le leur à l'égard du nôtre, puis en en complétant les données à la lumière des développements théologiques et canoniques actuels. Ce travail, amorcé par certains auteurs antérieurement mentionnés[50], devra se poursuivre et éventuellement conduire, comme nous l'avons fait, à poser un regard éclairé sur l'expérience de la communion des états au sein des communautés nouvelles plurivocationnelles, là où elles seront rendues dans leur itinéraire individuel et ecclésial.

Nos apports au domaine de l'ecclésiologie, passant par le truchement des deux pôles constitutifs de notre étude, satisfont au dernier des objectifs énoncés en préambule à ce travail[51]. D'ordre secondaire, comparativement au premier objectif énoncé, le présent objectif entendait évaluer les fondements, les usages et la portée de la notion d'« état » dans l'élaboration d'une ecclésiologie dite de communion. Nous souhaitions contribuer, à notre mesure, à enrichir la réflexion ecclésiologique, en considérant l'Église à partir de ses membres, les fidèles, dans l'unicité de leur appel à la plénitude de la vie chrétienne et à la perfection de la charité et ce, dans la diversité des états qui y donnent forme (*LG* 40b).

---

50 *Cf.* Introduction générale, section 9.3.2.

51 *Cf.* Introduction générale, section 10.3.

3. UN REGARD PROSPECTIF : QUESTIONS À ABORDER ET VOIES D'INVESTIGATIONS À EXPLORER

Pour terminer, nous tournons notre regard vers l'avenir. Considérant le chemin parcouru et les aboutissements de notre étude, quelles sont les questions qui devraient urgemment être abordées ? Quelles voies d'investigations nouvelles devraient ultérieurement être explorées ?

Notre étude est toute entière traversée de questions. Certaines ont été répondues. D'autres ont simplement été formulées. D'autres encore ont fait l'objet d'ébauches et de propositions résolutoires, assorties d'indications en vue de recherches devant éventuellement être menées. Ces différents aspects ont, entre autres, été abordés à la section 9 de l'introduction générale, présentant une revue de la littérature touchant, sous divers angles, à la problématique étudiée, de même que dans le cadre du chapitre 8, consacré, d'un côté, à l'évaluation critique de la compréhension et de l'usage de la notion d'« état » au concile Vatican II et, d'un autre côté, à l'évaluation critique de l'expérience des communautés nouvelles plurivocationnelles à la lumière de l'enseignement conciliaire relatif aux états des fidèles. À cela s'ajoutent encore les sections conclusives présentées plus haut, où nous avons rappelé certains aspects litigieux laissés en suspens et qui devront, dans l'avenir, être examinés plus à fond. Il n'y a pas lieu, ici, de reprendre point par point les diverses thématiques indiquées et les questions soulevées. Celles-ci mériteraient, sans aucun doute, que l'on y prête une attention spécifique, mais un tel exercice s'avérerait onéreux et, somme toute, inutile puisqu'elles ont déjà été sommairement abordées dans les parties précédentes de ce travail.

Sur ce fond de scène, nous souhaitons néanmoins relever trois thèmes et questionnements qui, à notre avis, devraient être attentivement considérés par d'éventuels chercheurs. Comme ces items ont déjà été abordés et, dans certains cas, explicités en cours d'étude, nous nous contentons de les identifier en notant, au passage, les lieux où nous en avons traités.

3.1 LES STATUTS THÉOLOGIQUE ET CANONIQUE DES COUPLES MARIÉS ENGAGÉS DANS UNE NOUVELLE FORME DE VIE ÉVANGÉLIQUE

L'énoncé du premier item ne causera pas de surprise. Il s'agit du questionnement relatif aux statuts théologique et canonique des couples mariés engagés dans une nouvelle forme de vie évangélique. Ce sujet a été abordé dès l'introduction de notre étude où nous avons commencé par présenter l'objet étudié, les communautés nouvelles plurivocationnelles, avec certaines de leurs composantes les plus originales et novatrices, dont l'inclusion de membres mariés[52]. Par ailleurs, toujours dans cette partie, nous avons, par la suite, noté que la présence de ces derniers, aux côtés des fidèles appartenant à d'autres états, bien que considérée comme une richesse par certaines communautés, représente, pour d'autres, une source de confusions et de tensions[53]. Outre la dimension psychosociologique nécessairement impliquée dans une telle problématique, la question des couples mariés implique également des considérations théologiques et canoniques, ce que nous avons rapidement évoqué en lien avec le canon 605 du *Code de droit canonique* sur les nouvelles formes de vie consacrée[54]. Plus loin, faisant état des recherches et des publications réalisées sur les divers aspects de la problématique appréhendée, nous avons indiqué que le sujet ici relevé mériterait de faire l'objet d'une étude approfondie, d'ordre théologique et subséquemment d'ordre canonique. Nous ajoutions que les informations glanées en cours d'étude et les voies indiquées par notre analyse pourraient servir à dessiner les contours d'éventuels projets de recherche qui sauront sûrement, à leur façon, enrichir la réflexion que nous avons amorcée[55]. Il s'agit, en tout cas, avec les deux thèmes qui seront mentionnés plus loin, de l'une des questions théologiques particulières à considérer. Dans cette veine, nous annoncions notre intention de présenter, en fin de parcours, une esquisse théologique, basée sur quatre axes, destinée à ouvrir une voie adaptée à la réalité des

---

52 *Cf.* Introduction générale, section 1.

53 *Cf.* Introduction générale, section 3.

54 *Cf.* Introduction générale, section 5.2.

55 *Cf.* Introduction générale, section 9.1.1.1 (…) C.

couples votifs[56]. Nous avons là l'un des apports originaux de notre étude, entrevu au départ[57], concrétisé dans son dernier chapitre[58] et souligné, à nouveau, plus haut[59].

3.2 L'APPROFONDISSEMENT DE LA NOTION DE « COMMUNION » DES ÉTATS

Notre étude a porté sur la notion d'« état ». D'entrée de jeu, cependant, nous avons également souligné l'intérêt et, plus encore, la nécessité d'étudier, en complément à notre approche, la notion de « communion »[60]. Cette dernière, jointe à la première, fait intégralement partie de l'expression phare qu'est la « communion des états ». Il s'agit d'une ligne théologique marquante à laquelle se greffe un certain nombre de questions théologiques à considérer[61]. Pour des raisons d'ordre méthodologique et aussi logique, comme il a été rappelé plus haut[62], nous avons estimé préférable de commencer par une étude portant sur la notion d'« état ». Une autre recherche, consacrée à la notion de « communion », dans la perspective de l'ecclésiologie dite de communion, ressortissant du concile Vatican II – élément qui doit être considéré non sans esprit critique, comme il nous a été donné de le souligner[63] –, et reliée à l'expérience des communautés nouvelles plurivocationnelles, serait vivement souhaitée.

---

56 *Cf.* Introduction générale, section 9.1.3.2 (…) A.

57 *Cf.* Introduction générale, section 9.1.3.3.

58 *Cf.* Chapitre 8, section 2.3.1 et 2.3.2.

59 *Cf. Supra*, section 2.2.1.

60 *Cf.* Introduction générale, sections 6 et 9.1.3.2 (…) B.

61 *Cf.* Introduction générale, section 9.1.3.2 (…) B.

62 *Cf. Supra*, section 1.1 ; Introduction générale, sections 8.2.2.2 (…) C et 9.1.3.3.

63 *Cf.* Introduction générale, sections 8.2.2.1 (…) A et 9.1.3.2 (…) B ; Chapitre 1, section 2.2.2.2 (…) B ; Chapitre 8, section 2.3.1.2 (…) D.

3.3 L'APPROFONDISSEMENT DE LA NOTION DE « CHARISME » EN RELATION AVEC LA COMMUNION DES ÉTATS

La « communion des états » peut-elle être considérée comme un « charisme » ? La Communauté des Béatitudes[64], parmi d'autres, parle spécifiquement en ces termes. Nombre d'auteurs, relatés dans la revue de littérature inaugurale à notre étude[65], traitent de ce thème et font usage de ce concept en relation avec les fondations postconciliaires et, parmi elles, celles qui sont caractérisées par la plurivocationnalité. À l'instar du cas précédent, il s'agit d'une ligne théologique marquante à laquelle se greffe un certain nombre de questions théologiques particulières. De manière imagée, considérant l'ensemble de la problématique traitée, nous avons dit que le tableau théologique devant lequel nous sommes placé pouvait être vu comme un triptyque, dont les trois pans sont constitués par les notions d'« état », de « communion » et, dans le cas présent, de « charisme »[66]. Dans le sillage de notre étude et en complément à notre propos, nous croyons qu'il serait souhaitable de voir surgir d'éventuelles recherches s'intéressant non seulement à la notion de « charisme » en soi – ce qui a déjà été fait –, mais qui approfondirait, de plus, cette notion dans la double perspective qui fut la nôtre, c'est-à-dire à la jonction de Vatican II et des communautés nouvelles plurivocationnelles, toujours dans une optique ecclésiologique.

***

Alors que nous entamions notre démarche doctorale, un professeur, bien avisé, nous a souhaité de la patience et de la persévérance. Ces deux vertus ont assurément été mises à contribution dans la réalisation de notre étude. Plus globalement, nous pourrions adresser ce même souhait aux communautés nouvelles plurivocationnelles ainsi qu'aux pasteurs de l'Église chargés de les accompagner. Au vu des confusions et des tensions expérimentées, il peut être tentant, de part et d'autre, de baisser les bras et de rapidement faire entrer la vie émergente dans les cadres canoniques établis et les conceptions théologiques convenues.

---

64 *Cf.* Chapitre 1, section 2.1.2.

65 *Cf.* Introduction générale, section 9.1.3.2 (…) C.

66 *Cf.* Introduction générale, section 9.1.3.3.

Humainement autant qu'institutionnellement l'impatience peut parfois servir de guide. Un guide mal avisé toutefois. L'histoire de l'Église, tel un marathon à relais, est faite de coureurs, hommes et femmes, au souffle long et à la persévérance aguerrie. Ce sont nos modèles. À cet égard, avec Gilles Routhier, et reprenant l'image que nous lui avons empruntée en début de parcours[67], nous pouvons nous demander comment nous vivons « cette période de flottement, où les frontières sont floues et les repères peu nombreux ? ». À l'instar de Routhier, nous croyons qu'il soit vain « de vivre dans l'angoisse et la peur cette période où les outres anciennes ne semblent plus en mesure de recevoir le vin neuf ». Nous devons, au contraire, chercher à « accueillir avec disponibilité ces choses nouvelles que l'Esprit veut créer au milieu de nous »[68]. Voilà le défi auquel font face les communautés nouvelles plurivocationnelles et l'Église de notre temps.

---

67 *Cf.* Introduction générale, section 3.

68 Gilles ROUTHIER, « Lorsque les frontières deviennent floues... »…, p. 82.

BIBLIOGRAPHIE

La présente bibliographie raisonnée est articulée autour des trois axes fondamentaux de l'étude. D'abord, les fondations postconciliaires, catégorie au sein de laquelle sont traitées les communautés nouvelles plurivocationnelles (1), ensuite, les états des fidèles dans l'Église, parmi lesquels nous retrouvons les états nominaux étudiés (2), enfin, le concile Vatican II (3). À ces sections thématiques nous en ajoutons une dernière qui regroupe les autres études et documents utilisés dans la thèse (4).

Pour chacune des sections, les études référencées sont, la plupart du temps, répartis selon leur nature (historique, sociologique, canonique, théologique) ou leur genre (sources, instruments de recherche, de travail ou de référence, commentaires, études, documents magistériels, documents ecclésiaux).

La section traitant des états des fidèles dans l'Église fait figure d'exception. Nous y avons fait le choix d'inclure, au sein des différentes sous-sections nominales, des études de natures diverses. La raison de cela tient au fait que les études en cause comportent souvent simultanément des éléments de natures historique, sociologique, canonique et théologique, rendant difficile un départage bibliographique sur ces bases. Par ailleurs, compte tenu de leur genre, nous avons placé les documents de types magistériels et ecclésiaux dans une section spécifique dans laquelle sont traités l'ensemble des états des fidèles.

Compte tenu de la taille de la bibliographie et afin d'en faciliter la consultation, nous reproduisons, sous forme schématique, les différentes sections qui la constituent :

1. Les fondations postconciliaires

1.1 Études de nature historique et sociologique
1.2 Études de nature canonique
1.3 Études de nature théologique
1.4 Documents magistériels et ecclésiaux

2. Les états des fidèles dans l'Église

2.1 Les états des fidèles en général
2.2 L'état clérical ou des clercs
2.3 L'état laïque ou des laïques
2.4 L'état religieux ou des religieux
2.5 L'état du célibat sanctionné par l'Église
2.6 L'état du mariage sacramentel ou des époux chrétiens
2.7 Documents magistériels et ecclésiaux

3. Le concile Vatican II

3.1 Sources
3.2 Instruments de recherche
3.3 Commentaires et études
3.4 Histoire du Concile
3.5 Réception et herméneutique du Concile

4. Autres études et documents utilisés dans la thèse

4.1 Sources
4.2 Ouvrages de référence et instruments de travail
4.3 Études historiques et sociologiques
4.4 Études canoniques
4.5 Études théologiques

1. LES FONDATIONS POSTCONCILIAIRES

1.1 ÉTUDES DE NATURE HISTORIQUE ET SOCIOLOGIQUE

« Des couples qui mènent une vie monastique. Le Lion de Juda », *Missi [Magazine d'Information Spirituelle et de Solidarité Internationale]*, nº 4, avril 1987, p. 127-129.

« Solennité de Pentecôte et Journée des mouvements, des nouvelles communautés et des associations pour l'Année de la foi. Une Église qui va à la rencontre de tous », *L'Osservatore Romano [éd. française]*, nº 21, jeudi 23 mai 2013, p. 1 et 6-11.

ADAMS, Brian et Ian MOBSBY, « New Monasticism », dans Steven Croft, Ian Mobsby and Stephanie Spellers, *Ancient Faith, Future Mission: fresh expressions in the sacramental traditions,* London, Canterbury Press, 2009, p. 52-65.

ARBUCKLE, Gerald A., *Refonder l'Église. Dissentiment et leadership*, Montréal, Bellarmin, 2000, 339 p.

ANATRELLA, Tony, *Développer la vie communautaire dans l'Église. L'exemple des Communautés nouvelles*, Dijon, L'Échelle de Jacob, 2014, 302 p.

ANDENNA, Giancarlo, « Uomini e donne in comunità in età medievale », dans Roberto FUSCO et Giancarlo ROCCA (dir.), *Nuove forme di vita consacrata,* Rome, Urbaniana University Press*,* coll. « Grandi opere », 2010, p. 131-139.

BAFFOY, Thierry, Antoine DELESTRE et Jean-Paul SAUZET, *Les naufragés de l'Esprit. Des sectes dans l'Église catholique*, Paris, Seuil, 1996, 336 p.

BASLEZ, Marie-Françoise, « Les communautés familiales dans le christianisme des trois premiers siècles : un espoir et un risque », dans COMMUNAUTÉ DU CHEMIN NEUF, *Famille en Communauté. Avenir d'une utopie ? Actes du colloque œcuménique international organisé par la Communauté du Chemin Neuf à Bethanien (Suisse) du 3 au 6 mars 2016*, Actes publiés par la *Revue FOI (Fraternité Œcuménique Internationale)*, supplément du Hors-Série « Familles en Communauté : Avenir d'une Utopie ? », 2016, p. 19-27.

BARBARIN, Philippe, « Nouvelles formes de vie consacrée », *Sequela Christi*, nº 1, 2006, p. 89-93. Également : « Nouvelles formes de vie consacrée », *CORRIS - Infos [Bulletin de la Conférence des Unions des religieux/ses et des Instituts séculiers de Suisse]*, vol. 15, nº 1, avril 2007, p. 2-4.

BENDYNA, Mary E. (ed.), *Emerging Communities of Consecrated Life in the United States*, Second Edition, Center for Applied Research in the Apostolate (CARA), Georgetown University, Washington DC, 2006, 126 p.

BENDYNA, Mary E. (ed.), *Emerging Religious Communities in the United States*, Center for Applied Research in the Apostolate (CARA), Georgetown University, Washington DC, 1999, 136 p.

BERGERON, Yvonne, *Fuir la société ou la transformer ? Deux groupes de chrétiens parlent de l'Esprit*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet », nº 32, 1986, 250 p.

BLAIS, Yves-Marie, *Documents de recherches sur les nouvelles œuvres mixtes dans l'Église*, demandé par Mgr Paul Grégoire, archevêque de Montréal, Canada, 31 août 1984, 179 p.

BONIN, Stéphan, *Les communautés nouvelles : un nouveau souffle pour l'Église*, travail présenté à Yvonne Bergeron pour le cours THL 707 – « Église et monde », Sherbrooke, Université de Sherbrooke, 1er février 1994, 43 p.

BRENTI, Cathy et Claude, « Le colloque : retour et questions. Mieux réaliser sa vocation. […] Communauté des Béatitudes », dans COMMUNAUTÉ DU CHEMIN NEUF, *Famille en Communauté. Avenir d'une utopie ? Actes du colloque œcuménique international organisé par la Communauté du Chemin Neuf à Bethanien (Suisse) du 3 au 6 mars 2016*, Actes publiés par la *Revue FOI (Fraternité Œcuménique Internationale)*, supplément du Hors-Série « Familles en Communauté : Avenir d'une Utopie ? », 2016, p. 88-89.

CAZA, Lorraine, « À quelles conditions les communautés nouvelles peuvent-elles avoir un avenir au Québec ? », dans Gilles ROUTHIER, Daniel CADRIN et Lorraine CAZA, *La vie religieuse. Regards sur l'avenir*, Montréal, Médiaspaul, 2016, p. 63-76.

CHOLVY, Gérard (dir.), *Nouveaux mouvements et nouvelles communautés. VIIIe Université d'été d'histoire religieuse, Arras (Pas-de-Calais 12-15 juillet 1999)*, Montpellier, Université Paul Valéry, Centre Régional d'Histoire des Mentalités, coll. « Carrefour d'histoire religieuse », 1999, 223 p.

CICCO, Carlo di, « Nuove forme di vita consacrata. Mille strade per la perfezione. Una più avvertita esigenza di trasparenza e di semplicificazione », *L'Osservatore Romano [ed. italiana]*, nº 26 / 45.671, 2 febbraio 2011, p. 5.

CLAIRBORNE, Shane, *The Irresistible Revolution : Living as an Ordinary Radical*, Grand Rapids (Mich.), Zondervan, 2006, 367 p.

COHEN, Martine, « Vers de nouveaux rapports avec l'institution ecclésiastique: L'exemple du Renouveau charismatique en France », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 62, nº 1, juillet-septembre 1986, p. 61-79.

COHEN, Martine, « Le renouveau charismatique en France ou l'affirmation des catholicismes », *Christus*, vol. 33, nº 131, juillet 1986, p. 261-279.

COLLECTIF, « Les communautés charismatiques. Nouvelles formes de vie communautaire dans l'Église [Dossier] », *Missi [Magazine d'Information Spirituelle et de Solidarité Internationale]*, nº 4, avril 1987, p. 110-142.

COLLECTIF, *Les mouvements dans l'Église. Préface du cardinal Suenens*, Paris/Namur, Lethielleux/Culture et vérité, coll. « Le Sycomore », série « Chrétiens aujourd'hui », nº 10, 1984, 239 p. Titre original : CAMISASCA, Massimo et Maurizio VITALI (dir.), *I movimenti nella Chiesa negli anni '80. Atti del 1º Convengo Internazionale. Roma, 23-27 settembre 1981*, Milano, Jaca Book, 1982, 255 p.

COMMUNAUTÉ DES BÉATITUDES, *Communauté des Béatitudes*, s.d., 37 p.

COMMUNAUTÉ DU CHEMIN NEUF, *Communauté du Chemin Neuf*, 2011, 49 p. Disponible sur le site international de la Communauté du Chemin Neuf : https://www.chemin-neuf.org/fr/accueil/communaute-du-chemin-neuf/vie-de-la-communaute (consulté le 3 janvier 2019).

COMMUNAUTÉ DU CHEMIN NEUF, *Revue FOI [Fraternité Œcuménique Internationale] - Pentecôte 2009 pour l'unité*, Communauté du Chemin Neuf, nº 21, 2009, 65 p.

COMMUNAUTÉ DU CHEMIN NEUF, *Revue FOI [Fraternité Œcuménique Internationale] - Quel est ce Chemin Neuf ?, Communauté du Chemin Neuf*, nº 20, 2009, 72 p. [Incluant, en inséré, La Communauté du Chemin Neuf. Présentation, 8 p.].

COUTELLIER, Jacqueline, « Couples en communauté : pourquoi et comment ? », dans COMMUNAUTÉ DU CHEMIN NEUF, *Famille en Communauté. Avenir d'une utopie ? Actes du colloque œcuménique international organisé par la Communauté du Chemin Neuf à Bethanien (Suisse) du 3 au 6 mars 2016*, Actes publiés par la *Revue FOI (Fraternité Œcuménique Internationale)*, supplément du Hors-Série « Familles en Communauté : Avenir d'une Utopie ? », 2016, p. 8-11.

COUTURIER, Marie-Paule, « Nouvelles associations de fidèles et vigilance de l'Église », *La vie des communautés religieuses*, vol. 50, nº 1, janvier-février 1992, p. 20-28.

DANNEELS, Godfried, *« N'éteignez pas le Souffle ». Entretiens avec Dennis Gira*, Paris, Bayard, 2007, 207 p.

DARRICAU, Raymond et Bernard PEYROUS, « Les communautés nouvelles en France, 1967-1987 », *Nouvelle revue théologique*, nº 109, 1987, p. 712-729.

DELESPESSE, Max, « Le projet des Augustins hollandais », *Courrier communautaire international*, vol. 5, nº 1, janvier-février 1970, p. 27-29.

DELHEZ, Charles, « Questions autour des sectes », *Vie consacrée*, nº 2, mars-avril 2001, p. 76-89.

DEROCHER, Lorraine, *Vivre son enfance au sein d'une secte religieuse. Comprendre pour mieux intervenir*, Québec, Presses de l'Université du Québec, coll. « Problèmes sociaux & interventions sociales », nº 35, 2008, 204 p.

DICKAY, Tim, *Plunging into the Kingdom Way : Practicing the Shared Strokes of Community, Hospitality, Justice, and Confession*, Eugene (Or.), Cascade Books, 2011, 142 p.

DONNEAUD, Henry, « La Communauté des Béatitudes : de l'appel monastique au témoignage missionnaire », *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, t. CXVI/3, nº 463, juillet-septembre 2015, p. 99-116.

DONNEAUD, Henry, « Le cas de la Communauté des Béatitudes : mûrir la nouveauté en l'intégrant dans la Tradition vivante », dans Roberto FUSCO, Giancarlo ROCCA et Stefano VITA (dir.), *La svolta dell'innovazione. Le nuove forme di vita consacrata,* Città del Vaticano / Roma, Urbania University Press, coll. « Grandi Opere », 2015, p. 183-195.

DONNEAUD, Henry, « Marthe Robin au carrefour des communautés nouvelles », dans Jean-François GALINIER-PALLEROLA, Philippe FORO et Augustin LAFAY (dir.), *Les laïcs prennent la parole. La participation des laïcs aux débats ecclésiaux après le concile Vatican II. Actes du colloque organisé par le Centre Histoire et Théologie (Laboratoire Histoire, Théologie, Religions), à l'Institut Catholique de Toulouse du 30 janvier au 1er février 2014,* Paris, Parole et Silence, coll. « Histoire et Théologie », 2014, p. 339-360.

DOWNEY, Martha Elias, « New Monasticism among Evangelical Protestants », dans Jason ZUIDEMA (dir.), *Understanding the Consecrated Life in Canada. Critical Essays on Contemporary Trends,* Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, coll. « Éditions SR », nº 38, 2015, p. 245-254.

EPHRAÏM, Frère [Gérard Croissant], *Déjà les blés sont blancs pour la moisson. Au cœur d'une Communauté nouvelle. Les Béatitudes*, Paris, Le Sarment – Fayard, coll. « Des chrétiens. Nos frères », 1997, 207 p.

FABRE, Laurent, « Quarante ans après… », dans COMMUNAUTÉ DU CHEMIN NEUF, *Famille en Communauté. Avenir d'une utopie ? Actes du colloque œcuménique international organisé par la Communauté du Chemin Neuf à Bethanien (Suisse) du 3 au 6 mars 2016*, Actes publiés par la *Revue FOI (Fraternité Œcuménique Internationale)*, supplément du Hors-Série « Familles en Communauté : Avenir d'une Utopie ? », 2016, p. 3-5.

FABRE, Laurent, « 1986-2009. Le Manifeste communautaire est toujours d'actualité », *Revue FOI [Fraternité Œcuménique Internationale] - Quel est ce Chemin Neuf ?*, Communauté du Chemin Neuf, nº 20, 2009, p. 4-6.

FABRE, Laurent, « Communautés anciennes et communautés nouvelle », *Vie consacrée*, nos 1-2, 1998, p. 33-43.

FABRE, Laurent, « Chances nouvelles et risques anciens », *Tychique. La revue de formation au service des groupes de prière et communautés du renouveau charismatique*, nº 113, janvier 1995, p. 14-22.

FUSCO, Roberto et Giancarlo ROCCA (dir.), *Nuove forme di vita consacrata,* Rome, Urbaniana University Press*,* coll. « Grandi opere », 2010, 303 p.

GARIN, Étienne, « Le renouveau charismatique et les communautés nouvelles : une réalité prophétique », *Communio*, vol. XXIII, nºs 1-2, janvier-avril 1998, p. 98-115.

GARRIGUES, Jean-Miguel, *Par des sentiers resserrés. Itinéraire d'un religieux en des temps incertains*, Paris, Presses de la Renaissance, coll. « Autobiographie », 2007, 370 p.

GÉLÉBART, Marie-Noëlle et Yves, « La place des enfants dans la Communauté. Une place privilégiée et délicate », dans COMMUNAUTÉ DU CHEMIN NEUF, *Famille en Communauté. Avenir d'une utopie ? Actes du colloque œcuménique international organisé par la Communauté du Chemin Neuf à Bethanien (Suisse) du 3 au 6 mars 2016*, Actes publiés par la *Revue FOI (Fraternité Œcuménique Internationale)*, supplément du Hors-Série « Familles en Communauté : Avenir d'une Utopie ? », 2016, p. 60-63.

GILDONI, Alberto, « Nuove forme di vita consacrata. La *Società di Cristo Signore* », *Quaderni di diritto ecclesiale*, nº 22, 2009, p. 97-106.

GONZALEZ, Philippe et Paul PHILIBERT, « Les communautés nouvelles : une réception de Vatican II », *Lumen Vitae*, vol. LXII, nº 4, octobre-novembre-décembre 2007, p.419-431.

GREINIER, Dominique et Céline HOYEAU, « Chemin-Neuf : "La diversité nous a rendus plus solides" », *La Croix*, 8 août 2016, http://www.la-croix.com/Religion/France/Chemin-Neuf-La-diversite-nous-rendus-plus-solides-2016-08-08-1200780757 [consulté le 3 janvier 2019].

GRZYBOWSKI, Laurent, Jean MERCIER et Bernadette SAUVAGE, « Des gourous dans les couvents », *La Vie*, no 2894, 15 février 2001, p. 26-34 et 51-53.

HANNA, Tony*, New Ecclesial Movements. Communion and Liberation, Neo-Cathecumenal Way, Charismatic Renewal*..., Staten Island (New York), Alba House, 2006, 282 p.

HÉBRARD, Monique, « Un nouvel état d'esprit. Des communautés qui bougent », *Christus*, nº 179, juillet 1998, p. 264-273.

HÉBRARD, Monique, « Vie communautaire : nouvelles formes contemporaines », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne*,* t. XVI, 1994, col. 636-653.

HÉBRARD, Monique, *Les Charismatiques*, Paris / Montréal, Cerf / Fides, coll. « Bref », 1991, 126 p.

HÉBRARD, Monique, *Les nouveaux disciples. Dix ans après. Voyage à travers les communautés charismatiques. Réflexions sur le renouveau spirituel*, Paris, Le Centurion, 1987, 378 p.

HÉBRARD, Monique, *Nouveaux itinéraires des communautés charismatiques. Supplément à « Les nouveaux disciples »*, Paris, Le Centurion, 1982, 32 p.

HÉBRARD, Monique, *Les nouveaux disciples. Voyage à travers les communautés charismatiques*, Paris, Le Centurion, 1979, 284 p. Également en traduction italienne : *I nuovi discepoli : viaggio attraverso le comunità carismatiche*, Milano, Àncora, 1980, 288 p.

HILAIRE, Yves-Marie, « L'apostolat des laïcs au XX^e siècle », *Communio*, vol. XXVIII, n^o 2, mars-avril 2003, p. 77-92.

JACQUEAU, Christine, *Une communauté associative engagée en paroisse. Un exemple de coopération : la Communauté de l'Emmanuel*, Paris, Institut Catholique de Paris, Faculté de droit canonique, Mémoire de licence en droit canonique, 1997, 68 p.

JOBIN, Guy et Alain LEMIRE, *Communauté religieuse et communauté nouvelle. Valeurs des jeunes membres*, travail remis à Denys Delâge, Laboratoire de recherche I et II (SOC-18879), Québec, Université Laval, Département de sociologie, 31 mars 1992, 70 p. + Annexe.

JOIN-LAMBERT, Arnaud, « Christian "Family Beguinages" in 21st Century Belgium. A New Lifestyle for Christians in Times of Liquid Modernity », *Marriage, Families & Spirituality*, vol. 23, n^o 2, 2017, p. 236-250.

JOIN-LAMBERT, Arnaud, « Des "béguinages familiaux" au XXI^e siècle en Belgique », dans Karlijn DEMASURE, Arnaud JOIN-LAMBERT et Gabriel MONET (dir.), *Vivre ensemble. Un défi pratique pour la théologie,* Namur, Éditions jésuites - Lumen Vitae, coll. « Théologies pratiques », 2014, p. 223-239.

KAPTIJN, Astrid, « Quelques éléments d'évaluation vis-à-vis des communautés nouvelles et des nouveaux mouvements religieux », *L'année canonique*, t. XXXVI, 1993, p. 113-116.

KTO TÉLÉVISION CATHOLIQUE, « Édition spéciale. Communauté des Béatitudes : après les scandales », émission diffusée le 3 février 2012, http://www.ktotv.com/videos-chretiennes/emissions/nouveautes/emission-speciale-communaute-des-beatitudes-apres-les-scandales/00064488, 75 min. (consulté le 3 janvier 2019).

LABARTHE, Louis-Étienne de et Charles-Henri D'ANDIGNÉ, « Béatitudes. "De cette épreuve, la communauté sortira grandie" [Entrevue avec Henry Donneaud, o.p., commissaire pontifical] », *Il est vivant*, n^o 289, janvier 2012, p. 26-31.

LALOUX, Ludovic, *Passion, tourment ou espérance ? Histoire de l'Apostolat des laïcs, en France, depuis Vatican II*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2002, 410 p.

LANDRON, Olivier, « L'apostolat des communautés nouvelles en France », dans Roberto FUSCO et Giancarlo ROCCA (dir.), *Nuove forme di vita consacrata,* Rome, Urbaniana University Press*,* coll. « Grandi opere », 2010, p. 113-130.

LANDRON, Olivier, « Les fondements spirituels des Communautés nouvelles », *Communio*, vol. XXXI, nº 4, juillet-août 2006, p. 103-117.

LANDRON, Olivier, « Un projet éducatif des communautés nouvelles ? », dans Christian SORREL (dir.), *Éducation et religion. XVIII^e – XX^e siècles. Actes de la XIII^e Université d'été d'histoire religieuse. Paris, 10-13 juillet 2004*, Chambéry (France), Université de Savoie, coll. « Sociétés, Religions, Politiques », nº 5, 2006, p. 303-312.

LANDRON, Olivier, *Les Communautés nouvelles. Nouveaux visages du catholicisme français*, Paris, Cerf, coll. « Histoire », 2004, 478 p.

LANDRON, Olivier, « Les communautés nouvelles », *Mélanges carmélitains. Histoire, mystique et spiritualité*, vol. 1, 2003, p. 232-247.

LANDRON, Olivier, « Rome et l'épiscopat français face au Renouveau charismatique », dans Gérard CHOLVY (dir.), *Nouveaux mouvements et nouvelles communautés. VIII^e Université d'été d'histoire religieuse, Arras (Pas-de-Calais 12-15 juillet 1999)*, Montpellier, Université Paul Valéry, Centre Régional d'Histoire des Mentalités, coll. « Carrefour d'histoire religieuse », 1999, p. 63-78.

LANDRON, Olivier, *Le renouveau communautaire dans le christianisme français depuis le concile Vatican II*, Montpellier, Université Paul Valery-Montpellier III, Arts et lettres, langues et sciences humaines et sociales, doctorat d'histoire, thèse présentée et soutenue publiquement par Olivier Landron, sous la direction de monsieur le professeur Gérard Cholvy, novembre 2002, vol. 1, 150 p. / vol. 2, 260 p. / vol. 3, 313 p. [+ Annexe 1 à 16].

LANNE-FONTAINE, Jean-Yves [avec l'aide des étudiants de l'IUT de Lisieux dirigés par Omer Soumbou, Université de Caen-Basse Normandie], *Radiographie communautaire. Socio-démographie de la Communauté des Béatitudes*, Enquête par questionnaires février-mars-avril 2014, 2014, 170 p.

LEAHY, Brendan, *Ecclesial Movements and Communities. Origins, Significance, and Issues*, New York, New City Press, 2011, 200 p.

LEAVY, Carmel et Rosalie O'NEILL, *Gathered in God's Name. New Horizons in Autralian Religious Life*, Crossing Press, Darlinghurst / The Institute of Religious Studies, Strathfield, 1996, 172 p.

LENOIR, Frédéric, *Les communautés nouvelles. Interviews des fondateurs*, Paris, Fayard, 1988, 365 p.

LEPOUTRE, Guy, « La genèse des communautés nouvelles dans un paysage de l'Église qui se transforme », dans Commission épiscopale française de l'état religieux, Conférence française des Supérieures majeures et Conférence des Supérieurs majeurs de France, *Vie religieuse et communautés nouvelles. Quelles questions ? La vie religieuse apostolique et monastique s'interroge au regard des communautés nouvelles. Session nationale des Vicaires Épiscopaux pour les Instituts de Religieux et de Religieuses. Maison Saint-Joseph, Francheville, 27-30 novembre 1989,* Perigueux, Commission Épiscopale pour l'État Religieux, 1989, p. 13-29.

LIER, Rick van, « Analyse sociodémographique du premier recensement international des nouvelles communautés catholiques », dans Roberto FUSCO, Giancarlo ROCCA et Stefano VITA (dir.), *La svolta dell'innovazione. Le nuove forme di vita consacrata,* Città del Vaticano / Roma, Urbaniana University Press, coll. « Grandi Opere », 2015, p. 309-394.

LIER, Rick van, « Entre tradition et innovation. Nouveaux instituts, communautés nouvelles et nouvelles formes de vie consacrée au Canada », dans Jason ZUIDEMA (dir.), *Understanding the Consecrated Life in Canada. Critical Essays on Contemporary Trends,* Waterloo, Wilfrid Laurier University Press*,* coll. « Éditions SR »*,* nº 38, 2015, p. 219-233.

LIER, Rick van, « Communautés nouvelles et nouvelles formes de vie consacrée : bilan et prospectives », *Vies consacrées*, vol. 84, nº 2, avril-mai-juin 2012, p. 97-114.

LIER, Rick van, « Communautés anciennes, communautés nouvelles : forces, défis et points de convergence », *Bulletin CRC [Conférence religieuse canadienne]*, vol. 6, nº 3, automne 2009, p. 4-7, texte également publié dans *Lien des moniales [Service des Moniales de France]*, fascicule nº 179, octobre 2009, 20 p.

LIER, Rick van, « Églises locales, communautés anciennes et communautés nouvelles. Jalons pour un dialogue fécond », *Lumen Vitae*, vol. LXII, nº 4, 2007, p. 391-403.

LIER, Rick van, « Des nouvelles communautés religieuses au Québec. Une étude de cas : Services Myriam Beth'léhem », *Claretianum*, vol. XL, 2000, p. 235-258.

LIER, Rick van, *Les nouvelles communautés religieuses dans l'Église catholique du Québec. Une étude de cas : Services Myriam Beth'léhem*, Mémoire de maîtrise, Programme de maîtrise en sciences humaines de la religion, Québec, Université Laval, 1996, 309 p. [Publication à compte d'auteur, 4e édition (2002), avec le concours du Fonds de recherche Albert-le-Grand, Montréal, 329 p.].

LONGEAT, Jean-Pierre, « Familles spirituelles. Mouvement de renouveau dans la vie consacrée », *Documents Épiscopat,* Paris, Secrétariat général de la Conférence des évêques de France*,* nº 4, 2014, 30 p.

MASSON, Catherine, « De l'Action catholique aux communautés nouvelles : les transformations de l'apostolat des laïcs en France », dans Catherine MASSON, *Les laïcs dans le souffle du Concile,* Paris, Cerf*,* coll. « Histoire », 2007, p. 228-264.

MEER, H. van der, « La vie religieuse au Concile pastoral néerlandais », *Vie consacrée*, nº 2, mars-avril 1970, p. 104-111.

NIEUVIARTS, Jacques, *Les communautés « nouvelles » dans l'Église... un fait significatif : les communautés de vie*, Paris, Institut Catholique de Paris, Mémoire de maîtrise en théologie préparé sous la direction du Père Georges Kowalski et du Père Jacques Gellard, vol. I, octobre 1981, 196 p.

NIEUVIARTS, Jacques, *Annexe. Préparation au mémoire de maîtrise de théologie sur : Les communautés « nouvelles » dans l'Église... un fait significatif : les communautés de vie*, Paris, Institut Catholique de Paris, Mémoire de maîtrise en théologie préparé sous la direction du Père Georges Kowalski et du Père Jacques Gellard, vol. II, octobre 1981, 220 p. + XVII p.

OVIEDO, Lluis, « Approccio alla realtà delle nuove fondazioni », dans Roberto FUSCO et Giancarlo ROCCA (dir.), *Nuove forme di vita consacrata,* Rome, Urbaniana University Press*,* coll. « Grandi opere », 2010, p. 163-177.

PESARE, Oreste, *« Et Pierre se leva... » (Actes 2, 14). Recueil des discours des Papes concernant le Renouveau Charismatique Catholique depuis ses origines jusqu'à nos jours*, Nouan-le-Fuzelier (France), Éd. des Béatitudes, coll. « Pneumathèque », 2005, 185 p.

PEYROUS, Bernard, « Les communautés nouvelles en France (1970-2010). Un essai d'évaluation », dans Roberto FUSCO, Giancarlo ROCCA et Stefano VITA (dir.), *La svolta dell'innovazione. Le nuove forme di vita consacrata,* Città del Vaticano / Roma, Urbaniana University Press, coll. « Grandi Opere », 2015, p. 37-49.

PEYROUS, Bernard, *Vie de Marthe Robin*, Paris, Ed. de l'Emmanuel / Éd. Foyer de Charité, 2006, 362 p.

PEYROUS, Bernard et Hervé-Marie CATTA, *Le feu et l'espérance. Pierre Goursat, fondateur de la Communauté de l'Emmanuel*, Paris, Éd. de l'Emmanuel, 2006 [2e éd.], 240 p.

PEYROUS, Bernard, « La Vierge Marie et les communautés nouvelles », dans Société française d'études mariales, *La Vierge Marie dans l'enseignement de la théologie et la catéchèse mariale adulte,* Paris / Montréal, Médiaspaul*,* coll. « Études mariales », 2002, p. 86-101.

PEYROUS, Bernard et Hervé-Marie CATTA, *Qu'est-ce que le Renouveau charismatique. D'où vient-il ? Où va-t-il ? Enquête sur le Renouveau charismatique aujourd'hui*, Paris, Groupe Fleurus-Mame, 1999, 348 p.

PINGAULT, Pascal et Marie-Annick, *À la rencontre des communautés nouvelles. Petit guide*, Nouan-le-Fuzelier (France), Éd. des Béatitudes, 2005, 354 p.

PINGAULT, Pascal, *Fioretti du Pain de Vie*, Paris, Le Sarment, coll. « Des chrétiens. Nos frères », 2000 [2e éd.], 253 p.

PINGAULT, Pascal, *Renouveau de l'Église : Les communautés nouvelles*, Paris, Le Sarment / Arthème Fayard, coll. « Des Chrétiens », 1989, 223 p.

PINGAULT, Pascal et Marie-Annick, *Pain de vie, pain des pauvres ou l'arbre à pain*, Paris, Le Sarment – Fayard, coll. « Des chrétiens », 1988, 202 p.

PLANET, Alain (dir.), « Dérives sectaires dans des communautés catholiques », *Documents Épiscopat*, Secrétariat général de la Conférence des évêques de France, nº 11, 2018, 75 p.

PORTEOUS, Julian, *L'essor des communautés nouvelles dans le souffle de Vatican II. À vin nouveau outres neuves*, Paris, Éd. de l'Emmanuel, 2012, 238 p.

PROVINCIA OLANDESE DEGLI AGOSTINIANI, « Verso la fine della "vita religiosa" convenzionale ? [1. Nota per il capitolo provinciale olandese 1970; 2. La risposta della Curia generalizia agostiniana] », *Idoc internazionale. Transconfessional Documentation on Religious and Human Renewal*, nº 7, 1 aprile 1970, p. 5-13.

RAHNER, Karl, *Faith in a Wintry Season: Conversations and Interviews with Karl Rahner in the Last Years of his Life*, Paul IMHOF, Hubert BIALLOWONS (dir.) et Harvey EGAN (éd. traduction), New York, Crossroad, 1990, 207 p. [Traduction anglaise de: *Glaube in winterlicher Zeit: Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1986, 248 p.]

ROCCA, Giancarlo, « Tendances et nouveaux courants de la vie religieuse », *Lumen Vitae*, vol. LXXI, nº 2, 2016, p. 151-165.

ROCCA, Giancarlo « Nuovi istituti (a cura di Giancarlo Rocca) », dans Roberto FUSCO, Giancarlo ROCCA et Stefano VITA (dir.), *La svolta dell'innovazione. Le nuove forme di vita consacrata,* Città del Vaticano / Roma, Urbaniana University Press, coll. « Grandi Opere », 2015, p. 277-308.

ROCCA, Giancarlo et Rick VAN LIER, « Bibliografia (a cura di Giancarlo Rocca et Rick van Lier) », dans Roberto FUSCO, Giancarlo ROCCA et Stefano VITA (dir.), *La svolta dell'innovazione. Le nuove forme di vita consacrata,* Città del Vaticano / Roma, Urbaniana University Press, coll. « Grandi Opere », 2015, p. 265-275.

ROCCA, Giancarlo (dir.), *Primo censimento delle nuove comunità*, Rome, Urbaniana University Press, coll. « Grandi opere », 2010, 365 p.

ROCCA, Giancarlo, « Bibliografia generale sulle nuove comunità», dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Primo censimento delle nuove comunità,* Roma, Urbaniana University Press, coll. « Grandi Opere », 2010, p. 327-344.

ROCCA, Giancarlo, « Nuove forme di vita consacrata : le nuove comunità », *Informationes SCRIS*, anno XXX, nº 2, 2004, p. 87-126.

ROCCA, Giancarlo, « Nuove forme di vita coniugale », *Famiglia oggi*, nº 8/9, agosto-settembre 1998 [*Vita consacrata e famiglia. Due vocazioni che si sostengono a vicenda*], p. 40-44.

ROCCA, Giancarlo, « Anche gli sposati veri consacrati ? », dans Giancarlo ROCCA, *Presente e futuro nelle vita consacrata*, Rome, Edizioni Dehoniane, 1994, p. 73-79.

ROCCA, Giancarlo, « Sposi "consacrati" a Dio ! Sguardo alla storia e agli aspetti giuridici », *Rogate ergo*, nº 1, 1994, p. 18-21

RODRIGUEZ, S., « Das Ordensleben im Holländischen Pastoralkonzil. Bericht und Kritische Bemerkungen », *Claretianum*, vol. XII, 1972, p. 291-345.

ROURE, David, « Bulletins & recensions. Godfried Danneels, *N'éteignez pas le souffle. Entretiens avec Dennis Gira* », *Esprit & Vie*, nº 188, février 2008, 2e quinzaine, p. 23-24.

RUTBA HOUSE (THE), *School(s) for Conversion. 12 Marks of a New Monasticism*, Eugene (Or.), Cascade Books, 2005, 190 p.

SCHÖNBORN, Christoph, « Y a-t-il des sectes dans l'Église ? », *La Documentation catholique*, nº 2166, 7 et 21 septembre 1997, p. 791-796.

SEIF, Bernard, « Emerging Religious Communities », *Sisters Today*, vol. 66, nº 3, May 1994, p. 188-195.

SOPHIYAIR, Nadège, « La Communauté du Chemin Neuf », *Cahiers de spiritualité ignatienne [Laïques et personnes consacrées. Quel arrimage ? Actes du Colloque 2004]*, vol. XXIX, nº 113, mai-août 2005, p. 115-120.

STEWART, Ken, « Discernement, Discernement: Caveats for Evangelicals Flirting with Monasticism », *Books & Culture*, March / April 2011, p. 16-18.

SUENENS, Léon-Joseph, *Une nouvelle Pentecôte ?*, Paris, Desclée de Brouwer, 1974, 271 p.

TURCOTTE, Jean-Claude, « Les communautés nouvelles [Intervention au Synode des évêques sur la vie consacrée, 11 octobre 1994] », *L'Osservatore Romano [éd. française]*, nº 45, 8 novembre 1994, p. 54.

VALLÉE, Serge, « Un couple en communauté », *En son nom. Vie consacrée aujourd'hui*, vol. 68, nº 5, novembre - décembre 2010, p. 288-292.

VANIER, Jean, « Nouveaux mouvements de laïcs : signes de l'Esprit ou sectes chrétiennes », *Vie consacrée,* nº 5, 1997, p. 280-300.

VANIER, Jean, « Le mythe fondateur et l'évolution des communautés », *Vie consacrée*, nº 2, 1995, p. 72-80.

VAN HULST, Cesario, « Olanda », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline*,* vol. VI, 1980, col. 697-707.

VETÖ, Étienne, « Une vie communautaire pour les familles ? », dans COMMUNAUTÉ DU CHEMIN NEUF, *Famille en Communauté. Avenir d'une utopie ? Actes du colloque œcuménique international organisé par la Communauté du Chemin Neuf à Bethanien (Suisse) du 3 au 6 mars 2016*, Actes publiés par la *Revue FOI (Fraternité Œcuménique Internationale)*, supplément du Hors-Série « Familles en Communauté : Avenir d'une Utopie ? », 2016, p. 68-70.

VETÖ, Étienne, « La vie consacrée au défi de la mixité et de la communion des états de vie – L'exemple du Chemin Neuf », *Communio*, t. XL/5, nº 241, septembre-octobre 2015, p. 95-102.

VIDAL, Maurice, « De la fonction des nouveaux mouvements religieux et des communautés nouvelles dans l'Église », *L'année canonique*, t. XXXVI, 1993, p. 57-64.

VITA, Stefano « Fraternità Francescana di Betania », dans Roberto FUSCO et Giancarlo ROCCA (dir.), *Nuove forme di vita consacrata,* Rome, Urbaniana University Press*,* coll. « Grandi opere », 2010, p. 237-24.

VOLPI, Bruno et Enrica, *Un'alternativa possibile. Villapizzone : le radici delle comunità*, Saronno, Editrice Monti, 2012 [3e éd.], 144 p.

WEBER, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1967, 340 p.

WEISENBECK, Marlene, « Emerging Forms of U.S. Religious Life », *Review for Religious*, vol. 55, nº 4, July - August 1996, p. 396-413.

WITTBERG, Patricia A., « New Catholic Religious Orders in the United States », Site internet World Religions and Spirituality (WRSP), https://wrldrels.org/wp-content/uploads/2018/06/New-Religious-Orders-in-the-United-States.pdf (consulté le 3 janvier 2019), mis en ligne le 21 juin 2018, 14 p.

WITTBERG, Patricia A. et Mary L. GAUTIER (eds.), *Emerging U.S. Communities of Consecrated Life Since Vatican II,* Third Edition, Center for Applied Research in the Apostolate (CARA), Georgetown University, Washington DC, 2017, 133 p.

WITTBERG, Patricia, « New Religious Communities in the United States », dans Roberto FUSCO et Giancarlo ROCCA (dir.), *Nuove forme di vita consacrata,* Rome, Urbaniana University Press*,* coll. « Grandi opere », 2010, p. 141-161.

WITTBERG, Patricia A., « Emerging religious communities and lay movements », *Horizon [Journal of the National Religious Vocation Conference]*, Spring 2007, vol. 32, nº 3, p. 4-9.

WITTBERG, Patricia, « Deep Structure in Community Cultures: The Revival of Religious Orders in Roman Catholicism », *Sociology of Religion*, nº 58, 1997, p. 239-259.

WITTBERG, Patricia, « "Real" Religious Communities: A Study of Authentication in New Roman Catholic Religious Orders », *Religion and the Social Order*, nº 6, 1996, p. 149-174.

WITTBERG, Patricia, *The Rise and Decline of Catholic Religious Orders. A Social Movement Perspective*, Albany (New York), State University of New York Press, coll. « Series in Religion, Culture, and Society », 1994, 423 p.

1.2 ÉTUDES DE NATURE CANONIQUE

BEYER, Jean, « I movimenti nuovi nelle Chiesa. Una voce del nuovo "Dizionario teologico della vita consacrata" », *Vita consacrata*, vol. 27, nº 1, 1991, p. 61-77.

BEYER, Jean, « I "Movimenti Ecclesiali" », *Vita consecrata*, vol. 23, nº 2, 1987, p. 143-156.

BALOG, Márta, « Famille ecclésiale de vie consacrée. Une nouvelle forme d'institut de vie consacrée », *Studia canonica*, vol. 51, 2017, p. 89-111.

BALOG, Márta, « La nouveauté des communautés nouvelles », *En son Nom. Vie consacrée aujourd'hui*, vol. 71, nº 2, mars-avril 2013, p. 73-86.

BALOG, Márta, *Développement de la signification théologico-canonique du canon 605 à l'aide des principes des canons 17 et 19 du CIC 1983*, dissertatio ad lauream in Facultate Iuris Canonici apud Pontificiam Universitatem S. Thomae in urbe, Romae / Szt. István Társ., Budapest, Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae, IV, Dissertationes, 7, 2013, 239 p.

BORRAS, Alphonse, « Pour un ridimensionamento », *Vie consacrée*, nº 4, 1999, p. 232-249.

BORRAS, Alphonse, « Le droit canonique et la vitalité des communautés nouvelles », *Nouvelle revue théologique*, nº 118, 1996, p. 200-218.

BORRAS, Alphonse, « À propos des "communautés nouvelles". Réflexions d'un canoniste », *Vie consacrée*, vol. 64, nº 4, 1992, p. 228-246.

BRAUX, Jacques, « Pour les communautés nouvelles, quel statut ? », *Les Cahiers du Droit ecclésial*, éd. du Pont-Gentilz, 4e année, nº 4, 15 novembre 1987, p. 121-137.

CASEY, Maria, *Breaking from the Bud. New Forms of Consecrated Life*, Sydney (Autralia), Sisters of St. Joseph NSW, 2001, 301 p.

CASEY, Maria Bridget, *The Approval of New Forms of Consecrated Life in the Light of Canon 605*, A dissertation submitted to the Faculty of Canon Law, Saint Paul University, Ottawa, in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Canon Law, Ottawa, Saint Paul University, 2000, 298 p.

CHARTIER, Sixtine, « Ce que le changement de statut des prêtres de l'Emmanuel veut dire », *La vie*, 29 août 2017, 5 p. : http://www.lavie.fr/religion/catholicisme/ce-que-le-changement-de-statut-des-pretres-de-l-emmanuel-veut-dire-29-08-2017-84481_16.php [consulté le 3 janvier 2019]).

COMMUNAUTÉ DES BÉATITUDES, *Livre de Vie*, version janvier 2018 (*ad experimentum* jusqu'à l'approbation définitive par l'AG [Assemblée générale] 2019] – version 1981, rééditée en 1987 et révisée selon les indications de l'Assemblée générale 2015, 57 p., disponible sur le site de la Communauté des Béatitudes : https://beatitudes.org/wp-content/uploads/2018/06/Livre-de-Vie-janvier-2018.pdf [consulté le 3 janvier 2019]).

COMMUNAUTÉ DES BÉATITUDES, *Statuts de la Communauté des Béatitudes*, Nouan-le-Fuzelier, Éd. des Béatitudes, 1994, 140 p.

COMMUNAUTÉ DU CHEMIN NEUF, *Constitutions de l'Association Publique de Fidèles « Communauté du Chemin Neuf »,* érigée par Albert Cardinal Decourtray, archevêque de Lyon, Président de la Conférence des Évêques de France, le 20 avril 1984, 4ème Rédaction, adoptée à l'unanimité par le Chapitre Général de la Communauté du Chemin Neuf en l'Abbaye d'Hautecombe, le 13 août 2002, approuvée par Monseigneur Philippe Barbarin, archevêque de Lyon, le 22 novembre 2002, 107 p.

COMMUNAUTÉ DU VERBE DE VIE, *Statuts canoniques de la Communauté du Verbe de Vie*, statuts approuvés par l'Assemblée générale du 11 juin 2009, avec approbation ecclésiale des statuts modifiés le 27 juillet 2009, 36 p.

COMMUNAUTÉ DU VERBE DE VIE, *Règle de Vie de la Communauté du Verbe de Vie*, rédaction au 15 décembre 2006, 64 p.

CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE / CONSEIL PERMANENT DE L'ÉPISCOPAT, *Points de repère proposés aux évêques de France pour accompagner une « communauté nouvelle » notamment lors de l'élaboration de ses statuts*, document interne ronéotypé, 17 juin 1987, 5 p.

DELGADO GALINDO, Miguel, « Le don de soi dans les mouvements ecclésiaux », relation tenue à Budapest le 25 avril 2009, à l'occasion de la journée d'étude « Consécration dans les mouvements ecclésiaux et les communautés nouvelles – aspects théologiques et juridiques », organisée par l'Étude Théologique Inter-Congrégationnelle *Sapientia*, site internet du Conseil pontifal pour les laïcs, http://www.laici.va/content/dam/laici/documenti/delgado/francais/don-de-soi.pdf (consulté le 3 janvier 2019), 14 p.

DORTEL-CLAUDOT, Michel, *Communautés nouvelles et liberté d'association dans l'Église*. Cours du Père Michel Dortel-Claudot, s.j., donné aux Facultés Jésuites de Paris (Centre Sèvres) en janvier 2005, Lyon, AME - Communauté du Chemin Neuf, 2006, 78 p.

DORTEL-CLAUDOT, Michel, « Les communautés nouvelles », *Documents Épiscopat,* Secrétariat général de la Conférence des évêques de France, nº 5, avril 1991, 15 p. Texte également reproduit, sous le même titre, dans COMITÉ CANONIQUE FRANÇAIS DES RELIGIEUX, *Vie religieuse, érémitisme, consécration des vierges, communautés nouvelles. Études canoniques,* Paris, Cerf, coll. « Droit canonique », 1993, p. 209-243.

FUSCO, Carlo, « Alcune questioni particolari relative alla posizione giuridica dei membri consacrati nei nuovi movimenti ecclesiali », dans ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA, *Le associazioni nella Chiesa. Atti del XXIX Congresso nazionale di diritto canonico, Trieste, 7-10 settembre 1998,* Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, coll. « Studi giuridici », nº LI, 1999, p. 101-116.

GHIRLANDA, Gianfranco, « La mistica del vivere insieme. Stati di vita : unità e necessarie distinzioni », texte de la conférence donnée à l'occasion du Troisième congrès mondial des mouvements ecclésiaux et des communautés nouvelles, Rome, du 20 au 22 novembre 2014, *Site internet du Conseil pontifical pour les laïcs [www.laici.va]*, 21 novembre 2014, 8 p. [http://www.laici.va/content/dam/laici/documenti/3congresso/ghirlanda.pdf (consulté le 3 janvier 2019)].

GHIRLANDA, Gianfranco, « Nuove forme di vita consacrata in relazione al can. 605 », dans Roberto FUSCO et Giancarlo ROCCA (dir.), *Nuove forme di vita consacrata,* Rome, Urbaniana University Press, coll. « Grandi opere », 2010, p. 55-71.

GHIRLANDA, Gianfranco, « Critères d'ecclésialité pour la reconnaissance des mouvements ecclésiaux par l'évêque diocésain » dans CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS [PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS] / COLLECTIF, *Les mouvements ecclésiaux dans la sollicitude pastorale des évêques*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, coll. « Laïcs aujourd'hui », nº 4, 2000, p. 201-2010.

GHIRLANDA, Gianfranco, « Charisme et statut juridique des mouvements ecclésiaux », dans CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS / COLLECTIF, *Don de l'Esprit. Espérance pour les hommes. Rome, Pentecôte, 30 mai 1998. Rencontre du Saint-Père avec les Mouvements Ecclésiaux et les Communautés Nouvelles*, Nouan-le-Fuzelier, Éd. des Béatitudes, 1999, p. 115-130.

GHIRLANDA, Gianfranco, « Les formes de consécration à la lumière du nouveau Code », *Documents Épiscopat,* Secrétariat général de la Conférence des évêques de France, nº 3, février 1990, 11 p.

LEIDI Leonello, « Discernimento, accompagnamento, riconoscimento di una nuova realtà di vita consacratà », *Sequela Christi*, anno XLIII, nº 1 / nuova serie, 2017, p. 80-101

LEIDI, Leonello, « Connaître et discerner les nouvelles formes de consécration », *Vies consacrées*, vol. 87, nº 1, janvier - février - mars 2015, p. 30-43.

LEROUZÈS Dominic, « Le droit canonique et les communautés nouvelles », *Studia canonica*, vol. 40, nº 2, 2006, 397-415.

MONTAN, Agostino, « Vie di santità, vita fraterna e forme di adesione al gruppo in alcune nuove comunità approvate dal Pontificio consiglio per i laici », dans Roberto FUSCO et Giancarlo ROCCA (dir.), *Nuove forme di vita consacrata,* Rome, Urbaniana University Press*,* coll. « Grandi opere », 2010, p. 179-214.

NERI, Antonio, *Nuove forme di vita consacrata (Can. 605 C.I.C.)*, Roma, Pontificium institutum utriusque juris, Editrice Pontificia Università Lateranense, coll. « Quaderni di apollinaris », nº 11, 1995, 203 p.

PACIOLLA, Sebastiano, « Les nouvelles communautés, précisions terminologiques et pratique du Dicastère », *Vies consacrées*, vol. 84, nº 4, octobre-novembre-décembre 2012, p. 243-251.

PAOLIS, Velasio de, « Le nuove forme di vita consacrata », dans Roberto FUSCO et Giancarlo ROCCA (dir.), *Nuove forme di vita consacrata,* Rome, Urbaniana University Press*,* coll. « Grandi opere », 2010, p. 19-38.

PAOLIS, Velasio de, *La vita consacrata nella Chiesa.* Edizione rivista e ampliata a cura di Vincenzo Mosca, Venezia, Marcianum Press, coll. « Facoltà di diritto canonico san Pio X – Manuali », nº 4, 2010, 771 p.

PAOLIS, Velasio de, « 7. Annotazioni e riflessioni sulle nuove forme di vita consacrata (can. 605) », dans Velasio DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa.* Edizione rivista e ampliata a cura di Vincenzo Mosca, Venezia, Marcianum Press, coll. « Facoltà di diritto canonico san Pio X – Manuali », nº 4, 2010, p. 167-197.

PAOLIS, Velasio de, « Le nuove forme di vita consacrata et le nuove forme di vita monastica », *Sequela Christi*, nº 2, 2005, p. 138-163.

PAOLIS, Velasio de, « L'identità dela vita consacrata. Dal Vaticano II all'esortazione apostolica postsinodale "Vita Consecrata" », *Informationes SCRIS*, vol. 22, nº 2, p. 87-124.

REDAELLI, Carlo, « Il vescovo diocesano e le associazioni di consacrati », dans Silvia RECCHI (dir.), *Novità e tradizione nella vita consacrata. Riflessioni teologiche e prospettive giuridiche,* Milano, Àncora Editrice*,* coll. « Percorsi di diritto ecclesiale », 2004, p. 240-252.

REDAELLI, Carlo, « Il vescovo di fronte alle associazioni », *Quaderni di diritto ecclesiale*, vol. VIII, 1995, p. 349-371.

RECCHI, Silvia, « Assunzione dei consigli evangelici e consacrazione di vita nelle associazioni », dans Silvia RECCHI (dir.), *Novità e tradizione nella vita consacrata. Riflessioni teologiche e prospettive giuridiche,* Milano, Àncora Editrice*,* coll. « Percorsi di diritto ecclesiale », 2004, p. 197-212.

RECCHI, Silvia, « Gli stadi evolutivi dell'associazione : dal gruppo all'istituto di vita consacrata », dans Silvia RECCHI (dir.), *Novità e tradizione nella vita consacrata. Riflessioni teologiche e prospettive giuridiche,* Milano, Àncora Editrice, coll. « Percorsi di diritto ecclesiale », 2004, p. 187-196.

ROCCA, Giancarlo, « Pontificio consiglio per i laici e Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica », dans Roberto FUSCO et Giancarlo ROCCA (dir.), *Nuove forme di vita consacrata,* Rome, Urbaniana University Press, coll. « Grandi opere », 2010, p. 215-217.

RZECZEWSKA, Yolanta, *Les charismes dans l'Église et leur institutionnalisation canonique*, Rome, Pontificia Università Gregoriana, coll. « Tesi Gregoriana / Diritto canonico », nº 101, 2016, 520 p.

SABBARESE, Luigi, « Nuove forme di vita consacrata (can. 605) », dans GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO / ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (dir.), *La vita consacrata nella Chiesa. XXXII Incontro di Studio Centro Dolomiti Pio X - Borca di Cadore (BL), 27 giugno - 1 luglio 2005,* Milano, Edizioni Glossa, coll. « Quaderni della Mendola », nº 14, 2006, p. 83-119.

SASTRE SANTOS, Eutimio, *Las condiciones y posibilidades de nuevas formas de vida consagrada*, Roma, Urbaniana University Press, coll. « Subsidia », nº 62, 1999, 312 p.

TORRES, Jesús, « Criteri di approvazione delle nuove comunità. La prassi della Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica », dans Roberto FUSCO et Giancarlo ROCCA (dir.), *Nuove forme di vita consacrata,* Rome, Urbaniana University Press, coll. « Grandi opere », 2010, p. 219-225.

TRAPET, Marie-Aleth, « Les communautés nouvelles interrogent la vie religieuse », dans Commission épiscopale française de l'état religieux, Conférence française des Supérieures majeures et Conférence des Supérieurs majeurs de France, *Vie religieuse et communautés nouvelles. Quelles questions ? La vie religieuse apostolique et monastique s'interroge au regard des communautés nouvelles. Session nationale des Vicaires Épiscopaux pour les Instituts de Religieux et de Religieuses. Maison Saint-Joseph, Francheville, 27-30 novembre 1989,* Perigueux, Commission Épiscopale pour l'État Religieux, 1989, p. 69-79.

TRAPET, Marie-Aleth, *Pour l'avenir des nouvelles communautés dans l'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, 1987, 223 p.

TRAPET, Marie-Aleth, *Le ministère de discernement de l'évêque face aux recherches nouvelles de vie consacrée. Interprétation et réception du canon 605 du Code de droit canonique*, Paris, Université de Paris-Sud, Faculté de droit de Sceaux / Institut Catholique de Paris, Faculté de droit canonique de Paris, Thèse pour le doctorat en droit et en droit canonique [Nouveau régime] présentée et soutenue le 26 juin 1986, 1986, 483 p.

TRAPET, Marie-Aleth, *L'interprétation du canon 605 du Code de droit canonique. Le texte et le contexte du canon*, Paris, Institut Catholique de Paris, Faculté de droit, Mémoire en vue de l'habilitation au doctorat en droit canonique présenté et soutenu le 16 avril 1986, 1986, 115 p.

ZADRA, Barbara, « L'assunzione dei consigli evangelici a partire dagli statuti delle associazioni », dans Silvia RECCHI (dir.), *Novità e tradizione nella vita consacrata. Riflessioni teologiche e prospettive giuridiche,* Milano, Àncora Editrice, coll. « Percorsi di diritto ecclesiale », 2004, p. 213-225.

ZADRA, Barbara, « Tipologie ed esemplificazioni dei diversi movimenti », *Quaderni di diritto ecclesiale*, vol. 11, 1998, p. 14-25.

ZADRA, Barbara, *I movimenti ecclesiali e i loro statuti*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, coll. « Testi Gregoriana. Serie Diritto Canonico », nº 16, 1997, 198 p.

1.3 ÉTUDES DE NATURE THÉOLOGIQUE

« Rencontre du Pape avec les Mouvements ecclésiaux [30 mai 1998]. Les Mouvements ecclésiaux dans l'enseignement de Jean-Paul II », *L'Osservatore Romano*, nº 22523 / nº 223, 9 juin 1998, p. 7.

BOMBONATTO, Vera Ivanise, « Theological Reflexion on the New Experiences of Religious Apostolic Life », *UISG Bulletin*, n. 145, 2011, p. 29-42.

BUSSET, Christian, *L'association, catalyseur de la communion en vue de la mission. L'expérience de la Société des Missions étrangères du Québec et le défi de l'appartenance*, Thèse de doctorat en théologie pratique (DThP), Faculté de théologie et de sciences religieuses, Québec, Université Laval, 2010, 581 p.

CAZA, Lorraine, « Éléments pour une réflexion théologique sur les mouvements nouveaux et les communautés nouvelles », *Lumen Vitae*, vol. LXII, nº 4, 2007, p. 433-446.

CADRIN, Daniel, « La relation des paroisses aux mouvements, communautés nouvelles et congrégations : de nouveaux liens à inventer ? », dans Marc PELCHAT, *Réinventer la paroisse*, Montréal / Paris, Médiaspaul, 2015, p. 179-204.

CARRIQUIRY LECOUR, Guzmán M., « Paroisses et mouvements », dans COLLECTIF, *Paroisses et nouvelle évangélisation. L'apport des mouvements ecclésiaux et nouvelles communautés*, Actes du IVe Colloque de Rome, Paris, Éd. de l'Emmanuel, 2009, p. 53-88.

CODA, Piero, « Les nouvelles communautés ecclésiales et les nouveaux mouvements, don de l'Esprit. Une réflexion théologique », dans CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS / COLLECTIF, *Don de l'Esprit. Espérance pour les hommes. Rome, Pentecôte, 30 mai 1998. Rencontre du Saint-Père avec les Mouvements Ecclésiaux et les Communautés Nouvelles*, Nouan-le-Fuzelier, Éd. des Béatitudes, 1999, p. 67-91.

CATTANEO, Arturo, « Mouvements et communautés nouvelles dans les Églises particulières », dans CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS [PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS] / COLLECTIF, *Pasteurs et mouvements ecclésiaux. Séminaire d'études pour évêques [Rocca di Papa, 15-17 mai 2008]*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, coll. « Laïcs aujourd'hui », nº 14, 2010, p. 49-72.

CATTANEO, Arturo, « I movimenti ecclesiali: aspetti ecclesiologici », *Annales theologici*, vol. 11, nº 2, 1997, p. 401-427.

COLLECTIF, *Religieux et chrétiens associés, leurs relations mutuelles*, Session février 1998, Paris, Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris, Médiasèvres, coll. « Cahiers de vie religieuse », nº 111 (réédition), 2006, 100 p.

COMMUNAUTÉ DU CHEMIN NEUF, « Famille en communauté, l'avenir d'une utopie ? », *Revue FOI (Fraternité Œcuménique Internationale)*, Hors-Série nº 8, 2016, 91 p.

COMMUNAUTÉ DU CHEMIN NEUF, *Famille en Communauté. Avenir d'une utopie ? Actes du colloque œcuménique international organisé par la Communauté du Chemin Neuf à Bethanien (Suisse) du 3 au 6 mars 2016,* Actes publiés par la *Revue FOI (Fraternité Œcuménique Internationale),* supplément du Hors-Série « Familles en Communauté : Avenir d'une Utopie ? », 2016, 142 p.

CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS, « Les mouvements et les communautés nouvelles dans les discours du Saint-Père Benoît XVI. Brève revue », *Nouvelles*, nºs 14 et 15, 2007, site internet du Conseil pontifical pour les laïcs, http://www.laici.va/content/dam/laici/documenti/aamm/mouvements-et-communautes-nouvelles-dans-les-dicours-de-benoit-xvi.pdf (consulté le 3 janvier 2019).

CLEMENS, Josef, « I movimenti ecclesiali e le nuove comunità nel pensiero del cardinale Joseph Ratzinger [Roma, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Convegno internazionale sulla missione dei movimenti ecclesiali e delle nuove comunità nella formazione e nella diffusione della fede] (16 maggio 2013 », 18 p., site internet du Conseil pontifical pour les laïcs, http://www.laici.va/content/dam/laici/documenti/clemens/italiano/Conferenza%20II%20Bucarest%20(04.10.14).pdf (consulté le 3 janvier 2019). Également : « Les mouvements ecclésiaux et les nouvelles communautés dans la pensée du cardinal Joseph Ratzinger. Un geste que nous n'avions pas prévu », dans *L'Osservatore Romano* [éd. française], jeudi 23 mai 2013, nº 21, p. 6-7.

CLEMENS, Josef, « Le Pape Ratzinger et les mouvements », *La Documentation catholique*, nº 2418 / nº 4, 15 février 2009, p. 179-190.

CORDES, Paul Joseph, *Benedetto XVI ispira i nuovi movimenti e le realtà ecclesiali. Il punto sulla situazione teologico-pastorale*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2012, 80 p.

FAGGIOLI, Massimo, « Inclusion and Exclusion in the Ecclesiology of the New Catholic Movements », dans Dennis M. DOYLE, Timothy J. FURRY et Pascal D. BAZZELL (ed.), *Ecclesiology and Exclusion. Bounderies of Being and Belonging in Postmodern Times*, New York, Orbis Books - Maryknoll, 2012, p. 199-213.

FAGGIOLI, Massimo, « Tra chiesa territoriale e chiese personali. I movimenti ecclesiali nel post-concilio Vaticano II », *Cristianesimo nella storia*, vol. XXIV, nº 3, settembre 2003, p. 677-704.

FAVALE, Agostino, « Presbiteri, movimenti e nuove comunità nelle Chiesa », *Salesianum*, vol. 62, nº 3, 2000, p. 525-564.

FAVART, Nicolas, *Réception de l'enseignement du concile Vatican II sur la Vierge Marie par la Famille Marie-Jeunesse*, Québec, Université Laval, Faculté de théologie et de sciences religieuses, Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval dans le cadre du programme de maîtrise en théologie pour l'obtention du grade de maître ès arts (M.A.), 2008, 242 p.

HEGGE, Christoph, *Il Vaticano II e i movimenti ecclesiali. Una recenzione carismatica*, Roma, Città Nuova Editrice, coll. « Contributi di teologia », 2001, 240 p.

GUILLEZ, Hervé, *Prêtres et Associations de fidèles*, Paris, Institut Catholique de Paris, Mémoire de maîtrise présenté au Jury des Maîtrises de l'U.E.R. pour l'obtention de la Maîtrise de 2ème cycle en théologie équivalente à la licence canonique de théologie, 1992, 122 p.

GUILLON, Clément, « Église diocésaine et communautés nouvelles », *Prêtres diocésains*, mars-avril 2003, p. 185-190.

HUBLIER, Rémi, *La communion ecclésiale. Regards sur l'« expérience fédérale » de l'A.C.I. et la « pratique communautaire » du Chemin Neuf*, mémoire de maîtrise en théologie sous la direction de François Bousquet et de Henri-Jérôme Gagey (deuxième lecteur), Paris, Institut catholique de Paris, juin 1995, 120 p.

LEROUZÈS, Dominic, *Vatican II et les Communautés nouvelles. Réception de* Ad gentes *dans les statuts et le Livre de Vie de la Famille Marie-Jeunesse*, Québec, Université Laval, Faculté de théologie et de sciences religieuses, Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval pour l'obtention du grade de maître ès arts (M.A.), 2003, 254 p.

LESTANG, François, « Quand la femme précède l'homme : Priscille et Aquila, artisans et missionnaires (*Ac* 18) », dans COMMUNAUTÉ DU CHEMIN NEUF, *Famille en Communauté. Avenir d'une utopie ? Actes du colloque œcuménique international organisé par la Communauté du Chemin Neuf à Bethanien (Suisse) du 3 au 6 mars 2016*, Actes publiés par la *Revue FOI (Fraternité Œcuménique Internationale)*, supplément du Hors-Série « Familles en Communauté : Avenir d'une Utopie ? », 2016, p. 29-37.

LIER, Rick van, « L'engagement des couples mariés au sein des communautés nouvelles plurivocationnelles : enjeux théologiques du discernement ecclésial actuel », dans Roberto FUSCO, Giancarlo ROCCA et Stefano VITA (dir.), *La svolta dell'innovazione. Le nuove forme di vita consacrata,* Città del Vaticano / Roma, Urbaniana University Press, coll. « Grandi Opere », 2015, p. 127-145.

MACCA, Valentino, « Coniugi religiosi », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline*,* vol. II, 1975, col. 1597-1601.

MACCONAILL, Dominique, *« Obéir ne trompe pas ! » Consécration et rapports d'obéissance dans quatre communautés nouvelles du Québec*, Mémoire écrit sous la direction de J. M. R. Tillard, o.p., pour l'obtention de la Maîtrise ès Arts en Théologie, Ottawa, Collège Universitaire Dominicain de Philosophie et de Théologie, 1995, 201 p. + Annexes.

NYIRINDEKWE, Innocent, *Charisme et coopération dans l'Église. Profils théologiques et juridiques des rapports entre les mouvements ecclésiaux et les communautés institutionnelles*, Lugano/Paris, Faculté de théologie de Lugano/Parole et Silence, 2004, 412 p.

OUELLET, Marc, « Le principe d'unité des charismes dans la vie et dans la théologie de l'Église », dans Marc OUELLET, *L'apport des mouvements ecclésiaux. Unité et diversité dans l'Esprit,* Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité, 2011, p. 21-63.

PINASSI CARDINALI, Raffaelle, *I focolarini sposati. Une « via nuova » nelle Chiesa*, Roma, Città Nuova Editrice, 2009, 274 p.

PLÉTY, Robert, « Actualité d'une recherche. À propos du travail conduit avec Henri Bourgeois sur *Église Ordinaire et Communautés nouvelles* », 2008, site internet « Theopratic.org » [site dédié à la pensée du théologien Henri Bourgeois], http://www.theopratic.org/Eglise-ordinaire-et-communautes (consulté le 23 avril 2015 – site inactif, 3 janvier 2019).

PLÉTY, Robert, *Église ordinaire et communautés nouvelles : un problème de communication*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994, 184 p.

POBLOTZKI, Johannes Maria, *Das plurivokationale Charisma der neuen geistlichen Gemeinschaften. Ihr Beitrag zur Entwicklung einer trinitarischen Ekklesiologie*, Parderborn, Ferdinand Schöningh, coll. « Parderborner Theologische Studien », nº 60, 2019, 500 p. [À paraître]

RATZINGER, Joseph [Benoît XVI], *L'irruption de l'Esprit. Les nouveaux mouvements dans l'Église*, Paris, Éd. Paroles et Silence, 2007, 99 p.

RATZINGER, Joseph, « Dialogue avec le cardinal Joseph Ratzinger », dans CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS [PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS] / COLLECTIF, *Les mouvements ecclésiaux dans la sollicitude pastorale des évêques,* Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, coll. « Laïcs aujourd'hui », nº 4, 2000, p. 223-255. Également : « I. Les mouvements, l'Église et le monde. Dialogue avec le cardinal Ratzinger », dans Joseph RATZINGER [Benoît XVI], *L'irruption de l'Esprit. Les nouveaux mouvements dans l'Église,* Paris, Éd. Paroles et Silence, 2007, p. 21-47.

RATZINGER, Joseph, « Les Mouvements d'Église et leur lieu théologique [allocution du 27 mai 1998] », *La Documentation catholique*, nº 2196, 17 janvier 1999, p. 81-92. Également : « Der Bewegungen in der Kirche und ihr Theologischer Ort », *Deutsche Tagespost*, n. 65, 28 mai 1998, p. 5-7 ; « The Theological Locus of Ecclesial Movements », *Communio*, vol. 25, Fall 1998, p. 480-504 ; «I movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica», dans PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS, *I movimenti nella Chiesa. Atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali. Roma, 27-29 maggio 1998,* Città del Vaticano, Pontificio Consiglio per i Laici, « Laici Oggi », 1999, p. 23-51 ; « Les mouvements ecclésiaux et leur lieu théologique », dans CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS / COLLECTIF, *Don de l'Esprit. Espérance pour les hommes. Rome, Pentecôte, 30 mai 1998. Rencontre du Saint-Père avec les Mouvements Ecclésiaux et les Communautés Nouvelles*, Nouan-le-Fuzelier, Éd. des Béatitudes, 1999, p. 25-50 ; « II. Les mouvements ecclésiaux et leur lieu théologique », dans Joseph RATZINGER [Benoît XVI], *L'irruption de l'Esprit. Les nouveaux mouvements dans l'Église,* Paris, Éd. Paroles et Silence, 2007, p. 49-99.

RATZINGER, Joseph, *Le sel de la terre. Le christianisme et l'Église catholique au seuil du IIIe millénaire. Entretiens avec Peter Seewald*, Paris, Flamarion / Cerf, 1997, 278 p.

RATZINGER, Joseph et Vittorio MESSORI, *Entretien sur la foi*, Paris, Fayard, 1985, 252 p.

REY, Dominique, « L'accueil des nouvelles communautés », texte de la conférence donnée à l'occasion du Troisième congrès mondial des mouvements ecclésiaux et des communautés nouvelles, Rome, du 20 au 22 novembre 2014, *Site internet du Conseil pontifical pour les laïcs [www.laici.va]*, 21 novembre 2014, 15 p. [http://www.laici.va/content/dam/laici/documenti/ 3congresso/ghirlanda.pdf (consulté le 3 janvier 2019)].

REY, Dominique, « Accueil des mouvements et des communautés nouvelles dans l'Église diocésaine », dans CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS [PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS] / COLLECTIF, *Pasteurs et mouvements ecclésiaux. Séminaire d'études pour évêques [Rocca di Papa, 15-17 mai 2008],* Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, coll. « Laïcs aujourd'hui », nº 14, 2010, p. 107-125. Également : « Mouvements ecclésiaux et communautés nouvelles. Espérances et défis », *Documents Épiscopat,* Secrétariat général de la Conférence des évêques de France, nº 12, 2008, 14 p.

ROCCA, Giancarlo, « La consécration des couples. Les nouvelles formes de vie consacrée », dans COMMUNAUTÉ DU CHEMIN NEUF, *Famille en Communauté. Avenir d'une utopie ? Actes du colloque œcuménique international organisé par la Communauté du Chemin Neuf à Bethanien (Suisse) du 3 au 6 mars 2016,* Actes publiés par la *Revue FOI (Fraternité Œcuménique Internationale)*, supplément du Hors-Série « Familles en Communauté : Avenir d'une Utopie ? », 2016, p. 53-82.

ROCCA, Giancarlo, « La "consacrazione" dei coniugi », dans ISTITUTO « CLARETIANUM » (dir.), *L'identità dei consacrati nella missione della Chiesa e il loro rapporto con il mondo,* Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1994, p. 375-418.

RYLKO, Stalislaw, « Mouvements ecclésiaux et communautés nouvelles dans l'enseignement de Jean-Paul II et de Benoît XVI », dans CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS [PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS] / COLLECTIF, *Pasteurs et mouvements ecclésiaux. Séminaire d'études pour évêques [Rocca di Papa, 15-17 mai 2008],* Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana*,* coll. « Laïcs aujourd'hui »*,* nº 14, 2010, p. 19-32.

RZECZEWSKA, Y[J]olanta, « Appel universel à la sainteté. Vatican II et se réception », dans COMMUNAUTÉ DU CHEMIN NEUF, *Famille en Communauté. Avenir d'une utopie ? Actes du colloque œcuménique international organisé par la Communauté du Chemin Neuf à Bethanien (Suisse) du 3 au 6 mars 2016*, Actes publiés par la *Revue FOI (Fraternité Œcuménique Internationale)*, supplément du Hors-Série « Familles en Communauté : Avenir d'une Utopie ? », 2016, p. 121-140.

SCOLA, Angelo, « La réalité des mouvements dans l'Église universelle et dans l'Église locale », dans CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS / COLLECTIF, *Don de l'Esprit. Espérance pour les hommes. Rome, Pentecôte, 30 mai 1998. Rencontre du Saint-Père avec les Mouvements Ecclésiaux et les Communautés Nouvelles*, Nouan-le-Fuzelier, Éd. des Béatitudes, 1999, p. 93-113. Également : « La realtà dei movimenti nella Chiesa universale e nella Chiesa locale », dans PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS / COLLECTIF, *I movimenti nella Chiesa. Atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali. Roma, 27-29 maggio 1998*, Città del Vaticano, coll. « Laici Oggi », 1999, p. 105-127.

SICARI, Antonio Maria, *Laïcs et conseils évangéliques. Jésus nous a appelés ses amis*, Toulouse, éd. du Carmel, coll. « Carmel Vivant », 2010, 175 p.

SICARI, Antonio Maria, « Anciens charismes dans l'Église aujourd'hui », *Vie Consacrée*, nº 6, novembre-décembre 2003, p. 370-385.

SICARI, Antonio Maria, *Gli antichi carismi nella Chiesa. Per una nuova collocazione*, Milano, Jaca Book, coll. « Già e non ancora », 2002, 120 p.

SICARI, Antonio, *Matrimonio e verginità nella rivelazione. L'uomo di fronte alla « Gelosia di Dio »*, Milano, Jaca Book, coll. « Già e non ancora », 1978, 257 p.

STUCCHI, Luigi, *Sono un consacrato sposato. Meditazioni di don Luigi Stucchi*, Milano, ed. Città sul Monte, 1999, 106 p.

VILLEMIN, Laurent, « Les mouvements et les associations de fidèles dans la mission de l'Église », *Documents Épiscopat*, Secrétariat général de la Conférence des évêques de France, nº 8, 2011, 22 p.

VILLEMIN, Laurent, « L'éclosion des nouveaux mouvements. Une question à l'ecclésiologie », *Lumen Vitae*, vol. LXII, nº 4, 2007, p. 367-377.

VILLEMIN, Laurent, « La paroisse, les diocèses et les nouveaux mouvements », *Études*, t. 405, décembre 2006, p. 635-646.

WAGEMANS, Felix, *Een onderzoek naar de begrippen communio, pneuma en charisma in de ecclesiologie, met een bijdrage van de theologie vanuit de Nieuwe Ecclesiale Bewegingen, in het bijzonder de Focolarebeweging en de Katholieke Charismatische Vernieuwing*, Verhandeling aangeboden tot het bekomen van de graad van licenciaat in de Godsdienstwetenschap, Leuven, Katholieke Universiteit te Leuven, Faculteit der Godgeleerdheid, 1993, 189 p.

WAGEMANS, Felix, *De nieuwe spiritualiteitsbewegingen. Perspectieven tot vernieuwing van de spiritualiteit door de nieuwe lekenbewegingen in de katholieke Kerk*, Verhandeling aangeboden tot het bekomen van de graad van licenciaat in de Godsdienstwetenschap, Leuven, Katholieke Universiteit te Leuven, Faculteit der Godgeleerdheid, 1991, 161 p.

WAYMEL, Dominique, « Les mouvements et associations de fidèles dans l'ecclésiologie de Joseph Ratzinger », *Nouvelle revue théologique*, t. 136, nº 4, octobre-décembre 2014, p. 577-595.

WAYMEL, Dominique, *Joseph Ratzinger et l'Église. La place des nouveaux mouvements*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Théologie à l'université », nº 32, 2014, 616 p.

WILSON, Jonathan R., *Living Faithfully in a Fragmented World: from MacIntyr'es After Virtue to a New Monasticm*, Eugene (Or.), Cascade Books, coll. « New Monastic Library », 2010 [2nd ed.], 81 p.

WILSON, Jonathan R., *Living Faithfully in a Fragmented World : Lessons for the Church from MacIntyre's After Virtue*, Harrisburg (Pa.), Trinity Press International, coll. «Christian Mission and Modern Culture», 1997, 85 p.

WILSON-HARTGROVE, Jonathan, *The Rule of Saint Benedict. A Contemporary Paraphrase*, Brewster (Mass.), Paraclete Press, 2012, 116 p.

WILSON-HARTGROVE, Jonathan, « New Monasticism and the Resurrection of American Christianity », *Missiology*, vol. 38, nº 1, January 2010, p. 13-19.

ZANETTI, Eugenio, « Movimenti ecclesiali e Chiese locali », *Quaderni di diritto ecclesiale*, vol. 11, 1998, p. 25-56.

1.4 DOCUMENTS MAGISTÉRIELS ET ECCLÉSIAUX

BENOÎT XVI, « Redécouvrir la paternité épiscopale. Discours de Benoît XVI aux évêques du Portugal [Fatima, 13 mai 2010] », *La Documentation catholique*, nº 2447 / nº 11, 6 juin 2010, p. 533.

BENOÎT XVI, « Sauvegarder l'identité catholique. Conserver un lien étroit avec le Pape et les évêques. Audience aux représentants du Renouveau charismatique catholique [31 octobre 2008] », *L'Osservatore Romano [éd. française]*, nº 46, 18 novembre 2008, p. 4.

BENOÎT XVI, « Prudence et patience pour accompagner les mouvements. Audience aux participants au séminaire d'étude pour les évêques promu par le Conseil pontifical pour les laïcs [17 mai 2008] », *L'Osservatore Romano*, nº 22, 3 juin 2008, p. 5.

BENOÎT XVI, « "Aller dans le monde entier, apporter la vérité, la beauté et la paix". Audience au pèlerinage promu par la Fraternité "Communion et Libération" [24 mars 2007] », *L'Osservatore Romano [éd. française]*, nº 14 / 2976, 3 avril 2007, p. 5.

BENOÎT XVI, « Discours de Benoît XVI aux Évêques de la Conférence épiscopale de la République fédérale d'Allemagne. Le Saint-Père reçoit le deuxième groupe d'Évêques allemands en visite "ad limina Apostolorum" [18 novembre 2006] », *L'Osservatore Romano [éd. française]*, nº 2961 / nº 50, 12 décembre 2006, p. 5.

CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES CATHOLIQUES DU CANADA – COMMISSION POUR LES RELATIONS AVEC LES ASSOCIATIONS DE PRÊTRES, RELIGIEUX-SES ET DE LAÏQUES, *Reconnaissance des associations catholiques à caractère national. Guide pour le CECC et les associations de fidèles*, Ottawa, Service des Éditions, Conférence des évêques catholiques du Canada, 1993, 48 p.

CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Des rapports du psychologique et du spirituel dans les communautés: Des confusions à éviter*, document rédigé à l'attention des Supérieurs d'Instituts de Vie consacrée et des responsables de Communautés nouvelles, sous la responsabilité des président(e)s de la Commission épiscopale pour la vie consacrée, du Groupe d'accompagnement pour le Renouveau (Conseil pour les mouvements et associations de fidèles de la Conférence des évêques de France), de la Conférence française des Supérieures Majeures (CSM), de la Conférence des Supérieurs Majeurs de France (CSMF) et du Service des moniales, avril 2005, 4 p. *Cf.* « Dossier de presse », 25 octobre 2007 » : https://ec.cef.fr/wp-content/uploads/sites/2/2014/05/20071025_renouveaucharismatique.pdf

CONGRÉGATION POUR LES INSTITUTS DE VIE CONSACRÉE ET LES SOCIÉTÉS DE VIE APOSTOLIQUE, « Schéma général concernant les constitutions d'une association de fidèles formée de deux branches principales (hommes célibataires - femmes célibataires) en vue d'être érigée en institut de vie consacrée [Vatican, 2002] [Documenti a cura di Giancarlo Rocca, « I. Criteri per l'approvazione di "nuove" comunità e schema generale delle costituzioni »] », dans Roberto FUSCO et Giancarlo ROCCA (dir.), *Nuove forme di vita consacrata,* Rome, Urbaniana University Press, coll. « Grandi opere », 2010, p. 268-272.

CONGREGAZIONE PER GLI INSTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, « Criteri per l'approvazione dele nuove forme di vita consacrata, approvati dalla Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica nel Congresso del 26 gennaio 1990 [Documenti a cura di Giancarlo Rocca, « I. Criteri per l'approvazione di "nuove" comunità e schema generale delle costituzioni »] », dans Roberto FUSCO et Giancarlo ROCCA (dir.), *Nuove forme di vita consacrata,* Rome, Urbaniana University Press, coll. « Grandi opere », 2010, p. 267-268.

CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS [PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS] / COLLECTIF, *Pasteurs et mouvements ecclésiaux. Séminaire d'études pour évêques [Rocca di Papa, 15-17 mai 2008]*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, coll. « Laïcs aujourd'hui », nº 14, 2010, 222 p.

CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS [PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS] / COLLECTIF, *La beauté d'être chrétien. Les mouvements dans l'Église. Actes du II*ème *Congrès mondial des mouvements ecclésiaux et des communautés nouvelles. Rocca di Papa, 31 mai – 2 juin 2006 / Rencontre avec le Saint-Père Benoît XVI. Vêpres de la veille de la Pentecôte. Place Saint-Pierre, 3 juin 2006*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, nº 11, 2007, 242 p.

CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS, « Les mouvements et les communautés nouvelles dans les discours du Saint-Père Benoît XVI. Brève revue », *Nouvelles*, nos 14 et 15, 2007, 7 p. [http://www.laici.va/content/dam/laici/documenti/aamm/mouvements-et-communautes-nouvelles-dans-les-dicours-de-benoit-xvi.pdf (consulté le 3 janvier 2019)]

CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS, *Associations internationales de fidèles. Répertoire*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2006, 310 p.

CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS [PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS] / COLLECTIF, *Les mouvements ecclésiaux dans la sollicitude pastorale des évêques*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, coll. « Laïcs aujourd'hui », nº 4, 2000, 260 p.

CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS / COLLECTIF, *Don de l'Esprit. Espérance pour les hommes. Rome, Pentecôte, 30 mai 1998. Rencontre du Saint-Père avec les Mouvements Ecclésiaux et les Communautés Nouvelles*, Nouan-le-Fuzelier, Éd. des Béatitudes, 1999, 228 p.

FRANÇOIS, « La voie de la patience. Discours aux mouvements et aux nouvelles communautés [samedi, 22 novembre 2014] », *L'Osservatore Romano* [éd. française], nº 49, 4 décembre 2014, p. 21.

JEAN-PAUL II, « À la recherche de formes nouvelles d'annonce de l'Évangile et d'action missionnaire [Message à un Symposium d'évêques sur les Mouvements ecclésiaux et les Communautés nouvelles, 18 juin 1999] », *La Documentation catholique*, t. XCVI, nº 2209 / nº 15, 1er et 15 août 1999, p. 710-712.

JEAN-PAUL II, « Une nouvelle étape s'ouvre devant vous : celle de la maturité ecclésiale. Discours du Pape Jean-Paul II aux Mouvements ecclésiaux et communautés nouvelles [30 mai 1998] / Dossier. Rassemblement des mouvements ecclésiaux à Rome [27-30 mai 1998] », *La Documentation catholique*, nº 2185 / nº 13, 5 juillet 1998, p. 624-626.

JEAN-PAUL II, « Les Mouvements sont un des fruits du printemps de l'Église. Message du Pape Jean-Paul II aux participants du Congrès des mouvements ecclésiaux [27 mai 1998] / Dossier. Rassemblement des mouvements ecclésiaux à Rome [27-30 mai 1998] », *La Documentation catholique*, nº 2185 / nº 13, 5 juillet 1998, p. 620-622.

JEAN-PAUL II, « Une force qui vient d'en haut. Homélie du Saint-Père en la solennité de la Pentecôte [dimanche 31 mai 1998] », *L'Osservatore Romano*, nº 2522, nº 22, 2 juin 1998, p. 1-2.

JEAN-PAUL II, « Associations et mouvements de laïcs comme facteurs d'enrichissement de la communion et de la mission de l'Église [Angelus Domini de Castel Gandolfo, 23 août 1987] », *L'Osservatore Romano*, nº 1967 / nº 34, 25 août 1987, p. 3.

JEAN-PAUL II, « Un des plus beaux fruits du dernier Concile. Allocution à un Congrès international de mouvements ecclésiaux [2 mars 1987] », *La Documentation catholique*, t. LXXXIV, nº 1938 / nº 8, 19 avril 1987, p. 418-419.

PAUL VI, « L'Église et le Renouveau charismatique catholique. Allocution de Paul VI au Congrès international du Renouveau charismatique catholique [19 mai 1975] », *La Documentation catholique*, t. LXXII, nº 12, 15 juin 1975, p. 562-564.

PAUL VI, « L'Église vit de la grâce. Audience générale du 16 octobre [1974] », *La Documentation catholique*, t. LXXI, nº 1663 / nº 19, 3 novembre 1974, p. 902-903.

2. LES ÉTATS DES FIDÈLES DANS L'ÉGLISE

2.1 LES ÉTATS DES FIDÈLES EN GÉNÉRAL

« État », dans Olivier DE LA BROSSE, Antonin-Marie HENRY et Philippe ROUILLARD (dir.), *Dictionnaire des mots de la foi chrétienne,* Paris, Cerf, 1989 [nouvelle édition de 1968], col. 273-274.

« États canoniques de pratique de la perfection chrétienne. – Voir Perfection », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 4, 1956, col. 539. [Note mise à jour dans Gérard MATHON, *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Tables. Compléments et mises à jour*, Paris, Letouzey et Ané, 2005, fascicule 76-77, col. 713 : « – Voir Perfection, X, 1242. *D.Sp*. XVI, 653-722 »].

« Ordre », dans Olivier DE LA BROSSE, Antonin-Marie HENRY et Philippe ROUILLARD (dir.), *Dictionnaire des mots de la foi chrétienne,* Paris, Cerf, 1989 [nouvelle édition de 1968], col. 539-541.

ANTOINE, C., « États de vie », dans A. VACANT, E. MAGENOT et É. AMANN (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique,* Paris, Letouzey et Ané, t. V, 1939, col. 905-911 [Mise à jour de l'article dans Bernard LOTH et Albert MICHEL (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique* - *Tables générales*, Paris, Letouzey et Ané, 1951, col. 1283-1284].

BALTHASAR, Hans Urs von, *L'état de vie chrétien*, Freiburg [i.e. Fribourg-en-Brisgau], Johannes Verlag / Paris, Association Saint-Jean, col. « Œuvres complètes », 2016, 505 p.

BALTHASAR, Hans Urs von, *The Christian State of Life*, San Francisco, Ignacius Press, 1983, 506 p.

BALTHASAR, Hans Urs von, *Christlicher Stand*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1977, 431 p.

BANDERA, Armando, « Unità e pluralismo della vocazione cristiana. I. Il Sacerdozio di Cristo modello di tutte le vocazioni cristiane. Fondamenti dottrinali », *Vita consacrata*, vol. XVII, nº 2, 1981, p. 75-88; « Unità e pluralismo della vocazione cristiana. II. Il pluralismo vocazionale elemento configurante della Chiesa di Cristo. Identità e diversità dentro la Chiesa », *Vita consacrata*, vol. XVII, nº 3, 1981, p. 75-88; « Unità e pluralismo della vocazione cristiana. III. Diversità "assunta" della Chiesa e diversità "costitutive" della Chiesa. Lo "stato" religioso nel mistero e nelle vita della Chiesa », *Vita consacrata*, vol. XVII, nº 5, 1981, p. 75-88; « Unità e pluralismo della vocazione cristiana. IV. Santità laicale, santità religiosa, e santità ministeriale-pastorale », *Vita consacrata*, vol. XVII, nº 11, 1981, p. 629-641; « Unità e pluralismo della vocazione cristiana. V. Vocazioni specifiche. I. Vita religiosa »,

Vita consacrata, vol. XVII, nº 12, 1981, p. 701-717; « Unità e pluralismo della vocazione cristiana. VI. Vocazioni specifiche. II Vita laicale », *Vita consacrata*, vol. XVIII, nº 1, 1982, p. 1-13; « Unità e pluralismo della vocazione cristiana. VII. Vocazioni specifiche. III. Vita ministeriale », *Vita consacrata*, vol. XVIII, nº 2, 1982, p. 88-104; « Unità e pluralismo della vocazione cristiana. VIII. Relazioni tra le diverse vocazioni. Rilievi conclusivi », *Vita consacrata*, vol. XVIII, nº 3, 1982, p. 157-171.

BONNET, Piero Antonio, « Le "fidèle" récupéré comme protagoniste humain dans l'Église », dans René LATOURELLE (dir.), *Vatican II. Bilan et perspectives vingt-cinq ans après (1962-1987),* Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, coll. « Recherches - Nouvelle série », nº 15, t. 1, 1988, p. 535-557.

BRIDE, André, « État des personnes (droit canon) », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 4, 1956, col. 534-538. [Article mis à jour dans Gérard MATHON, *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Tables. Compléments et mises à jour*, Paris, Letouzey et Ané, 2005, fascicule 76-77, col. 712].

BRIDE, André, « État civil (droit canon) », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 4, 1956, col. 533. [Article mis à jour dans Gérard MATHON, *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Tables. Compléments et mises à jour*, Paris, Letouzey et Ané, 2005, fascicule 76-77, col. 711].

BRIDE, André, « État libre », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 4, 1956, col. 534. [Article mis à jour dans Gérard MATHON, *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Tables. Compléments et mises à jour*, Paris, Letouzey et Ané, 2005, fascicule 76-77, col. 712].

CANOBBIO, Giacomo, Flavio DALLA VECCHIA et Gianpaolo MONTINI (dir.), *Gli stati di vita del cristiano*, Brescia, Editrice Morcelliana / Quaderni teologici del Seminario di Brescia, 1995, 278 p.

CARPENTIER, René, « États de vie », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. IV, deuxième partie, 1961, col. 1406-1428. [L'édition mise à jour en 1990, t. XIV, comporte la mention suivante : « STATUS. Voir art. du DS *État* et *État de vie* » (col. 1183)].

CARPENTIER, René, « Devoir d'état », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. III, 1957, col. 672-702.

CHÉLINI, Jean et Blandine, « 14. L'Europe chrétienne atteint sa maturité au XIIIe siècle [...] Les trois ordres et états de la société », dans Jean et Blandine CHÉLINI, *Histoire de l'Église. Nos racines pour comprendre notre présent,* Paris, Centurion, 1993, p. 129.

CHÉLINI, Jean, « Liminaire. Définitions préalables : catégories, ordines, statuts », dans Jean CHÉLINI, *L'aube du Moyen Âge. Naissance de la chrétienté occidentale. La vie religieuse des laïcs dans l'Europe carolingienne (750-900)*, Paris, Picard, 1991, p. 33-41.

CHÉLINI, Jean, « La théorie des "ordines" », dans Jean CHÉLINI, *Histoire religieuse de l'Occident médiéval. Nouvelle bibliographie,* Paris, Hachette, coll. « Pluriel », 1991, p. 168-173.

CHÉLINI, Jean, « 4. La société chrétienne », dans Jean CHÉLINI, *Histoire religieuse de l'Occident médiéval,* Paris, Hachette, coll. « Pluriel », 1991, p. 168-200.

CHENU, Marie-Dominique, « Moines, clercs, laïcs. Au carrefour de la vie évangélique », dans Marie-Dominique CHENU, *La théologie au douzième siècle,* Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Études de philosophie médiévale », 1957, p. 225-251.

CONGAR, Yves, « "Status ecclesiae" », dans Yves CONGAR, *Droit ancien et structures ecclésiales,* London, Variorum Reprints, 1982, p. 3-31 [publication originale dans *Studia Gratiana*, XV, Rome, 1972].

DUBOIS, Jacques, « Ordo », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline, vol. VI, 1980, col. 806-820.

DUBOST, Michel et Stanislas LALANNE, « État clérical ou ecclésiastique, état laïc », dans Michel DUBOST et Stanislas LALANNE (dir.), *Le nouveau Théo. L'encyclopédie catholique pour tous,* Paris, Mame, 2009, p. 652.

DUBUY, Georges, *Féodalité*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1996, 1524 p.

DUBUY, Georges, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1978, 478 p.

DUVAL, Léon-Étienne, *Laïcs, prêtres, religieux dans l'Église selon Vatican II*, Bruges, Desclée de Brouwer, coll. « Présence chrétienne », 1967, 191 p.

FAVALE, Agostino, « Spiritualità e scuole di spiritualità », *Salesianum*, vol. 52, nº 4, October-December 1990, p. 819-856.

FORNÉS, Juan, *La noción de « status » en derecho canónico*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, S. A., 1975, 349 p.

FORNÉS, Juan, « El concepto de estado de perfección: consideraciones criticas », *Ius canonicum* [Universidad de Navarra], vol. XXIII, nº 46, 1983, p. 681-711.

GAUCHERON, Maurice, « Devoir d'état », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 3, 1952, col. 707-708.

GHIRLANDA, Gianfranco, « Sviluppo dell'ecclesiologia alla luce delle tre Esortazioni apostoliche post-sinodali *Christifideles laici* - *Pastores dabo vobis* - *Vita consecrata* e rapporto tra gli stati di vita », dans COLLECTIF, *La vita consacrata alle soglie del terzo millennio alla luce dell'Esortazione apostolica post-sinodale (Atti del Convegno: Roma, Domus Mariae, 14-17 aprile 1997),* Rome, Centro Studi USMI - Supplemento al n. 6 giugno 1997 di *Consacrazione e Servizio*, 1997, p. 9-36.

HEIMERL, Hans, *L'Église, les clercs, les laïcs*, Paris, Mame, 1965, 347 p.

JACQUEMET, Gabriel, « Grâces d'état », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 5, 1962, col. 175-177.

JACQUEMET, Gabriel, « État de vie », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 4, 1956, col. 538. [Article mis à jour dans Gérard MATHON, *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Tables. Compléments et mises à jour*, Paris, Letouzey et Ané, 2005, fascicule 76-77, col. 712].

JETTÉ, Fernand, « État », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. IV, deuxième partie, 1961, col. 1372-1388 [L'édition mise à jour en 1990, t. XIV, comporte la mention suivante : « STATUS. Voir art. du DS *État* et *État de vie* » (col. 1183)].

LORENZO ROSSETTI, Carlo, « La "pericoresi" tra forme e stati di vita nella Chiesa. Tesi di ecclesiologia trinitaria », *Gregorianum*, vol. 85, nº 2, 2004, p. 312-344.

MARTINELLI, Paolo, *Vocazione e stati di vita del christiano. Fiflessioni sistematiche in dialogo con Hans Urs von Balthasar*, Roma, Edizioni Collegio S. Lorenzo da Brindisi, coll. « Dimensioni spirituali », nº 15, 2001, 456 p.

MOIOLI, Giovanni, « Théologie spirituelle - [...] V. Dans le cadre de la théologie spirituelle : les degrés et les voies ; les états de vie ; les "spiritualités" », dans Stefano DE FIORES et Tullo GOFFI (dir.), *Dictionnaire de la vie spirituelle,* Paris, Cerf, 1983, p. 1124-1127.

MONTAN, Agostino, « Stati di vita », dans CENTRO INTERNAZIONALE VOCAZIONALE ROGATE (dir.), *Dizionario di Pastorale Vocazionale,* Rome, Libreria Editrice Rogate, 2002, p. 1147-1176.

MOUSNIER, Roland, « Les concepts d'"ordres", d'"états", de "fidélité" et de "monarchie absolue" en France de la fin du XV^e^ siècle à la fin du XVIII^e^ », *Revue Historique*, t. 247, fasc. 2 (502), avril-juin 1972, p. 289-312.

NAZ, Raoul, « Statut », dans Raoul NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique,* Paris, Letouzey et Ané, vol. VII, 1965, col. 1086-1087.

NAZ, Raoul, « État des personnes », dans Raoul NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique,* Paris, Letouzey et Ané, t. V, 1953, col. 465-471.

O'CALLAGHAN, Paul, « Gli stati di vita del christiano. Riflessioni su un'opera di Hans Urs von Balthasar », *Annales theologici*, vol. 21, fasc. I, 2007, p. 61-100.

RAHNER, Karl, *Mission et grâce [Serviteurs du peuple de Dieu. Réflexions de théologie pastorale sur divers états et fonctions dans l'Église à l'heure actuelle]*, t. II, Tours, Mame, 1963, 301 p.

ROUSTANG, François, « État de vie (choix) », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. IV, deuxième partie, 1961, col. 1388-1403.

SARACENI, Guido, « Il concetto di "status" e sua applicazione nel diritto ecclesiastico (Sintesi di une parte generale) », *Archivio giuridico « Filippo Serafini »*, vol. CXXXII, fasc. 2, 1945, p. 107-160.

SARTORIO, Ugo, « Gli "stati di vita" / 1. Un avvio di riflessione a partire da *Vita consecrata*», *Vita consacrata*, vol. 35, nº 2, 1999, p. 160-171 ; « Gli "stati di vita" / 2. Un avvio di riflessione a partire da *Vita consecrata* », *Vita consacrata*, vol. 35, nº 3, 1999, p. 278-296.

SCHLEYER, K., « Disputes scolastiques sur les états de perfection », *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, t. 10, 1938, p. 279-293.

SICARI, Antonio Maria, « Diversità e complementarità degli stati di vita nella Chiesa », *Communio. Rivista Internazionale di Teologia e Cultura*, nº 135, 1994, p. 8-24.

SORAS, Alfred de, *Les rôles respectifs du laïc, du prêtre et du religieux dans l'Église*, Paris, Éd. du Vitrail, coll. « Apôtres d'aujourd'hui - Lux Mundi », 1958, 107 p.

SPINSANTI, Sandro, « Gli stati di vita : vecchie e nuove prospettive », dans Tullo GOFFI et Bruno SECONDIN (dir.), *Problemi e prospettive di spiritualità,* Brescia, Editrice Queriniana, 1983, p. 327-349.

VOGEL, Cyrille, « Ordo », dans Gérard MATHON *et al.* (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain.,* Paris, Letouzey et Ané, t. 10, 1985, col. 208-209.

WERCKMEISTER, Jean, « État des personnes (*status, conditio*) », dans Jean WERCKMEISTER, *Petit dictionnaire de droit canonique,* Paris, Cerf, 1993, p. 97.

2.2 L'ÉTAT CLÉRICAL OU DES CLERCS

« Sacerdoce », dans Xavier LÉON-DUFOUR *et al.* (dir), *Vocabulaire de théologie biblique*, deuxième édition révisée et augmentée, Paris, Cerf, 1971, col. 1153-1163.

BESTUUR VAN DE NEDERLANDSE DOMINICANEN, *Kerk & Ambt. Onderweg naar een kerk met toekomst*, Berg en Dal, Valkhof Pers, 2007, 40 p.

BLOT, Thierry, *Le curé, pasteur. Des origines à la fin du XX^e siècle. Étude historique et juridique*, Paris, Pierre Téqui éditeur, 2000, 683 p.

BRIDE, André, « État laïque (Réduction d'un clerc à l') », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 4, 1956, col. 534. [Article mis à jour dans Gérard MATHON, *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Tables. Compléments et mises à jour*, Paris, Letouzey et Ané, 2005, fascicule 76-77, col. 712].

BRIDE, André, « État clérical », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 4, 1956, col. 533-534. [Article mis à jour dans Gérard MATHON, *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Tables. Compléments et mises à jour*, Paris, Letouzey et Ané, 2005, fascicule 76-77, col. 711-712].

BRIDE, André, « Clercs », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 4, 1950, col. 1209-1212. [Article mis à jour dans Gérard MATHON, *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Tables. Compléments et mises à jour*, Paris, Letouzey et Ané, 2005, fascicule 76-77, col. 366].

CLAEYS BOUUAERT, Fernand et Raoul NAZ, « Prêtrise », dans Raoul NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique,* Paris, Letouzey et Ané, vol. VII, 1965, col. 203-205.

CLAEYS BOUUAERT, Fernand et Raoul NAZ, « Ordination sacrée », dans Raoul NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique,* Paris, Letouzey et Ané, t. VI, 1957, col. 1125-1132.

CLAEYS BOUUAERT, Fernand, « Diacre », dans Raoul NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique,* Paris, Letouzey et Ané, t. IV, 1949, col. 1198-1206.

CLAEYS BOUUAERT, Fernand, « Clerc », dans Raoul NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique,* Paris, Letouzey et Ané, t. III, 1942, col. 827-875.

CLAEYS BOUUAERT, Fernand et Raoul NAZ, « Ordre en droit occidental », dans Raoul NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique,* Paris, Letouzey et Ané, vol. VI, 1957, col. 1145-1150.

CLERCK, Paul De, « Ordination. Ordre », dans Gérard MATHON *et al.* (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain.,* Paris, Letouzey et Ané, t. 10, 1985, col. 162-206.

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, « Le diaconat : évolution et perspectives (2003) », dans Gilles EMERY (dir.), *Commission théologique internationale. Documents II (1986-2009)*, Paris, Cerf, coll. « Documents d'Église », 2013, p. 319-438.

CONGAR, Yves, « Diaconesses », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme : hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 3, 1954, col. 719-721. [Article mis à jour dans Gérard MATHON, *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Tables. Compléments et mises à jour*, Paris, Letouzey et Ané, 2005, fascicule 76-77, col. 520].

FRANSEN, Piet, « Orders and Ordination », dans Karl RAHNER (dir.), *Encyclopedia of Theology. The Concise Sacramentum Mundi,* New York, Crossroad, 1992, p. 1122-1148.

GY, Pierre-Marie, « Clerc / cléricature », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 279.

GY, Pierre-Marie, « Diaconesses », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 384.

GY, Pierre-Marie, « Ordres mineurs », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 999-1000.

GRYSON, Roger, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Gembloux, Ed. J. Duculot, coll. « Recherches et synthèses. Section histoire », nº 4, 1972, 203 p.

HOURCADE, Janine, *Les diaconesses dans l'Église d'hier... et de demain ?*, Saint-Maurice, Éd. Saint-Augustin, 2001, 181 p.

KERKVOORDE, Augustin, « Éléments pour une théologie du diaconat », dans Guilherme BARAÚNA et Yves M.-J. CONGAR (dir.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 51c, tome III, 1966, p. 943-991.

LÉCUYER, Joseph, « La triple charge de l'évêque », dans Guilherme BARAÚNA et Yves M.-J. CONGAR (dir.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 51c, tome III, 1966, p. 891-914.

LÉCUYER, Joseph, « Diaconat », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. III, 1957, col. 799-817.

LÉCUYER, Joseph, « L'épiscopat comme sacrement », dans Guilherme BARAÚNA et Yves M.-J. CONGAR (dir.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 51c, tome III, 1966, p. 740-762.

LEFEUVRE, Gérard, « Un débat sur la vocation sacerdotale. La querelle Lahitton-Branchereau (1909-1912) », dans *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, nº 116-3, 2009, p. 63-78. Également disponible sur internet : http://abpo.revues.org/495 (consulté le 3 janvier 2019).

LEFEUVRE, Gérard, *La vocation sacerdotale dans le second concile du Vatican*, Paris, Téqui, 1978, 302 p. [thèse de théologie de l'Université Grégorienne, 1973]

LEGRAND, Hervé, *Le rapport de la province dominicaine des Pays-Bas sur* Ministères ordonnés et eucharistie, Province dominicaine de France, janvier 2008, 15 p. (http://www.kerit.be/pdf/doms.pdf [consulté le 3 janvier 2019]).

LEGRAND, Hervé, « Diacre », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 385-386.

LEGRAND, Hervé, « Évêque », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 530-532.

LEGRAND, Hervé, « Ordination / Ordre », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 996-999.

LEGRAND, Hervé, « Presbytre / Prêtre », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 1117-1118.

LEGRAND, Hervé, « *Traditio perpetuo servata* ? La non-ordination des femmes : tradition ou simple fait historique ? », dans Paul DE CLERCK et Éric PALAZZO (dir.), *Rituels. Mélanges offerts à Pierre-Marie Guy, o.p.*, Paris, Cerf, 1990, p. 393-416.

LESAGE, Robert, « Diacre », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme : hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 3, 1954, col. 726-736. [Article mis à jour dans Gérard MATHON, *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Tables. Compléments et mises à jour*, Paris, Letouzey et Ané, 2005, fascicule 76-77, col. 521-525].

LÖHRER, Magnus, « La hiérarchie au service du peuple Chrétien », dans Guilherme BARAÚNA et Yves M.-J. CONGAR (dir.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 51c, tome III, 1966, p. 723-740.

MARTIMORT, Aimé Georges, *Les diaconesses : essai historique*, Rome, Edizioni Liturgiche, coll. « Bibliotheca *Ephermerides liturgicae* Subsidia », nº 24, C.L.V., 1982, 277 p.

MATHON, Gérard, « Sacerdoce », dans Gérard MATHON *et al.* (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 13, 1993, col. 245-260.

NAZ, Raoul, « Réduction [des clercs à l'état laïque] », dans Raoul NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique,* Paris, Letouzey et Ané*,* t. VII, 1965, col. 490-492.

NAZ, Raoul, « État clérical », dans Raoul NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique,* Paris, Letouzey et Ané*,* t. V, 1953, col. 462-465.

PAGÉ, Jean-Guy, *Prêtre : un métier sans avenir ?*, Montréal, Paulines & Médiaspaul, coll. « Brèches théologiques », 1989, 393 p.

POULAT, Émile, *Les prêtres-ouvriers. Naissance et fin*, Paris, Cerf, coll. « Histoire », 1999 [éd. augmentée de l'éd. de 1965 publiée sous le titre : *Naissance des prêtres-ouvriers*], 647 p.

ROUTHIER, Gilles, « L'écho de l'enseignement de Vatican II sur le presbytérat dans la situation actuelle [Partie I] », *Revue théologique de Louvain*, t. 41, fasc. 1 (janvier-mars), 2010, p. 86-112 ; « L'écho de l'enseignement de Vatican II sur le presbytérat dans la situation actuelle [Partie II] », *Revue théologique de Louvain*, t. 41, fasc. 2 (avril-juin), 2010, p. 161-179.

SCHILLEBEECKX, Edward, *Le ministère dans l'Église. Service de présidence de la communauté de Jésus-Christ*, Paris, Cerf, 1981, 221 p.

SIMOENS, Yves, Michael ROOT et Hervé LEGRAND, « Sacerdoce », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 1245-1251.

TILLARD, Jean-Marie Roger, « Sacerdoce », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. XIV, 1990, col. 1-37.

VIDAL, Maurice, « Presbytérat », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne*,* t. XII, deuxième partie, 1986, col. 2069-2106.

WERCKMEISTER, Jean, « Archevêque (*archiepiscopus*) », dans Jean WERCKMEISTER, *Petit dictionnaire de droit canonique,* Paris, Cerf, 1993, p. 33-34.

WERCKMEISTER, Jean, « Clerc (*clericus*) », dans Jean WERCKMEISTER, *Petit dictionnaire de droit canonique,* Paris, Cerf, 1993, p. 55.

WERCKMEISTER, Jean, « Évêque (*episcopus* : surveillant) », dans Jean WERCKMEISTER, *Petit dictionnaire de droit canonique,* Paris, Cerf, 1993, p. 98.

WINNINGER, Paul, « Les ministères des diacres dans l'Église d'aujourd'hui », dans Guilherme BARAÚNA et Yves M.-J. CONGAR (dir.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 51c, tome III, 1966, p. 993-1009.

2.3 L'ÉTAT LAÏQUE OU DES LAÏQUES

BARRUFO, Antonio, « Laïc », dans Stefano DE FIORES et Tullo GOFFI (dir.), *Dictionnaire de la vie spirituelle,* Paris, Cerf, 1983, p. 610-622.

BOURGEOIS, Daniel, « Laïc / Laïcat », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 761-765.

BRIDE, André, « Laïc (Droit canon) », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 6, 1967, col. 1639-1642 [Article mis à jour dans Gérard MATHON, *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Tables. Compléments et mises à jour*, Paris, Letouzey et Ané, 2007, fascicule 80, col. 23].

CHARRON, André, « Dépasser les catégories de "clerc" et de "laïc" et resituer la mission des chrétiens dans l'Église et dans le monde », dans Jean-Claude PETIT et Jean-Claude BRETON, *Le laïcat : les limites d'un système. Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie tenu à Montréal du 17 au 19 octobre 1986,* Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet », nº 36, 1987, p. 191-256.

CHENU, Marie-Dominique, « Les laïcs et la "consecratio mundi" », dans Guilherme BARAÚNA et Yves M.-J. CONGAR (dir.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 51c, tome III, 1966, p. 1035-1053.

CONGAR, Yves « Laïc et laïcat », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. IX, 1976, col. 79-108.

CONGAR, Yves, « Laïc », dans Heinrich FRIES (dir.), *Encyclopédie de la foi*, t. II, Paris, Cerf, 1967, p. 436-456.

CONGAR, Yves M.-J., *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 23, [1954] 1964 [3e édition augmentée], 707 p.

CORECCO, Eugenio, « Les laïcs dans le nouveau Code de droit canonique », dans Eugenio CORECCO, *Théologie et droit canon. Écrits pour une nouvelle théorie générale du droit canon*, Fribourg, Édition universitaires, coll. « Studia Friburgensia - nouvelle série », nº 68 et « Sectio canonica », nº 5, 1990, p. 249-278.

DUPUY, Bernard-D., « Laïc », dans Gabriel JACQUEMET, *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 6, 1967, col. 1627- 1643 [Article mis à jour dans Gérard MATHON, *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Tables. Compléments et mises à jour*, Paris, Letouzey et Ané, 2007, fascicule 80, col. 10-23].

FAIVRE, Alexandre, *Les premiers laïcs. Lorsque l'Église naissait au monde*, Fribourg, Éd. du Signe, coll. « Croire et Comprendre », 1999, 336 p. Réédition revue et augmentée de l'original : *Les laïcs aux origines de l'Église*, Paris, Le Centurion, coll. « Chrétiens dans l'histoire », 1984, 296 p.

GOZZINI, Mario, « Relations entre les laïcs et la hiérarchie », dans Guilherme BARAÚNA et Yves M.-J. CONGAR (dir.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 51c, tome III, 1966, p. 1079-1101.

JACOBS, Ann, « La participation des laïcs à la mission de l'Église dans le Code de droit canonique », *Revue théologique de Louvain*, nº 3, 1987, p. 317-336

KARRER, Léo, « Laïc / Clerc », dans Peter EICHER (dir.), *Nouveau dictionnaire de théologie*, 2e éd. revue et augmentée, Paris, Cerf, 1996, p. 476-482.

KOSER, Constatino, « La coopération des laïcs avec la hiérarchie sur le plan de l'apostolat », dans Guilherme BARAÚNA et Yves M.-J. CONGAR (dir.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 51c, tome III, 1966, p. 1055-1077.

LAKELAND, Paul, « The Laity », dans Raymond F. BULMAN et Frederick J. PARRELLA, *Fromt Trent to Vatican II : Historical and Theological Investigations,* New York, Oxford University Press, 2006, p. 193-207.

LAROUCHE, Andrée, *L'herméneutique théologique de Vatican II sur le thème du laïcat. La question de l'exercice des ministères par les laïcs*, mémoire présenté à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval dans le cadre du programme de maîtrise en théologie pour l'obtention du grade de Maître ès arts (M.A.), Québec, Université Laval, Faculté de théologie et de sciences religieuses, 2008, 210 p.

LEMIEUX, Raymond, « Clercs et laïcs : un défi institutionnel de l'Église », dans Jean-Claude PETIT et Jean-Claude BRETON, *Le laïcat : les limites d'un système. Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie tenu à Montréal du 17 au 19 octobre 1986*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet », nº 36, 1987, p. 13-53.

LIGIER, Louis, « Les ministères laïcs de suppléance. Leurs fondements dans les documents de Vatican II, dans René LATOURELLE (dir.), *Vatican II. Bilan et perspectives vingt-cinq ans après (1962-1987),* Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, coll. « Recherches - Nouvelle série », nº 16, t. 2, 1988, p. 193-207.

LUCCHETTI BINGEMER, Maria Clara, « The Council and the Emergence of the Laity », *Concilium*, n. 3, 2012, p. 85-94.

MAGNANI, Giovanni, « La théologie du laïcat a-t-elle un statut théologique ? », dans René LATOURELLE (dir.), *Vatican II. Bilan et perspectives vingt-cinq ans après (1962-1987),* Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, coll. « Recherches - Nouvelle série », nº 15, t. 1, 1988, p. 559-613.

MASSON, Catherine, *Les laïcs dans le souffle du Concile*, Paris, Cerf, coll. « Histoire », 2007, 349 p.

MASSON, Catherine, « Le Concile Vatican II et les laïcs », *Mélanges de sciences religieuses*, t. 62, nº 4, 2005, p. 45-64.

MOOG, François, *La participation des laïcs à la charge pastorale. Une évaluation théologique du canon 517 § 2*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Théologie à l'Université », nº 14, 2010, 489 p.

NAZ, Raoul, « Laïques », dans Raoul NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique,* Paris, Letouzey et Ané*,* t. VI, 1957, col. 328-331.

OKUMA, Peter Chidi, *The Vatican II. The Laity and Today's Challenges*, Frankfurt am Main / New York, Peter Lang, 2011, 204 p.

PAGÉ, Jean-Guy, « Chapitre II. Le laïcat dans l'Église », dans Jean-Guy PAGÉ, Qui *est l'Église ? - L'Église, Peuple de Dieu*, Montréal, Bellarmin, vol. III, deuxième tirage, 1985, p. 165-207.

POTTERIE, Ignace de la, « L'origine et le sens primitif du mot "laïc" », dans *Nouvelle revue théologique*, t. LXXX, 1958, p. 840-853. Également publié, avec retouches, sous le titre : « L'origine et le sens primitif du mot "laïc" », dans Ignace DE LA POTTERIE et Stanislas LYONNET, *La vie selon l'Esprit. Condition du chrétien*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 55, 1965, p. 13-29.

ROUTHIER, Gilles, « Une histoire qui témoigne du reflux du thème du laïcat ? », dans Christoph THEOBALD (dir.), *Vatican II sous le regard des historiens,* Colloque du 23 septembre 2005, Centres Sèvres - Facultés jésuites de Paris, Paris, Médiasèvres*,* coll. « Théologie », 2006, p. 95-126.

ROUTHIER, Gilles, « Lorsque les frontières deviennent floues... », *Cahiers de spiritualité ignatienne [Laïques et personnes consacrées. Quel arrimage ? Actes du Colloque 2004]*, vol. XIXX, nº 113, mai-août 2005, p. 71-82.

SALENSON, Christian, « Les laïcs dans le monde et dans l'Église », *Études*, septembre 2010, nº 4133, p. 211-222.

SCHILLEBEECKX, Edouard, « La définition typologique du laïc chrétien selon Vatican II », dans Guilherme BARAÚNA et Yves M.-J. CONGAR (dir.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 51c, tome III, 1966, p. 1013-1033.

SESBOÜÉ, Bernard, « 3. Le ministère baptismal des laïcs », dans Bernard SESBOÜÉ, *N'ayez pas peur. Regards sur l'Église et les ministères aujourd'hui*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Pascal Thomas – Pratiques chrétiennes », nº 12, 1996, p. 115-130.

TREMBLAY, Sophie, « Perspectives historiques et théologiques », *Cahiers de spiritualité ignatienne [Laïques et personnes consacrées. Quel arrimage ? Actes du Colloque 2004]*, vol. XIXX, nº 113, mai-août 2005, p. 15-22.

VILLEMIN, Laurent, « Éléments théologiques fondamentaux de Vatican II pour une articulation entre théologie des ministères ordonnés et mission des laïcs », dans Michael QUISINSKY, Karim SCHELKENS et François-Xavier AMHERDT (dir.), *« Theologia semper iuvenescit ». Études sur la réception de Vatican II offertes à Gilles Routhier,* Fribourg, Academic Press Fribourg / Paulusverlag Freiburg Schweiz*,* coll. « Théologie pratique en dialogue »*,* nº 39, 2013, p. 181-194.

VILLEMIN, Laurent, *Discernement ecclésiologique sur les ministères confiés aux laïcs*, conférence donnée lors de la session sur les ministères à Trois-Rivières le 4 mars 2009, 12 p. (texte disponible sur le site du Diaconat permanent du Québec : http://www.diaconat.org/pdf/villemin_031209.pdf, consulté le 3 janvier 2019)

2.4 L'ÉTAT RELIGIEUX OU DES RELIGIEUX

« Un jour, un saint. Sainte Bénédicte Cambiagio Frassinello. Épouse, religieuse et fondatrice », *Magnificat*, nº 292, mars 2017, p. 299

ALBERT, Jean-Pierre, « Virtuose religieux », dans Régine AZRIA et Danièle HERVIEU-LÉGER, *Dictionnaire des faits religieux,* Paris, Quadrige / Presses Universitaires de France, 2010, p. 1276-178.

ALBERT, Jean-Pierre, « Ascétisme », dans Régine AZRIA et Danièle HERVIEU-LÉGER, *Dictionnaire des faits religieux,* Paris, Quadrige / Presses Universitaires de France, 2010, p. 61-65.

ALGER, Cyprien d', « Ordres mendiants », dans Raoul NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique*, Paris, Letouzey et Ané, t. VI, 1957, col. 1156-1163.

ALLAIRE, Micheline d', *L'Adieu au monde*, Montréal, Hurtubise HMH, 2008, 501 p.

ALLAIRE, Micheline d', *Vingt ans de crise chez les religieuses du Québec 1960-1980*, Montréal, Bergeron, 1984, 564 p.

ÁLVAREZ ALONSO, Fermina, « Le débat manque sur les instituts séculiers au Concile Vatican II », dans Christian SORREL (dir.), *Le concile Vatican II et le monde des religieux (Europe occidentale et Amérique du Nord, 1950-1980)*, actes du colloque international de Rome (12-14 novembre 2014), Lyon, Laboratoire de Recherche Historique Rhône-Alpes (LARHRA, UMR 5190), coll. « Chrétiens et Sociétés », Documents et Mémoire nº 36, 2019, p. 199-209.

ÁLVAREZ ALONSO, Fermina, « Consécration et sécularité dans le concile Vatican II. La contribution des instituts séculiers », *Laval théologique et philosophique*, vol. 71, nº 3, octobre 2015, p. 457-472.

ANDENNA, Giancarlo, « Uomini e donne in comunità in età medievale », dans Roberto FUSCO et Giancarlo ROCCA (dir.), *Nuove forme di vita consacrata,* Rome, Urbaniana University Press*,* coll. « Grandi opere », 2010, p. 131-139.

ANGLICAN RELIGIOUS COMMUNITIES, *Anglican Religious Life 2010-2011. A Yearbook of Religious Orders and Communities in the Anglican Communion and Tertiaries, Oblates, Associates and Companions*, London, Canterbury Press Norwich, 2009, 201 p.

AQUIN, Thomas d', *« La perfection c'est la charité ». Vie chrétienne et vie religieuse dans l'Église du Christ [Contre les ennemis du culte de Dieu et de l'état religieux. La perfection de la vie spirituelle. Contre l'enseignement de ceux qui détournent de l'état religieux]*, Texte latin de l'édition Léonine. Introduction, traduction et annotations par Jean-Pierre Torrell, Paris, Cerf, 2010, 921 p.

AQUIN, Thomas d', *Liber contra impugnantes Dei cultum et religionem / Contre les ennemis du culte de Dieu et de l'état religieux*, dans Jean-Pierre TORRELL, *« La perfection c'est la charité ». Vie chrétienne et vie religieuse dans l'Église du Christ [Contre les ennemis du culte de Dieu et de l'état religieux. La perfection de la vie spirituelle. Contre l'enseignement de ceux qui détournent de l'état religieux]*, Texte latin de l'édition Léonine. Introduction, traduction et annotations par Jean-Pierre Torrell, Paris, Cerf, 2010, p. 55-505.

AQUIN, Thomas d', *De perfectione spiritualis vitae / De la perfection de la vie spirituelle*, dans Jean-Pierre TORRELL, *« La perfection c'est la charité ». Vie chrétienne et vie religieuse dans l'Église du Christ [Contre les ennemis du culte de Dieu et de l'état religieux. La perfection de la vie spirituelle. Contre l'enseignement de ceux qui détournent de l'état religieux]*, Texte latin de l'édition Léonine. Introduction, traduction et annotations par Jean-Pierre Torrell, Paris, Cerf, 2010, p. 507-697.

AQUIN, Thomas d', *Liber contra doctrinam retrahentium a religione / Contre l'enseignement de ceux qui détournent de l'état religieux*, dans Jean-Pierre TORRELL, *« La perfection c'est la charité ». Vie chrétienne et vie religieuse dans l'Église du Christ [Contre les ennemis du culte de Dieu et de l'état religieux. La perfection de la vie spirituelle. Contre l'enseignement de ceux qui détournent de l'état religieux]*, Texte latin de l'édition Léonine. Introduction, traduction et annotations par Jean-Pierre Torrell, Paris, Cerf, 2010, p. 699-845.

ARRAGAIN, Jacques, « La vie consacrée par la profession des conseils évangéliques », *Claretianum*, vol. XXVI-XXXVII, 1996-1997, p. 259-283.

BALTHASAR, Hans Urs von, « Radicalisme religieux », *Vie consacrée*, mai-juin 1975, p. 238-240.

BALTHASAR, Hans Urs von, « Une vie livrée à Dieu. Sens de la vie selon les conseils aujourd'hui », *Vie consacrée*, nº 1, 1971, p. 5-23.

BARDY, Gustave, « Encratites », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 4, 1956, col. 112-114.

BARDY, Gustave, « Ascètes », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 1, 1948, col. 982-893.

BÉDOUELLE, Guy et Alain QUILICI, *Les frères prêcheurs autrement dits Dominicains*, Paris, Le Sarment / Fayard, coll. « Des chrétiens / D'âge en âge », 1997, 313 p.

BERGERON, Richard, *Les Pros de Dieu : le prêtre, le théologien, le religieux*, Montréal, Médiaspaul, 2000, 214 p.

BERNARD, Charles-André et Tullo GOFFI, « Ascèse », dans Stefano DE FIORES et Tullo GOFFI (dir.), *Dictionnaire de la vie spirituelle,* Paris, Cerf, 1983, p. 56-69.

BERNARD, Noëlla, *La vie religieuse dans le monde selon la pensée de Jean-Marie R. Tillard, O.P.*, Thèse présentée au Département des Sciences religieuses de l'Université d'Ottawa en vue de l'obtention du M. A. en Sciences religieuses, Ottawa, Université d'Ottawa, 1973, 196 p.

BESRET, Bernard, « La vie monastique (Commentaire du numéro 9) », dans Jean-Marie Roger TILLARD et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse. Décret « Perfectae caritatis »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 62, 1968 [troisième éd.], p. 262-295.

BESRET, Bernard, « Le problème des fins de la vie religieuse », dans Joseph ARTASUN *et al.*, *Les religieux aujourd'hui et demain*, Paris, Cerf, coll. « Problèmes de vie religieuse », nº 20, 1964, p. 27-50.

BEYER, Jean, « La vie consacrée en Église et dans le monde. Les "Lineamenta" du IXe Synode des évêques », *Nouvelle revue théologique*, nº 115, 1993, p. 664-665 (« Les formes individuelles de vie consacrée »).

BEYER, Jean, « La vie consacrée par les conseils évangéliques. Doctrine conciliaire et développements ultérieurs », dans René LATOURELLE (dir.), *Vatican II. Bilan et perspectives vingt-cinq ans après (1962-1987),* Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, coll. « Recherches - Nouvelle série », nº 17, t. 3, 1988, p. 81-103.

BEYER, Jean, « B. L'ordre des veuves », dans Jean BEYER, *Le droit de la vie consacrée. Commentaire des Canons 573-606. Normes communes*, Paris, Tardy, coll. « Le nouveau droit ecclésial. Commentaire du Code de droit canonique », vol. I, 1988, p. 153-164.

BEYER, Jean, « B. L'ordre des vierges », dans Jean BEYER, *Le droit de la vie consacrée. Commentaire des Canons 573-606. Normes communes*, Paris, Tardy, coll. « Le nouveau droit ecclésial. Commentaire du Code de droit canonique », vol. I, 1988, p. 147-153.

BEYER, Jean, « A. La vie érémitique ou anachorétique », dans Jean BEYER, *Le droit de la vie consacrée. Commentaire des Canons 573-606. Normes communes*, Paris, Tardy, coll. « Le nouveau droit ecclésial. Commentaire du Code de droit canonique », vol. I, 1988, p. 137-147.

BEYER, Jean, « Antichi e nuovi orizzonti della consacrazione di vita. L'ordine delle vedove », *Vita consacrata*, vol. 23, nº 3, 1987, p. 238-252.

BEYER, Jean, « Les instituts séculiers (Commentaire du numéro 11) », dans Jean-Marie Roger TILLARD et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse. Décret « Perfectae caritatis »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 62, 1968 [troisième éd.], p. 375-384.

BIANCHI, Enzo, *Si tu savais le don de Dieu. La vie religieuse dans l'Église*, Bruxelles, Éd. Lessius, coll. « La part-Dieu », nº 4, 2001, 285 p.

BILLEFOD, Yann, « Le radicalisme évangélique. À la recherche d'une définition », *Esprit & Vie*, nº 243, janvier 2012, p. 36-45.

BIMERLÉ, André, « Ordre religieux et vie communautaire. L'approche des Églises de la Réforme », dans COMMUNAUTÉ DU CHEMIN NEUF, *Famille en Communauté. Avenir d'une utopie ? Actes du colloque œcuménique international organisé par la Communauté du Chemin Neuf à Bethanien (Suisse) du 3 au 6 mars 2016*, Actes publiés par la *Revue FOI (Fraternité Œcuménique Internationale)*, supplément du Hors-Série « Familles en Communauté : Avenir d'une Utopie ? », 2016, p. 95-111.

BIOT, François, *Communautés protestantes. La renaissance de la vie régulière dans le protestantisme occidental*, Paris, Fleurus, 1961, 238 p.

BOAGA, Emanuele, « Tiers ordres séculiers », Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne*,* t. XV, 1991, col. 946-960.

BOCOS MERINO, Aquilino, *La vie consacrée depuis Vatican II*, Namur, Lessius, coll. « La part-Dieu », nº 26, 2015, 254 p.

BOISVERT, Laurent, *À la suite du Christ comme laïcs consacrés*, Montréal, Novalis, 2014, 134 p.

BOISVERT, Laurent, *Configurés au Christ. Laïcs associés et consacrés*, Bruxelles, Lessius, coll. « La part-Dieu », nº 21, 2013, 92 p.

BOISVERT, Laurent, *Le laïcat consacré. Un mode d'existence chrétienne*, Montréal, Bellarmin, 2010, 88 p.

BOISVERT, Laurent, *Personnes consacrées dans une association de fidèles*, Montréal, Médiaspaul, 2007, 96 p.

BOISVERT, Laurent, *Laïcs associés à un institut religieux*, Montréal, Bellarmin, 2001, 70 p.

BONFILS, Jean, « Les Sociétés de Vie apostolique », *Vies consacrées*, vol. 87, nº 4, octobre-novembre-décembre 2015, p. 285-291.

BONFILS, Jean, *Les sociétés de vie apostolique. Identité et législation*, Paris, Cerf, coll. « Droit canonique », 1990, 209 p.

BOUREUX, Christophe, « Être plusieurs pour être seul avec Dieu, les enseignements de la *Vie de saint Antoine*, dans COLLECTIF, *Vivre ensemble l'Évangile dans l'Église et la société : une dimension à redécouvrir dans la vie religieuse*, Session février 2005, Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris, Paris, Médiasèvres, coll. « Cahiers de vie religieuse », 2005, p. 17-31.

BOUREUX, Christophe, *Commencer dans la vie religieuse avec saint Antoine. Suivi de la « Vie d'Antoine » par Athanase d'Alexandrie*, Paris, Cerf, coll. « Théologies », 2003, 272 p.

BRIDE, André, « Exemption (Privilège de l') », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 4, 1956, col. 904-905. [Article mis à jour dans Gérard MATHON, *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Tables. Compléments et mises à jour*, Paris, Letouzey et Ané, 2005, fascicule 76-77, col. 756]

BRIDE, André, « Religieux et religieuses », dans A. VACANT, E. MAGENOT et É. AMANN (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique,* Paris, Letouzey et Ané, t. XIII (2), 1937, col. 2157-2182.

BURTCHAELL, James Tunstead, « Préceptes / conseils », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 1111-1113.

CADRIN, Daniel, « L'écosystème nécessaire à la vie consacrée », *La vie des communautés religieuses*, vol. 60, numéro hors-série, avril 2002, p. 52-64. Texte publié, à nouveau, dans : Daniel CADRIN, *Dieu appelle toujours. Aperçus sur la vie consacrée aujourd'hui*, Montréal, Novalis, 2015, p. 11-32.

CADRIN, Daniel, « Laïques associés : un héritage à explorer », *En son nom. Vie consacrée aujourd'hui*, vol. 65, nº 4, septembre-octobre 2007, p. 218-228.

CANDIDO, Luigi De, Giancarlo ROCCA, Giovanni CAPRILE, Paolo MOLINARI et Michel DORTEL-CLAUDOT, « Vaticano II, Concilio », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Rome, Edizioni Paoline, vol. IX, 1997, col. 1743-1774.

CANDIDO, Luigi De, « Vie consacrée », dans Stefano DE FIORES et Tullo GOFFI (dir.), *Dictionnaire de la vie spirituelle,* Paris, Cerf, 1983, p. 1160-1170.CASTAÑO, José F., « Lo "status consecratorum" nell'attuale legislazione della Chiesa », *Angelicum*, vol. LX, 1983, p. 190-223.

CENTRE EUROPÉEN DE RECHERCHES SUR LES CONGRÉGATIONS ET LES ORDRES RELIGIEUX (C.E.R.C.O.R.), *Les mouvances laïques des ordres religieux. Actes du troisième colloque international du C.E.R.C.O.R., Tournus, 17-20 juin 1992 – En collaboration avec le Centre International d'Études Romanes*, Saint-Étienne (France), Université Jean Monnet, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1996, 539 p.

CERTEAU, Michel De *et al*., *Le mépris du monde. La notion de « mépris du monde » dans la tradition spirituelle occidentale*, Paris, Cerf, coll. « Problèmes de vie religieuse », nº 22, 1965, 200 p.

CHÉLINI, Jean, « Les veuves », dans Jean CHÉLINI, *L'aube du Moyen Âge. Naissance de la chrétienté occidentale. La vie religieuse des laïcs dans l'Europe carolingienne (750-900)*, Paris, Picard, 1991, p. 167-170.

CHITTY, Derwas J., *Et le désert devint une cité… Une introduction à l'étude du monachisme égyptien et palestinien dans l'Empire chrétien*, Bégrolles-en-Mauges (France), Abbaye de Bellefontaine, coll. « Spiritualité orientale », nº 31, 1980, 424 p.

CIPOLLONE, Giulio, « Trinitari », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline, vol. IX, 1997, col. 1332-1333.

COLLECTIF, « 40º Perfectae Caritatis. Bilancio e prospettive della vita consacrata. Atti del simposio. Città del Vaticano, 26/27 settembre 2005 », *Sequela Christi*, n. 2, 2005, 332 p.

COLLECTIF, *Les fraternités laïques dominicaines*, livret de présentation réalisé par des frères et des laïcs dominicains de la Province de France, Paris, juillet 2005, 316 p.

COLLECTIF, *La séparation du monde*, Paris, Cerf, coll. « Problèmes de la vie religieuse aujourd'hui », nº 16, 1961, 292 p.

COLETTE, Jacques, André DUMAS, Francine DUMAS, André DUVAL et Patrick JACQUEMONT, *Engagement et fidélité,* Paris, Cerf, coll. « Problèmes de vie religieuse », nº 31, 1970, 130 p.

COMMISSION THÉOLOGIQUE DE LA CORREF, *L'identité de la vie religieuse. Proposition théologique*, Paris, Conférence des Religieux et Religieuses en France (CORREF), 2011, 49 p.

CONGAR, Yves, « La vie religieuse vue dans l'Église selon Vatican II », *Vie consacrée*, vol. 43, nº 2, mars-avril 1971, p. 65-88.

CONGAR, Yves-Marie, « Baptême, sacerdoce et vie religieuse », dans Denise BERTRAND *et al*., *La vocation religieuse et sacerdotale*, Paris, Cerf, coll. « Problèmes de vie religieuse », nº 28, 1969, p. 23-34.

CONGAR, Yves M.-J., « Avertissement », dans Jean-Marie Roger TILLARD et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse. Décret « Perfectae caritatis »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 62, 1968 [troisième éd.], p. 13-18.

CONFOY, Maryanne, « Religious Life in the Vatican II Era: "State of perfection" or living charism ? », *Theological Studies*, vol. 74, issue 2, June 2013, p. 321-346.

COUSIN, Patrice, *Précis d'histoire monastique*, Paris, Bloud et Gay, coll. « La vie de l'Église », 1956, 594 p.

CUBELLI, Francesco, « Passagio da una religione all'altra », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Rome, Edizioni Paoline*,* vol. VI, 1980, col. 1214-1230.

CUBELLI, Francesco, « Passaggio da una classe all'altra nell'ambito della stessa religione », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Rome, Edizioni Paoline*,* vol. VI, 1980, col. 1200-1211.

DANIÉLOU, Jean, « La place des religieux dans la structure de l'Église », dans Guilherme BARAÚNA et Yves M.-J. CONGAR (dir.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 51c, tome III, 1966, p. 1173-1180. Ce texte est la reprise, mais avec quelques modifications, d'un article publié antérieurement, sous le même titre, dans la revue *Études*, t. 320, février 1964, p. 147-155.

DANNEELS, Godfried, « À propos du prochain synode sur la vie consacrée », *Vie consacrée*, nº 3/4, 1994, p. 140-165.

DAUMAS, François, « La "solitude" des Thérapeutes et les antécédents égyptiens du monachisme chrétien », dans Roger ARNALDEZ, Claude MONDÉSERT et Jean POUILLOUX (éd.), *Philon d'Alexandrie. Lyon, 11-15 septembre 1966*, Paris, Centre national de recherche scientifique, coll. « Colloques nationaux du Centre national de la recherche scientifique », 1967, p. 347-359.

DELIZY, Bernadette, *Vers des « Familles évangéliques ». Le renouveau des relations entre chrétiens et congrégations*, Paris/Montréal, Éditions de l'Atelier – Éditions Ouvrières/Novalis, 2004, 585 p.

DELIZY, Bernadette, *Les relations entre chrétiens et instituts de vie consacrée et sociétés de vie apostolique. Approches phénoménologiques et théologiques d'une manière nouvelle d'être chrétiens ensemble dans la société, les Familles évangéliques*, Paris, Centre Sèvres, Faculté de théologie, thèse de doctorat préparée sous la direction du père Philippe Lécrivain, s.j., 2002, 594 p.

DELFIEUX, Pierre-Marie, *Moine au cœur de la ville*, Paris, Bayard, 2013, 315 p.

DENAT, Nicole, Bernadette MICHELENA et Odile ROBERT, *L'ordre des vierges. Une vocation ancienne et nouvelle, don du Seigneur à son Église*, Paris, Parole et Silence, coll. « Sagesse et Cultures », 2017, 466 p.

DENAULT, Bernard, « Sociographie générale des communautés religieuses au Québec (1837-1970). Éléments de problématique », dans Bernard DENAULT et Benoît LÉVESQUE, *Éléments pour une sociologie des communautés religieuses au Québec*, Sherbrooke / Université de Sherbrooke et Montréal / Presses de l'Université de Montréal, 1975, p. 15-117.

DESPREZ, Vincent, *Le monachisme primitif. Des origines jusqu'au concile d'Éphèse*, Bégrolles-en-Mauges (France), Abbaye de Bellefontaine, coll. « Spiritualité orientale », n° 72, série Monachisme primitif, 1998, 634 p.

DORTEL-CLAUDOT, Michel, *Les laïcs associés. Participation de laïcs au charisme d'un Institut religieux [Session janvier 1995]*, Paris, Médiasèvres, coll. « Cahiers de vie religieuse », 2006 [réédition], 103 p. / *Les laïcs associés. Participation de laïcs au charisme d'un institut religieux*, Paris, Médiasèvres, Vie religieuse, 2001 [cours donné en 1995], 102 p.

DORTEL-CLAUDOT, Michel, « Religieuse (vie) », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme : hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 12, 1990, col. 768-779 [Article mis à jour dans Gérard MATHON, *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Tables. Compléments et mises à jour*, Paris, Letouzey et Ané, 2005, fascicule 82, col. 531-532].

DORTEL-CLAUDOT, Michel, *La vie religieuse apostolique. [Cours donné à Paris au Centre Sèvres, en mars 1979 et repris sous forme de Sessions : Annecy – juin 1979 ; Saint-Jacut-sur-Mer – juin 1979]*, publié par le Département des publications de la Conférence religieuse canadienne, Ottawa, 1981, 78 p.

DUBLANCHY, Edmond, « Conseils évangéliques », dans E. VACANT et E. MANGENOT (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané, t. III, 1908, col. 1176-1182.

DUBOIS, Jacques, *Les ordres monastiques*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », n° 2241, 2005 [7e éd.], 127 p.

DURAND, Jean-Paul, « Accompagnement canonique pour la vie consacrée séculière », dans CONFÉRENCE NATIONALE DES INSTITUTS SÉCULIERS DE FRANCE / COLLECTIF, *Pleinement consacrés et pleinement dans le monde. Le défi des instituts séculiers,* Paris, Parole et silence, 2007, p. 13-47.

DURAND, Jean-Paul, *La liberté des congrégations religieuses en France. Une situation métamorphosée ? Évolutions : droit français des congrégations religieuses et droit canonique de l'état de vie consacrée. La liberté des congrégations en France*, Paris, Cerf, coll. « Droit canonique / Droit civil ecclésiastique », vol. I, 1999, 497 p.

DURAND, Jean-Paul, « Vers la notion de vie consacrée », dans Jean-Paul DURAND, *La liberté des congrégations religieuses en France. Une situation métamorphosée ? Évolutions : droit français des congrégations religieuses et droit canonique de l'état de vie consacrée. La liberté des congrégations en France*, Paris, Cerf, coll. « Droit canonique / Droit civil ecclésiastique », vol. I, 1999, p. 338-357.

DURAND, Jean-Paul, « Évolution du droit canonique de l'état de vie consacrée », dans Jean-Paul DURAND, *La liberté des congrégations religieuses en France. Une situation métamorphosée ? Évolutions : droit français des congrégations religieuses et droit canonique de l'état de vie consacrée. La liberté des congrégations en France*, Paris, Cerf, coll. « Droit canonique / Droit civil ecclésiastique », vol. I, 1999, p. 265-488.

DUVAL, André, « Quelques données et réflexions historiques sur l'engagement religieux », dans Jacques COLLETTE *et al.*, *Engagement et fidélité,* Paris, Cerf, 1970, coll. « Problèmes de vie religieuse », nº 31, p. 69-115.

ÉMILE, Frère, « Taizé : Sur les lignes de fractures des Églises et du monde », *Lumen Vitae*, vol. LXXI, nº 2, 2016, p. 167-178.

ÉQUIPE DE SŒURS CONTEMPLATIVES, une, « Les instituts voués intégralement à la contemplation », dans Jean-Marie Roger TILLARD, et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse. Décret « Perfectae caritatis »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 62, 1968 [troisième éd.], p. 193-227.

ESNAULT, René H., *Luther et le monachisme aujourd'hui. Lecture actuelle du De votis monasticis judicium*, Genève, Labor et Fides, coll. « Nouvelle série théologique », nº 17, 1964, 230 p.

ESPOSITO, Rosario, « La vie religieuse dans les autres Églises et communautés occidentales », dans COLLECTIF [Un groupe de spécialistes], *La vie religieuse dans l'après-Concile*, Paris, Apostolat des éditions, coll. « Point », nº 1, deuxième édition, 1968, p. 210-248.

ÉTHIER, Mireille, *Le saisissement de personnes laïques par une figure évangélique dans une Famille spirituelle*, thèse de doctorat en théologique pratique (DthP), Québec, Université Laval, 2009, 261 p.

ETZI, Priamo, « Il concetto di "consacrazione religiosa" nel Supremo Magistero dal Concilio Vaticano II all'Esortazione Apostolica post-sinodale "vita consecrata" », *Antonianum*, fasc. 4, 1997, p. 571-602.

FAGIOLO, Vincenzo, « La vita consacrata e il nuovo Codice. Appartenenza *iure divino* della vita consacrata alla costituzione della Chiesa. Aspetti giuridici », *Vita consacrata*, vol. 21, nº 4, 1985, p. 424-430.

FELTZ, Firmino, *De coniugum admissione in religionem*, Romae, Pontificium Athenaeum Antonianum, Facultas iuris canonici, Dissertatio historico-canonica ad lauream in Jure Canonico, Officium Libri Catholici, 1941, 75 p.

FRANK, Karl Suso, Michel DORTEL-CLAUDOT et Jean-Marie-R. TILLARD, « Vie consacrée », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne*,* vol. XVI, 1994, col. 653-722.

FRIEDLANDER, Colette, « Chapitre VIII. Les ermites », dans COMITÉ CANONIQUE FRANÇAIS DES RELIGIEUX, *Vie religieuse, érémitisme, consécration des vierges, communautés nouvelles. Études canoniques,* Paris, Cerf*,* coll. « Droit canonique », 1993, p. 161-181.

FUERTES, Iosephus B., « Status matrimonialis, status religiosus ? », *Commentarium pro religiosis et missionariis*, vol. LVII, fasc. I, 1976, p. 3-38.

GAGNEBET, Marie-Rosaire, Jean LECLERCQ, Balbino RANO et Innocenzo VENCHI, « Tommaso d'Aquino », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline*,* vol. IX, 1997, col. 1200-1217.

GALOT, Jean, « Vers le Synode. I. Valeur et nécessité de la vie consacrée dans l'Église [partie I] », *Esprit et vie*, vol. 104, nº 28, 14 juillet 1994, p. 401-408.

GALOT, Jean, « Cristo fondatore della vita consacrata », *Vita consacrata*, vol. 27, nº 4, 1991, p. 306-315.

GALOT, Jean, « Cristo, primo fondatore della vita consacrata », *Vita consacrata*, vol. 20, nº 3, 1984, p. 187-201.

GALOT, Jean, « Une fidélité à jamais ? », *Communio*, t. VI, nº 4, juillet-août 1981, p. 19-28.

GAMBARI, Elio, « Principes évangéliques et théologiques de la vie religieuse », dans COLLECTIF [Un groupe de spécialistes], *La vie religieuse dans l'après-Concile*, Paris, Apostolat des éditions, coll. « Point », nº 1, deuxième édition, 1968, p. 13-33.

GARCÍA MARTÍN, Julio, « Religioni esenti », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline, vol. VII, 1983, col. 1654-1660.

GHESQUIÈRES, L.-E. , « Tiers Ordre séculier », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 14, 1996, col. 1247-1249

GUILLAUMONT, Antoine, *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, Bégrolles-en-Mauges (France), Abbaye de Bellefontaine, coll. « Spiritualité orientale », nº 66, série Monachisme primitif, 1996, 284 p.

GUILLAUMONT, Antoine, *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, Bégrolles-en-Mauges (France), Abbaye de Bellefontaine, coll. « Spiritualité orientale », nº 30, 1979, 239 p.

GAUSSIN, Pierre-Roger, *L'Europe des ordres et des congrégations. Des Bénédictins aux Mendiants (Ve-XVIe siècle)*, Paris, Centre Européen de Recherches sur les Congrégations et Ordres Monastiques, 1984, 210 p.

GRIBOMONT, Jean et Jean-Marie Roger TILLARD, « Religio (religiosus) », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline, vol. VII, 1983, col. 1628-1636.

GRIBOMONT, Jean, Pierre RAFFIN, Adalbert DE VOGÜÉ, Matias AUGÉ, Manuel RUIZ JURADO, Giancarlo ROCCA, Andrea BONI, Jacques WINANDY et Giuseppe TAMBURRINO, « Professione », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline, vol. VII, 1983, col. 884-971.

GRIBOMONT, Jean, Tomas SPIDLIK, Pier Franco BEATRICE, Adalbert DE VOGÜÉ, Jean LECLERC, Duane V. LAPSANSKI, Giovanni ODOARDI, Jordan AUMANN, Giancarlo ROCCA, Pie-Raymond RÉGAMEY, Valdo VINAY, Ida MAGLI, Mariasusai DHAVAMONY, Jesus LOPEZ-GAY et Robert CASPAR, « Perfezione », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Rome, Edizioni Paoline, vol. VI, 1980, col. 1438-1518.

GUILLEMETTE, Gaétane (dir.), « Laïques et personnes consacrées. Quel arrimage ? Actes du Colloque 2004 », *Cahiers de spiritualité ignatienne*, vol. XXIX, nº 113, mai-août 2005, 154 p.

GUTIÉRREZ, Anastasio, « Vincoli sacri », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Rome, Edizioni Paoline, vol. X, 2003, col. 94-104.

GUTIÉRREZ, Anastasio, « Istituti di perfezione christiana », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Rome, Edizioni Paoline, vol. V, 1978, col. 75-106.

GUY, Jean-Claude, *Histoire de la vie religieuse. Des origines au début du XIXe siècle*, Paris, Médiasèvres, coll. « Travaux et Conférences du Centre Sèvres », nº 17, 1989, 116 p.

HAMER, Jean Jérôme, « Les conclusions du synode et ses conséquences pour les instituts séculiers (*Conférence donnée lors du 4e Congrès Mondial des Instituts Séculiers en 1988*) », dans CONFÉRENCE MONDIALE DES INSTITUTS SÉCULIERS, *Les instituts séculiers. Documents*, IIIe éd., Rome, CMIS, 1993, p. 153-164.

HANNEGAN, Justin, « Sacrificing Religious Life on the Altar of Egalitarism », *Crisis Magazine*, December 31, 2013 : http://www.crisismagazine.com/2013/sacrificing-religious-life-on-the-altar-of-egalitarianism (consulté le 3 janvier 2019).

HASQUENOPH, Sophie, *Histoire des ordres et congrégations religieuses en France du Moyen Âge à nos jours*, Seyssel (France), Champ Vallon, coll. « Les classiques de Champ Vallon », 2009, 1334 p.

HAUSMAN, Noëlle, « Un vin nouveau pour la vie consacrée ? Le cas des engagements temporaires ou à vie », *Nouvelle revue théologique*, t. 138, no 1, janvier-mars 2016, p. 60-75.

HAUSMAN, Noëlle, « Vie consacrée », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 1490-1492.

HAUSMAN, Noëlle, *Où va la vie consacrée ? Essai sur son avenir en Occident*, Bruxelles, Lessius, coll. « La part-Dieu », no 6, 2004, 238 p.

HAUSMAN, Noëlle, « Le Synode sur la vie consacrée. Lumières et questions », *Nouvelle revue théologique*, no 117, 1995, p. 481-500.

HAUSMAN, Noëlle, *Vie religieuse apostolique et communion de l'Église. L'enseignement du concile Vatican II*, Paris, Cerf, 1987, 244 p.

HAUSMAN, Noëlle, « La vie religieuse apostolique selon Vatican II », *Nouvelle revue théologique*, no 107, 1985, p. 658-674.

HERVIEU-LÉGER, Danièle, *Le temps des moines. Clôture et hospitalité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2017, 710 p.

HERVIEU-LÉGER, Danièle, « "Se tenir hors du monde" : les valences différentes de l'extramondanité monastique », *La Maison-Dieu*, no 276, 2013/14, p. 61-89.

HILL, Michael, *The religious order. A study of virtuoso religion and its legitimation in the nineteenth-century Church of England*, London, Heinemann Educational, 1973, 344 p.

HOÀNG THI KIM OANH, Anna, « La contribution de Pie-Raymond Régamey à l'exhortation *Evangelica testificatio* », *Nouvelle revue théologique*, t. 135, no 3, 2013, p. 417-438

HOSTIE, Raymond, « Vie et mort des ordres religieux », *Concilium*, no 97, septembre 1974, p. 21-30.

HOSTIE, Raymond, *Vie et mort des ordres religieux. Approches psychosociologiques*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Bibliothèque d'études psychoreligieuses », 1972, 381 p.

HOURS, Bernard, *Histoire des ordres religieux*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », nº 2241, 2012, 127 p.

HOURTICQ, Christiane, « La place de la vie religieuse », dans Christoph THEOBALD (dir.), *Vatican II sous le regard des historiens,* Colloque du 23 septembre 2005, Centres Sèvres - Facultés jésuites de Paris, Paris, Médiasèvres*,* coll. « Théologie », 2006, p. 127-135.

HOURTICQ, Christiane, *Les religieuses… tout simplement*, Paris, Éd. de l'Atelier / Éd. Ouvrières, 1996, 156 p.

HUYGHE, Gérard, « Vie religieuse et apostolat. L'unité de la vie chez l'apôtre », dans Jean-Marie Roger TILLARD, et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse. Décret « Perfectae caritatis »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 62, 1968 [troisième éd.], p. 169-189.

HUYGHE, Gérard, « Les rapports entre les évêques et les religieux », dans Guilherme BARAÚNA et Yves M.-J. CONGAR (dir.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 51c, tome III, 1966, p. 1181-1190.

HUYGHE, Gérard, « Comment définir les religieux ? », dans Joseph ARTASUN *et al.*, *Les religieux aujourd'hui et demain*, Paris, Cerf, coll. « Problèmes de vie religieuse », nº 20, 1964, p. 12-25.

IPARRAGUIRRE, Ignace, « Nature de la sainteté et moyens pour l'obtenir », dans Guilherme BARAÚNA et Yves M.-J. CONGAR (dir.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 51c, tome III, 1966, p. 1119-1135.

JACQUEMET, Gabriel, « Conseils évangéliques », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, Paris, Letouzey et Ané, t. III, 1954, col. 78-80.

JACQUEMET, Gabriel, « Consécrations votives », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, Paris, Letouzey et Ané, t. III, 1954, col. 69-72.

JOMBART, Émile, « Religion », dans Raoul NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique,* Paris, Letouzey et Ané*,* vol. VII, 1965, col. 563.

JOMBART, Émile, « Religieux », dans Raoul NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique,* Paris, Letouzey et Ané*,* vol. VII, 1965, col. 550-561.

JOMBART, Émile, « Exemption (Droit canon) », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 4, 1956, col. 900-903.

LABOURDETTE, Michel, « La sainteté, vocation de tous les membres de l'Église », dans Guilherme BARAÚNA et Yves M.-J. CONGAR (dir.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 51c, tome III, 1966, p. 1105-1117.

LAMARCHE, Paul, « Esséniens », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. IV - Première partie, 1960, col. 1345-1346.

LANGERON, Pierre, *Les instituts séculiers. Une vocation pour le nouveau millénaire*, Paris, Cerf, coll. « Droit canonique », 2003, 189 p.

LECLERC, Jean, « Monachesimo », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline, vol. V, 1978, col. 1672-1742.

LÉCRIVAIN, Philippe, *Une manière de vivre. Les religieux aujourd'hui*, Bruxelles, Lessius, coll. « La part-Dieu », nº 13, 2009, 220 p.

LEFEBVRE, Solange, *Sécularité et instituts séculiers. Bilan et perspectives*, Montréal, Éd. Paulines & Médiaspaul, 1989, 114 p.

LÉGASSE, Simon, « Les fondements évangéliques de la pauvreté religieuse », *Vie consacrée*, nº 5, 1970, p. 257-283.

LÉGASSE, Simon, *L'appel du riche (Marc 10, 17-31 et parallèles). Contribution à l'étude des fondements de l'état religieux*, Paris, Beauchesne, coll. « Verbum Salutis », Nouv. sér. coll. annexe, nº 1, 1966, 294 p.

LEGRAIN, Michel, « Les sociétés de vie apostolique », *Vie consacrée*, nº 2, 1989, p. 103-110.

LEROY, Marie-Vincent, « Théologie de la vie religieuse », *Revue thomiste*, t. XCII, nº 1, janvier-mars 1992, p. 324-343.

LESAGE, Germain, « Virtù di religione », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline, vol. X, 2003, col. 108-112.

LESAGE, Germain et Giancarlo ROCCA, « Stato di perfezione », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Rome, Edizioni Paoline, vol. IX, 1997, col. 204-215.

LESAGE, Germain, *Renouveau de la vie religieuse*, Montréal, Paulines & Médiaspaul, coll. « Les institutions ecclésiales », nº 2, 1985, 267 p.

LESEGRETAIN, Claire, « La dernière béguine au monde est morte à Courtrai », *La Croix*, 18 avril 2013, site internet du journal *La Croix*, https://www.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Actualite/Carnet/La-derniere-beguine-au-monde-est-morte-a-Courtrai-2013-04-15-942771 (consulté le 3 janvier 2019).

LÉVESQUE, Benoît, « L'ordre religieux comme projet rêvé. Utopie et/ou secte ? Étude comparative d'un cas », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, nº 41, janvier-juin, 1976, p. 77-108.

LIENHARD, Marc, « Luther et le monachisme », *Foi et Vie*, vol. LXXXXIII, nº 2, avril 1994, p. 9-28.

LIER, Rick van, « Vatican II et la vie religieuse. Retour sur le colloque international de Rome », *En son Nom. Vie consacrée aujourd'hui*, novembre-décembre 2015, vol. 73, nº 5, p. 226-236.

LIER, Rick van, « Dans le monde sans être du monde. Les postures de la vie consacrée », *Bulletin CRC*, Conférence religieuse canadienne, vol. 11, nº 1, Hiver 2014, p. 7-9.

LIER, Rick van, « Un nouveau monastère inauguré à Chertsey », *En son nom. Vie consacrée aujourd'hui*, vol. 67, nº 3, mai-juin 2009, p. 163-167.

LIER, Rick van, *Comme des arbres qui marchent. Vie consacrée et charismes des fondateurs*, Ottawa, Novalis, 2007, 167 p.

LIER, Rick van, « À la source de l'arrimage : un charisme donné en partage », *Cahiers de spiritualité ignatienne [Laïques et personnes consacrées. Quel arrimage ? Actes du Colloque 2004]*, vol. XXIX, nº 113, mai-août 2005, p. 29-44.

LONGCHAMP, Henri de, « La famille dominicaine », *Cahiers de spiritualité ignatienne [Laïques et personnes consacrées. Quel arrimage ? Actes du Colloque 2004]*, vol. XXIX, nº 113, mai-août 2005, p. 109-113.

LUTHER, Martin, « Jugement de Martin Luther sur les vœux monastiques » (1521), dans Marc LIENHARD et Matthieu ARNOLD (dir.), *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1999, p. 883-1033.

MACCA, Valentino, « Coniugi religiosi », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline*,* vol. II, 1975, col. 1597-1601.

MACCISE, Camilo, « L'ideale primitivo della comunità nella vita consacrata », dans Camilo MACCISE, *Cento temi di vita consacrata. Storia e Teologia, Spiritualità e Diritto*, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna, coll. « Problemi di vita religiosa », 2007, p. 165-167.

MAISONNEUVE, Henri, « Mendiants (Ordres) », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 8, 1979, col. 1158-1173.

MALVAUX, Benoît, *La vie consacrée*, Paris et Namur, Éditions Jésuites / Fidélité, coll. « Que penser de… ? », nº 87, 2015, 110 p.

MALVAUX, Benoît, « Vie religieuse et vie consacrée aujourd'hui », *Documents Épiscopat*, Secrétariat général de la Conférence des évêques de France, nº 5, 2007, 23 p.

MARCHAL, Hélène, « Veuvage-veuve », Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. XVI (1), 1994, col. 522-529.

MARCHAL, Hélène, « La veuve consacrée dans le monde d'aujourd'hui », *Vie consacrée*, vol. 65, nº 5, p. 302-308.

MARCHETTI, Albino, « Avremo religiosi sposati ? », *Rivista di vita spirituale*, vol. XXV, 1971, p. 643-646.

MASSON, Joseph, Adalbert DE VOGÜÉ et Giancarlo ROCCA, « Temporaneità dei voti », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline, vol. IX, 1997, col. 905-910.

MATURA, Thaddée, « Radicalismo evangelico », dans Tullo GOFFI et Achille PALAZZINI, *Dizionario Teologico della Vita Consacrata,* Milano, Editrice Àncora, 1994, p. 1455-1469.

MATURA, Thaddée, *Suivre Jésus. Des conseils de perfection au radicalisme évangélique*, Paris, Cerf, coll. « Problèmes de vie religieuse », nº 44, 1983, 118 p.

MATURA, Thaddée, « Radicalismo evangelico », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline, vol. VII, 1983, col. 1182-1187.

MATURA, Thaddée, *Le radicalisme évangélique. Aux sources de la vie chrétienne*, Paris, Cerf, coll. « Lectio divina », nº 97, 1978, 210 p.

MATURA, Thaddée, *La vie religieuse au tournant*, Paris, Cerf, coll. « Problèmes de vie religieuse », nº 33, 1971, 151 p.

MCDONOUGH, Elizabeth, « The Conciliar Decree *Perfectae Caritatis* », *Review for Religious*, vol. 53, n. 1, January – February 1994, p. 142-148.

MEEUWS, Marie-Benoît D., « Ora et Labora : devise bénédictine ? », dans *Collectanea Cisterciensia*, vol. 54, 1992, p. 193-214.

MENNESSIER, André-Ignace, « Conseils évangéliques », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. II, 2, 1953, col. 1592-1609.

MESSIE, Gérit, *Les Diaconesses de Reuilly. Un germe fécond*, Paris, Cerf, coll. « Épiphanie », 1992, 174 p.

MIRAMON, Charles de, *Les « donnés » au Moyen Âge. Une forme de vie religieuse laïque (v. 1180 - v. 1500)*, Paris, Cerf, coll. « Histoire », 1999, 486 p.

MONTAN, Agostino, « La vita consacrata nel mistero della Chiesa fra tradizione e rinnovamento. Dal Concilio Vaticano II al Codice di diritto canonico (1983) », *Lateranum*, vol. LVII, nº 2, 1991, p. 515-576.

MONTEBELLO, Éliane De, « Profession (religieuse) », dans Gérard MATHON *et al.* (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 11, 1988, col. 1219-1221.

MORLOT, François, « Un statut original : les laïcs consacrés dans un institut séculier », *L'Année canonique*, t. XXIX, 1985-1986, p. 141-151.

MORLOT, François, « Personnes mariées et instituts séculiers », *Vie consacrée*, nº 4, 15 juillet 1984, p. 240-249.

MORIN, Jacqueline, « Angèle Mérici et la Compagnie de Sainte-Ursule », *En son Nom. Vie consacrée aujourd'hui*, vol. 67, nº 5, novembre-décembre, 2009, p. 289-293.

MOTTE, Antonin, « La définition de la vie religieuse selon saint Thomas d'Aquin », *Revue thomiste*, t. LXXXVII, nº 3, juillet-septembre 1987, p. 442-453.

MOULIN, Léo, *Le monde vivant des religieux*, Paris, Calmann-Lévy, 1964, 312 p.

MURAT, Pio, *La spécificité de la vie religieuse chez Basile de Césarée. Essai sur la communauté basilienne du IV*ème *siècle : son organisation, son rapport à l'Église et au monde, son originalité dans la recherche de la vie parfaite*, Paris, Centre Sèvres, Mémoire en science théologique sous la direction du P. Bernard Sesboüé, 1990, 154 p.

NAZ, Raoul, « Ordre religieux », dans Raoul NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique,* Paris, Letouzey et Ané, t. VI, 1957, col. 1166-1167.

NAZ, Raoul, « État religieux », dans Raoul NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique,* Paris, Letouzey et Ané, t. V, 1953, col. 471-477.

NEWMAN, John Henry, *Les Bénédictins : la mission de saint Benoît, les écoles bénédictines*, traduction, présentation, notes d'Andrée Billioque, Paris, éd. S.O.S., 1980, 173 p.

OLPHE-GALLIARD, Michel, *Chrétiens consacrés. Thèmes et documents*, Paris / Montréal, Lethielleux / Bellarmin, col. « Vie spirituelle et vie intérieure », 1971, 352 p.

O'MURCHU, Diarmuid, *La vie religieuse revue et corrigée. Des paradigmes en mutation*, Ottawa, Novalis, 2008, 237 p.

PAGÉ, Jean-Guy, « Chapitre IV. La "vie consacrée" dans la profession du radicalisme évangélique », dans Jean-Guy PAGÉ, Qui *est l'Église ? - L'Église, Peuple de Dieu*, Montréal, Bellarmin, vol. III, deuxième tirage, 1985, p. 209-248.

PANCIERA, Silvana, *Les Béguines*, Namur, Fidélité, coll. « Que penser de... », nº 75, 2009, 127 p.

PAOLIS, Velasio De, « Le nuove forme di vita consacrata et le nuove forme di vita monastica », *Sequela Christi*, nº 2, 2005, p. 138-163.

PAUL, André, *Qumrân et les Esséniens. L'éclatement d'un dogme*, Paris, Cerf, 2008, 172 p.

PAUL, André, « Les Esséniens comme faire-valoir des Thérapeutes », dans André PAUL, *Qumrân et les Esséniens. L'éclatement d'un dogme,* Paris, Cerf, 2008, p. 149-159.

PAUL, André*, Les manuscrits de la mer Morte* [nouvelle édition revue et augmentée], Paris, Bayard, 2000, 332 p.

PAUL, André, « Qumrân », Gérard MATHON *et al.* (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané*,* t. 12, 1990, col. 404-410.

PENCO, Gregorio, « "Il ritiro dei coniugati". Un curioso programma settecentesco di vita religiosa in comune per coniugati », *Rivista di ascetica e mistica*, vol. 14, 1969, p. 369-379.

PÈRE JEAN ET MÈRE CLAIRE, *Histoire de deux vocations qui n'en sont qu'une. Le comte et la comtesse Claude d'Elbée en religion Père Jean et Mère Claire*, préface de Maurice Testard, Paris, Téqui, 1984, 253 p.

PERREAULT, Jean-Philippe, « En quête de radicalité. Religieux et religion dans la société de consommation », *Lumen Vitae*, vol. LXXI, nº 2, 2016, p. 129-140.

PETERS, Greg, *Reforming the Monastery. Protestant Theologies of the Religious Life*, Eugene (Oregon), Cascade Books, coll. « New Monastic Library: Ressources for Radical Discipleship », 2014, 167 p.

PHILIPPE, Paul, *Les fins de la vie religieuse selon saint Thomas d'Aquin*, Athènes - Rome, Éd. de la Fraternité de la Très Sainte Vierge Marie, 1962, 89 p.

PHILON D'ALEXANDRIE, *De vita contemplativa*, Introduction et notes de François Daumas – Traduction de P. Miquel, Paris, Cerf, coll. « Les œuvres de Philon d'Alexandrie », nº 29, 1963, 165 p.

PIGNA, Arnaldo, « A. La comunità nella storia della chiesa », dans Arnaldo PIGNA, *La vita consacrata. Trattato di teologia e spiritualità. I. Identità e missione*, Roma, Edizioni OCD, coll. « Temi carmelitani », 2002, p. 431-443.

PLOEG, Jean van der, « Les Esséniens et les origines du monachisme chrétien », dans COLLECTIF, *Il monachesimo orientale : atti del Convegno di studi orientale che sull predetto tema si tenne a Roma, sotto la direzione del Pontificio Istituto orientale, nei giorni 9, 10, 11 e 12 aprile 1958*, Rome, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, coll. « Orientalia Christiana Analecta », nº 153, 1958, p. 321-339.

POCQUET DU HAUT-JUSSÉ, Laurent-Marie, *La vie religieuse d'après saint Thomas d'Aquin*, Paris, Pierre Téqui, coll. « Croire et savoir », nº 31, 2000, 219 p.

PUJANA, Juan, « Trinitaires », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. XV, 1991, col. 1262-1263.

QUERALT, Antonio, « Vœu », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. XVI, 1994, col. 1167-1195.

QUERALT, Antonio, « La valeur de la consécration "religieuse" selon Vatican II », dans René LATOURELLE (dir.), *Vatican II. Bilan et perspectives. Vingt-cinq ans après (1962-1987),* Montréal / Bellarmin, Paris, Cerf, t. 3, 1988, p. 37-80.

RADCLIFFE, Timothy, *Que votre joie soit parfaite*, Paris/Montréal, Cerf/Fides, 2002, 296 p.

RAFFIN, Pierre, « Vers un nouvel ordre des veuves ? », *Vies consacrées*, Hors-série, 2015, p. 58-67.

RAHNER, Karl, « Théologie de la vie religieuse », dans Joseph ARTASUN *et al.*, *Les religieux aujourd'hui et demain*, Paris, Cerf, coll. « Problèmes de vie religieuse », nº 20, 1964, p. 53-92.

RANQUET, Jean-Gabriel, *Consécration baptismale et consécration religieuse*, Paris, Fleurus, coll. « Religieuse dans la pastorale d'aujourd'hui », nº 6, 1965, 131 p.

RAVIER, André, *L'approche de Dieu par le silence de solitude*, Paris, Parole et Silence, 2000, 80 p.

RÉGAMEY, Pie-Raymond, *Paul VI donne aux religieux leur charte. Exhoration présentée et commentée par P.-R. Régamey, o.p.*, Paris, Cerf, coll. « Problèmes de vie religieuse », nº 34, 1971, 176 p.

RÉGAMEY, Pie-Raymond, *Redécouvrir la vie religieuse. L'exigence de Dieu*, Paris, Cerf, coll. « Problèmes de vie religieuse », nº 32, 1969, 228 p.

RIAUD, Jean, « Thérapeutes », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. XV, 1991, col. 562-570.

ROCCA, Giancarlo, Jean GRIBOMONT, Jesús TORRES et Raymond HOSTIE, « Voto », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione*, Roma, Edizioni Paoline, vol. X, 2003, col. 548-570.

ROCCA, Giancarlo, « La "consacrazione" dei coniugi », dans ISTITUTO « CLARETIANUM » (dir.), *L'identità dei consacrati nella missione della Chiesa e il loro rapporto con il mondo,* Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1994, p. 375-418.

ROCCA, Giancarlo, « Passaggio d'un istituto da una categoria giuridica a un'altra », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Rome, Edizioni Paoline*,* vol. VI, 1980, col. 1211-1214.

ROCCA, Giancarlo, « Introduzione », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline, vol. I, 1974, p. VII-XVI.

ROLLIN, Bertrand, « Le radicalisme des conseils évangéliques », *Nouvelle revue théologique*, t. 108, nº 4, 1986, p. 532-554.

ROSÉ, Isabelle, « Les origines de Cluny, le Cluny des origines. Réflexions sur la construction d'une domination monastique au premier âge féodal », dans Michel LAUWERS, Dominique IOGNA-PRAT et Isabelle ROSÉ, *Cluny. Les moines et la société au premier âge féodal,* Rennes, Presses Universitaires de Rennes*,* coll. « Art & Société », 2013, p. 35-51.

ROULEAU, Jean-Paul, « Mouvements et ordres religieux aujourd'hui », dans Jean-Paul ROULEAU et Jacques ZYLBERBERG (dir.), *Les mouvements religieux aujourd'hui. Théories et pratiques*, Montréal, Bellarmin, coll. « Les Cahiers de recherches en sciences de la religion », vol. 5, 1984, p. 175-205.

ROUTHIER, Gilles, « Les dominicains aux prises avec Vatican II. Un milieu en mouvement dans un monde et une Église en transition », dans Michael ATTRIDGE, Darren DIAS, Matthew EATON et Nicholas OLKOVICH (dir.), *The Promise of Renewal. Dominicans at Vatican II*, Adelaide (Australia), ATF Theology, 2017, p. 101-126.

ROUTHIER, Gilles, « Vous avez dit "vie consacrée" ? », *Lumen Vitae*, vol. LXXI, nº 2, 2016, p. 151-165.

ROUTHIER, Gilles, « Le devenir de la vie religieuse au Québec dans la lumière de Vatican II [Partie A] », *En son nom. Vie consacrée aujourd'hui*, vol. 68, nº 3, mai-juin 2010, p. 158-168 ; « Le devenir de la vie religieuse au Québec dans la lumière de Vatican II [Partie B] », *En son nom. Vie consacrée aujourd'hui*, vol. 68, nº 4, septembre-octobre 2010, p. 195-206

RUIZ JURADO, Manuel, « Vie consacrée et charisme des fondateurs », dans René LATOURELLE (dir.), *Vatican II. Bilan et perspectives vingt-cinq ans après (1962-1987),* Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf*,* coll. « Recherches - Nouvelle série »*,* nº 17, t. 3, 1988, p. 13-35.

SARTORIO, Ugo, « Gli "stati di vita" / 1. Un avvio di riflessione a partire da *Vita consecrata* », *Vita consacrata*, vol. 35, nº 2, 1999, p. 160-171 ; « Gli "stati di vita" / 2. Un avvio di riflessione a partire da *Vita consecrata* », *Vita consacrata*, vol. 35, nº 3, 1999, p. 278-296.

SASTRE SANTOS, Eutimio, « Some Suggestions on the Concept of "Vita Apostolica" », *Commentarium pro religiosis et missionariis*, vol. LXVII, fasc. IV, 1986, p. 387-393.

SASTRE SANTOS, Eutimio, « Matrimonio y vida religiosa », *Hildalguia [Aparte de la revista - Madrid]*, nº 28, 1980, p. 739-754 (partie I) et nº 29, 1980, p. 59-79 (partie II).

SASTRE SANTOS, Eutimio, « Votum castitatis coniugalis, votum religiosum », *Commentarium pro religiosis et missionariis*, vol. LVIII, fasc. III, 1977, p. 246-260 (partie I); vol. LIX, fasc. I, 1978, p. 50-65 (partie II); vol. LX, 1979, p. 46-87 (partie III).

SAUVAGEAU, France, « La famille du Carmel », *Cahiers de spiritualité ignatienne [Laïques et personnes consacrées. Quel arrimage ? Actes du Colloque 2004]*, vol. XXIX, nº 113, mai-août 2005, p. 91-97.

SCHMITZ, Philibert, « Conversatio (conversio) morum », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. II.2, 1953, col. 2206-2212.

SCHNEIDERS, Sandra M., *Selling all. Commitment, Consecrated Celibacy, and Community in Catholic Religious Life*, New York / Mahwah, N.J., Paulist Press, coll. « Religious Life in a New Millenium », vol. II, 2001, 471 p.

SCHNEIDERS, Sandra M., *Finding the Treasure. Relocating Catholic Religious Life in a New Ecclesial and Cultural Context*, New York / Mahwah, N.J., Paulist Press, coll. « Religious Life in a New Millenium », vol. I, 2000, 450 p.

SCHULTE, Raphaël, « La vie religieuse comme signe », dans Guilherme BARAÚNA et Yves M.-J. CONGAR (dir.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 51c, tome III, 1966, p. 1139-1172.

SCHÜRMANN, Heinz, « Le groupe des disciples de Jésus, signe pour Israël et prototype de la vie selon les conseils », *Christus*, t. 13, nº 50, 1966, p. 184-209.

SCHUTZ, Roger, « Naissance de communautés dans les Églises de la Réforme », *Verbum Caro*, vol. IX, nº 33, 1955, p. 14-28.

SECONDIN, Bruno, *Le parfum de Béthanie. L'exhortation postsynodale sur la vie consacrée*, Bruxelles, Éd. Lessius, coll. « La part-Dieu », nº 1, 1998, 215 p.

SECONDIN, Bruno, « La consacrazione frequenza – significati – prospettive », dans ISTITUTO « CLARETIANUM » (dir.), *L'identità dei consacrati nella missione della Chiesa et il loro rapporto con il mondo,* Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1994, p. 13-46.

SÉGUY, Jean, « Pour une sociologie de l'ordre religieux », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, nº 57, 1, janvier-mars 1984, p. 55-68.

SÉGUY, Jean, « Une sociologie des sociétés imaginées : monachisme et utopie », *Annales E.S.C.*, nº 2, mars-avril 1971, p. 328-354.

SHAKAL, Daniel, « The Canonical Status of Members of Institutes of Consecrated Life », *Studia canonica*, vol. 43, nº 2, 2009, p. 297-329.

SIZAIRE, Anne, *Religieuses apostoliques aujourd'hui. Des femmes presque comme les autres*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Pascal Thomas – Pratiques chrétiennes », nº 19, 1999,130 p.

SNELLGROVE, David L., Adolfo TAMBURELLO, Fabio SCIALPI et Joseph MASSON, « Buddhismo », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione*, Roma, Edizioni Paoline, vol. I, 1974, col. 1620-1668.

SOLIGNAC, Aimé, Pierre MASSEIN, Jean GRIBOMONT, Pierre MIQUEL, Jacques DUBOIS, Pierre RICHÉ, Jean BECQUET, Karl SUSO FRANK, David LUNN, Élisabeth BEHR-SIGEL, Emmanuel VON SEVERUS, « Monachisme », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, t. X, 1980, col. 1524-1617 : « Monachisme », col. 1524-1525 (Aimé SOLIGNAC) ; « I. Le phénomène monastique dans les religions non chrétiennes », col. 1525-1536 (Pierre MASSEIN) ; « II. Naissance et développements du monachisme chrétien », col. 1536-1547 (Jean GRIBOMONT) ; « III. Signification et motivations du monachisme », col. 1547-1557 (Pierre MIQUEL) ; « IV. L'ordo monasticus chrétien », col. 1557-1571 (Jacques DUBOIS) ; « V. Influence du monachisme sur la vie chrétienne », col. 1571-1557-1609 (Pierre RICHÉ, Jacques DUBOIS, Jean BECQUET, Karl SUSO FRANK, David LUNN, Élisabeth BEHR-SIGEL, Aimé SOLIGNAC) ; « V. Perspectives actuelles », col. 1609-1617 (Emmanuel VON SEVERUS).

SORREL, Christian (dir.), *Le concile Vatican II et le monde des religieux (Europe occidentale et Amérique du Nord, 1950-1980)*, actes du colloque international de Rome (12-14 novembre 2014), Lyon, Laboratoire de Recherche Historique Rhône-Alpes (LARHRA, UMR 5190), coll. « Chrétiens et Sociétés », Documents et Mémoire nº 36, 2019, 400 p.

SUGARAWA, Yuji, « L'origine divina dei consigli evangelici. Il fondamento della vita consacrata », dans Juan Ignacio ARRIETA (dir.), *Ius divinum / Il Ius divinum nella Vita della Chiesa,* Venezia, Marcianum Press, 2010, p. 1014-1028.

SUSO FRANK, Karl, Michel DORTEL-CLAUDOT et Jean-Marie Roger TILLARD, « Vie consacrée », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, vol. XVI, 1994, col. 653-722 : « I. Des premiers temps au 15e siècle », col. 653-663 (K. SUSO FRANK) ; « II. Période moderne et contemporaine », col. 663-705 (M. DORTEL-CLAUDOT) ; « III. Sens et valeur permanente », col. 705-722 (J.-M. R. TILLARD).

TILLARD, Jean-Marie Roger et Stefano DE FIORES, « Conseils évangéliques », dans Stefano DE FIORES et Tullo GOFFI (dir.), *Dictionnaire de la vie spirituelle,* Paris, Cerf, 1983, p. 162-176 : « I – Les conseils évangéliques et le donné biblique », p. 162-170 (J.-M. R. TILLARD) ; « II – Les conseils évangéliques dans la vie chrétienne », p. 170-176 (S. DE FIORES).

TILLARD, Jean-Marie Roger, « Obéissance », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. XI, 1982, col. 535-563.

TILLARD, Jean-Marie Roger, « Le dynamisme des fondations », *Vocation*, no 295, 1981, p. 18-33.

TILLARD, Jean-Marie Roger, « Une longue histoire », dans COLLECTIF, *Religieux et moines de notre temps*, Paris, Cerf, 1980, p. 9-34.

TILLARD, Jean-Marie Roger, *Il y a charisme et charisme. La vie religieuse*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1977, 133 p.

TILLARD, Jean-Marie Roger, *Devant Dieu et pour le monde. Le projet des religieux*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », no 75, 1975, 460 p.

TILLARD, Jean-Marie Roger, « Consigli evangelici », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline, vol. II, 1975, col. 1630-1685.

TILLARD, Jean-Marie Roger, « Le fondement évangélique de la vie religieuse », *Nouvelle revue théologique,* t. XCI, 1969, p. 916-955.

TILLARD, Jean-Marie Roger, « Nécessité du prêtre et du religieux dans l'Église », dans Denise BERTRAND *et al.*, *La vocation religieuse et sacerdotale*, Paris, Cerf, coll. « Problèmes de vie religieuse », no 28, 1969, p. 69-91.

TILLARD, Jean-Marie Roger, « L'obéissance religieuse (Commentaire du numéro 14) », dans Jean-Marie Roger TILLARD, et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse. Décret « Perfectae caritatis »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », no 62, 1968 [troisième éd.], p. 449-484.

TILLARD, Jean-Marie Roger, « Les instituts voués aux œuvres d'apostolat et de bienfaisance (Commentaire des numéros 8 et 20) », dans Jean-Marie Roger TILLARD, et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse. Décret « Perfectae caritatis »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 62, 1968 [troisième éd.], p. 229-247.

TILLARD, Jean-Marie Roger, « Relations entre hiérarchie et supérieurs majeurs d'après les directives du Concile Vatican II. L'aspect théologique du problème », dans CONFÉRENCE RELIGIEUSE CANADIENNE, *À l'aube d'une ère nouvelle. Assemblées plénières de 1967*, Ottawa, Conférence Religieuse Canadienne, coll. « Donum Dei » / Cahiers de la CRC, 1968, p. 181-210.

TILLARD, Jean-Marie Roger, « La vie religieuse "sacrement" de la puissance de Dieu », dans CONFÉRENCE RELIGIEUSE CANADIENNE, *Dialogue des Religieux avec le Monde. Assemblée générale de 1964*, Ottawa, Conférence Religieuse Canadienne, coll. « Donum Dei » / Cahiers de la CRC, 1965, p. 61-77.

TILLARD, Jean-Marie Roger, « L'obéissance religieuse, mystère de communion », *Nouvelle revue théologique*, t. LXXXVII, nº 4, avril 1965, p. 377-394.

TILLARD, Jean-Marie Roger, « Dans le sillage de la vie sacramentaire », dans CONFÉRENCE RELIGIEUSE CANADIENNE, *Dimensions ecclésiales des États de perfection. Assemblées plénières de 1961*, Ottawa, Conférence Religieuse Canadienne, coll. « Donum Dei » / Cahiers de la CRC, 1962, p. 63-83.

TILLARD, Jean-Marie Roger, « La vie religieuse dans le mystère de l'Église », dans *Sciences Ecclésiastiques*, vol. XIV, fascicule 1, 1962, p. 89-107.

TORRELL, Jean-Pierre, « Introduction », dans Thomas D'AQUIN, *« La perfection c'est la charité ». Vie chrétienne et vie religieuse dans l'Église du Christ [Contre les ennemis du culte de Dieu et de l'état religieux. La perfection de la vie spirituelle. Contre l'enseignement de ceux qui détournent de l'état religieux]*, Texte latin de l'édition Léonine. Introduction, traduction et annotations par Jean-Pierre Torrell, Paris, Cerf, 2010, p. 15-47.

TRAPET, Marie-Aleth, « Chapitre IX. La consécration des vierges pour des femmes vivant en plein monde », dans COMITÉ CANONIQUE FRANÇAIS DES RELIGIEUX, *Vie religieuse, érémitisme, consécration des vierges, communautés nouvelles. Études canoniques,* Paris, Cerf*,* coll. « Droit canonique », 1993, p. 183-208.

TRINQUET, Joseph, « Esséniens », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 4, 1956, col. 501-504.

TURCOTTE, Paul-André, « Le monachisme dans l'Église et la société. Une perspective de sociologie historique », dans Jason ZUIDEMA (dir.), *Understanding the Consecrated Life in Canada. Critical Essays on Contemporary Trends,* Waterloo, Wilfrid Laurier University Press*,* coll. « Éditions SR »*,* nº 38, 2015, p. 65-89.

TURCOTTE, Paul-André avec la collaboration de Arthur LAMBERT, « Das Mönchstum und der religiöse Orden nach Max Weber und Ernst Troeltsch / Le monachisme et l'ordre religieux chez Max Weber et Ernst Troeltsch », *Claretianum*, vol. III (LIII), 2012, p. 428-503.

TURCOTTE, Paul-André, « Le monachisme dans la sociologie de Max Weber et de Ernst Troeltsch », *Claretianum*, vol. III (LII), 2012, p. 405-427.

TURCOTTE Paul-André, « The Religious Order as a Cognitive Minority in the Church and in Society », *Social Compass*, vol. 48, nº 2, juin 2001, p. 169-191.

TURCOTTE, Paul-André, « À l'intersection de l'Église (compromis) et de la secte (radicalité), l'ordre religieux », dans Paul-André TURCOTTE, *Intransigeance ou compromis. Sociologie et histoire du catholicisme actuel,* Montréal, Fides*,* coll. « Héritage et projet »*,* nº 51, 1994, p. 329-355.

TURCOTTE, Paul-André, « À l'intersection de l'Église et de la secte, l'ordre religieux », *Sociologie et sociétés*, vol. XXII, nº 2, octobre 1990, p. 65-80.

TURCOTTE, Paul-André, *L'éclatement d'un monde. Les Clercs de Saint-Viateur et la révolution tranquille*, Montréal, Bellarmin, 1981, 366 p.

VICAIRE, Marie-Humbert, *L'imitation des apôtres. Moines, chanoines et mendiants (IV^e^-XIII^e^ siècles*), Paris, Cerf, coll. « Tradition et spiritualité », 1963, 90 p.

VEILLEUX, Armand, « Monachisme et gnose. Première partie : le cénobitisme pachômien et la bibliothèque copte de Nag Hammadi », *Laval théologique et philosophique*, vol. 40, nº 3, octobre 1984, p. 275-294 et « Monachisme et gnose. Deuxième partie : contacts littéraires et doctrinaux entre monachisme et gnose », *Laval théologique et philosophique*, vol. 41, nº 1, février 1985, p. 3-24.

VIENS, Fernande, *Charismes et vie consacrée*, Rome, Typis Pontificae Universitatis Gregorianae, 1983, 275 p.

VOGÜÉ, Adalbert de, *Le monachisme en Occident avant saint Benoît*, Bégrolles-en-Mauge (France), Abbaye de Bellefontaine, coll. « Vie monastique », nº 35, 1998, 153 p.

VOGÜÉ, Adalbert de, « Monachisme. A. Histoire ancienne », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 900-904.

VOILLAUME, René, « La contemplation élément essentiel de toute vie chrétienne (Commentaire des numéros 5 et 6 », dans Jean-Marie Roger TILLARD, et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse. Décret « Perfectae caritatis »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 62, 1968 [troisième éd.], p. 59-168.

[VRIES], Sœur Minke [de], *Vers une gratuité féconde. L'expérience œcuménique de Grandchamp*, Paris, Parole et Silence, 2009, 234 p.

2.5 L'ÉTAT DU CÉLIBAT SANCTIONNÉ PAR L'ÉGLISE

« Vierge », dans Xavier LÉON-DUFOUR, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris, Seuil, coll. « Livre de vie », nº 131, 1975 [Deuxième édition revue], p. 544-545.

« Virginité », dans Xavier LÉON-DUFOUR (dir.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1971 [Deuxième édition révisée et augmentée], p. 1366-1370.

ABBOTT, Elizabeth, *Histoire universelle de la chasteté et du célibat*, Montréal, Fides, 2001 [nouvelle édition], 615 p.

AUER, Alfons, « Virginité », dans Henrich FRIES (dir.), *Encyclopédie de la foi*, t. IV, Paris, Cerf, 1967, p. 412-419.

BARDY, Gustave, Émile JOMBART, Irénée-Henri DALMAIS, Yves CONGAR, et Gabriel JACQUEMET, « Célibat des religieux et des clercs », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Le touzey et Ané, t. 2, 1949, col. 756-770.

BAUDRY, Gérard-Henri, « Sacerdotalis coelibatus », dans Gérard MATHON et Gérard-Henri BAUDRY (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 13, 1993, col. 261-263.

BIANCHI, Enzo, « Célibat et virginité », dans Stefano DE FIORES et Tullo GOFFI (dir.), *Dictionnaire de la vie spirituelle,* Paris, Cerf, 1983, p. 103-115.

BRIEND, Jacques, « Le naziréat : état de vie ou état passager », *La vie spirituelle*, t. 152, nº 729, décembre 1988, p. 687-691.

BROWN, Peter, *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1995, 597 p.

CASPAR, Robert, « 2. Celibato come stato di vita. [...] b) Nel buddhismo », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline, vol. II, 1975, col. 738.

CASPAR, Robert « Celibato nell'Islam », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline, vol. II, 1975, col. 744.

CLAEYS BOUUAERT, Fernand, « IV. Le célibat des clercs majeurs », dans Raoul NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique,* Paris, Letouzey et Ané, Tome premier, Livres I et II, 1954 [deuxième édition revue], p. 301-305.

COCHINI, Christian, *Les origines apostoliques du célibat sacerdotal*, Genève, Ad Solem, 2006 [nouvelle édition augmentée], 487 p.

COLLECTIF, « Verginità », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline*,* vol. IX, 1997, col. 1869-1929.

DI NOLA, Alfonso M., « Verginità […] I. Nelle religioni », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline*,* vol. IX, 1997, col. 1869-1873.

DORTEL-CLAUDOT, Michel, *État de vie et rôle du prêtre*, Paris, Centurion, coll. « Révisions », 1971, 150 p.

DRUET, Pierre-Philippe, « Virginité, chasteté et états de vie », *Nouvelle revue théologique*, t. 106, nº 3, 1984, p. 397-406.

DURAND, Guy, « Chapitre XII. Le célibat chrétien », dans Guy DURAND, *Sexualité et foi. Synthèse de théologie morale*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet », nº 19, 1977, p. 351-400.

GRYSON, Roger, « Dix ans de recherches sur les origines du célibat ecclésiastique. Réflexion sur les publications des années 1970-1979 », *Revue théologique de Louvain*, vol. 11, nº 2, 1980, p. 157-185.

GRYSON, Roger, *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle*, Gembloux, éd. J. Duculot, coll. « Recherches et synthèses de sciences religieuses. Section d'histoire », 1970, 228 p.

HAUSMAN, Noëlle, « Note sur l'intégrité physique des vierges consacrées. Une question disputée », *Nouvelle revue théologique*, t. 131, nº 3, juillet-septembre 2009, p. 614-624.

JOMBART, Émile et Émile HERMAN, « Célibat des clercs », dans Raoul NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique,* Paris, Letouzey et Ané*,* t. II, 1942, col. 132-156.

LÉCRIVAIN, Philippe, « Deux manières d'être prêtre dans l'Église catholique », *Études*, nº 4165, mai 2012, p. 641-650.

LEGRAND, Lucien et Bruno PROIETTI, « Verginità […] II. Nella Biblia. […] 1. Nel NT », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline*,* vol. IX, 1997, col. 1876-1882.

MATURA, Thaddée, « Celibato », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline*,* vol. II, 1975, col. 738-744.

MATURA, Thaddée, « Le célibat dans le Nouveau Testament. D'après l'exégèse récente [Partie A] », *Nouvelle revue théologique*, vol. 97, nº 6, juin 1975, p. 481-500 et « Le célibat dans le Nouveau Testament. D'après l'exégèse récente [Partie B] », *Nouvelle revue théologique*, vol. 97, nº 7, juillet-août 1975, p. 593-604.

POHIER, Jacques, « Célibat religieux », *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia Universalis France, vol. 4, 1969, p. 12-15.

PROIETTI, Bruno, « Verginità […] II. Nella Biblia. […] 1. Nell'AT », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline*,* vol. IX, 1997, col. 1873-1876.

PROIETTI, Bruno, « La scelta celibataria alla luce della S. Scrittura », dans COLLECTIF, *Il celibato per il Regno*, Milano, Editrice Àncora Milano, Studi a cura dell'Istituto di Teologia della Vita Religiosa « Claretianum », vol. II, 1977, p. 7-75.

ROCCA, Giancarlo , Richard SMITH, Gerard WILKENS et Roberto ZAVALLONI, « Terza via », dans Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli istituti di perfezione,* Roma, Edizioni Paoline*,* vol. IX, 1997, col. 1030-1036.

VERSALDI, Giuseppe, « Le célibat sacerdotal du point de vue canonique et psychologique », dans René LATOURELLE (dir.), *Vatican II. Bilan et perspectives vingt-cinq ans après (1962-1987),* Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf*,* coll. « Recherches - Nouvelle série »*,* nº 17, t. 3, 1988, p. 141-164.

VUILLAUME, Christophe, « La virginité comme état de vie dans l'Église primitive », *Vies consacrées*, nº 3, juillet-août-septembre 2013, p. 170-185.

2.6 L'ÉTAT DU MARIAGE SACRAMENTEL OU DES ÉPOUX CHRÉTIENS

ADNÈS, Pierre, *Le mariage*, Tournai, Desclée, coll. « Le mystère chrétien. Théologie sacramentaire », nº 5, 1963 [2e éd.], 218 p.

ADNÈS, Pierre, « Mariage et vie chrétienne », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne*,* t. X, 1980, col. 355-388.

BAGOT, Jean-Pierre, *Pour vivre le mariage*, Paris, Cerf, 1986, 96 p.

BERGERON, Richard, *Le couple comme nouveau lieu spirituel*, Montréal, Novalis, 2012, 127 p.

BURKE, Raymond L., « Le concile Vatican II et la législation du mariage : la perspective du canon 1095 », dans René LATOURELLE (dir.), *Vatican II. Bilan et perspectives vingt-cinq ans après (1962-1987),* Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf*,* coll. « Recherches - Nouvelle série »*,* nº 16, t. 2, 1988, p. 247-259.

CHAMPAGNE, Élaine, « Les familles comme lieux d'ecclésialité », dans Monique DUMAIS et Jean RICHARD (dir.), *Église et communauté*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet », nº 73, 2007, p. 115-129.

CHAUVET, Louis-Marie (dir.), *Le sacrement de mariage entre hier et demain*, Paris, Éd. de l'Atelier / Éd. Ouvrières, coll. « Recherches. Vivre, croire, célébrer », 2003, 332 p.

CLERCQ, C. De, « Mariage dans le droit de l'Église orientale », dans Raoul NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique,* Paris, Letouzey et Ané*,* t. VI, 1957, col. 787-802.

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, « La doctrine catholique sur le sacrement du mariage (1977) », dans *Commission théologique internationale. Textes et documents (1969-1985)*, Paris, Cerf, 1988, p. 173-216.

CRAWFORD, David S., *Marriage and the Sequela Christi. A Study of Marriage as a « State of Perfection » in the Light of Henri de Lubac's Theology of Nature and Grace*, Rome, Lateran University Press, 2004, 319 p.

DELHAYE, Philippe, « Dignité du mariage et de la famille (2e partie, chapitre I) », dans Yves M.-J. CONGAR et Michel PEUCHMAURD (dir.), *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale « Gaudium et spes ». Tome II. Commentaires,* Paris, Cerf*,* coll. « Unam Sanctam », nº 65b, 1967, p. 387-453.

DUQUOC, Christian, « Le mariage aujourd'hui. Amour et institution », *Lumière et Vie*, t. XVI, nº 82, mai-juin 1967, p. 33-62.

FERASIN, Egidio, *Matrimonio e celibato al Concilio di Trento*, Rome, Lateran University Press, coll. « Lateranum. Nuova serie monographica », nº 36, 1971, 196 p.

GAUDEMET, Jean, *Le mariage en Occident. Les mœurs et le droit*, Paris, Cerf, coll. « Histoire », 1987, 520 p.

GEREST, Régis-Claude, « Quand les chrétiens ne se mariaient pas à l'église. Histoire des cinq premiers siècles », *Lumière et Vie*, t. XVI, nº 82, mai-juin 1967, p. 3-32.

GIRARD, A., « Mariage (sociologie du) », *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia Universalis France, vol. 10, 1971, p. 514-518.

HENRY, A.-M., C. LEFEBVRE et P. LIONNET, « Mariage », dans CENTRE INTERDISCIPLINAIRE DES FACULTÉS CATHOLIQUES DE LILLE (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané*,* t. 8, 1979, col. 461-521 : « I. Le mariage, état de vie et sacrement » (A.-M. Henry, col. 462-500); « II. Le mariage en droit canonique » (C. Lefebvre, col. 500-517); « III. Préparation au mariage. Pastorale » (P. Lionnet, col. 517-520) [Article mis à jour dans Gérard MATHON, *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Tables. Compléments et mises à jour*, Paris, Letouzey et Ané, 2007, t. XVII, fascicule 80, col. 171-185].

HEYLEN, Victor, « La promotion et la dignité du mariage et de la famille (Chapitre I de la seconde partie de la Constitution) », dans Guilherme BARAÚNA (dir.), *L'Église dans le monde de ce temps. Études et commentaires autour de la constitution pastorale « Gaudium et Spes » de Vatican II, t. II. Une analyse de la constitution « Gaudium et Spes » et ses implications œcuméniques – avec une étude sur l'encyclique « Populorum Progressio »,* Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Textes et études théologiques », 1968, p. 444-467.

HEYLEN, Victor-Léonard, « La dignité du mariage et de la famille », dans Karl RAHNER *et al.*, *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution « Gaudium et Spes ». Commentaires du Schéma XIII*, Paris, Mame, 1967, p. 161-203.

JACQUEMET, Gabriel, « Foyers (Groupes de) », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 4, 1956, col. 1482-1489.

JOMBART, Émile, « Les biens du mariage », dans Raoul NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique,* Paris, Letouzey et Ané, t. II, 1937, col. 842-853.

LABRUSSE, C., « Mariage (droit du) », *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia Universalis France, vol. 10, 1971, p. 509-514.

LANVERSIN, Bernard de, « Vatican II et le mariage. Les fondements sacrés de l'ordre de la création dans le mariage naturel », dans René LATOURELLE (dir.), *Vatican II. Bilan et perspectives vingt-cinq ans après (1962-1987),* Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, coll. « Recherches - Nouvelle série », nº 16, t. 2, 1988, p. 209-229.

LE BRAS, Gabriel, « Mariage […] III. La doctrine du mariage chez les théologiens et les canonistes depuis l'an mille », dans A. VACANT, E. MAGENOT et É. AMANN (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique,* Paris, Letouzey et Ané, t. IV, partie II, 1927, col. 2123-2317.

MATHON, Gérard, « L'histoire du mariage sacramentel : questions et ressources », dans Louis-Marie CHAUVET (dir.), *Le sacrement de mariage entre hier et demain*, Paris, Éd. de l'Atelier / Éd. Ouvrières, coll. « Vivre, croire, célébrer », série « Recherches », 2003, p. 159-184.

MATHON, Gérard, *Le mariage des chrétiens. Volume II. Du concile de Trente à nos jours*, Paris, Desclée, coll. « Bibliothèque d'Histoire du Christianisme », nº 34, 1995, 380 p.

MATHON, Gérard, *Le mariage des chrétiens. Volume I. Des origines au concile de Trente*, Paris, Desclée, coll. « Bibliothèque d'Histoire du Christianisme », nº 31, 1993, 382 p.

MÉTRAL, M.-O., C. BACKÈS-CLÉMENT et É. AMADO LÉVY-VELENSI, « Mariage et couple », *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia Universalis France, vol. 10, 1971, p. 518-525.

NADEAU, Marie-Thérèse, *Redécouvrir le mariage*, Sainte-Foy, Éd. Anne-Sigier, 1991, 142 p.

NAZ, Raoul, « Mariage en droit occidental », dans Raoul NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique,* Paris, Letouzey et Ané*,* t. VI, 1957, col. 740-787.

PELLETIER, Anne-Marie, « Le mariage, une vocation ? », dans Louis-Marie CHAUVET (dir.), *Le sacrement de mariage entre hier et demain*, Paris, Éd. de l'Atelier / Éd. Ouvrières, coll. « Vivre, croire, célébrer », série « Recherches », 2003, p. 219-232.

ROBERTS, William P., « Christian Marriage », dans Raymond F. BULMAN et Frederick J. PARRELLA, *From Trent to Vatican II : Historical and Theological Investigations,* New York, Oxford University Press, 2006, p. 209-224.

RICHARD-MOLARD, Georges, « Dignité du mariage et de la famille (Deuxième partie, chapitre I) », dans Jean BOSC *et al.*, *Vatican II. Points de vue de théologiens protestants. Études sur les décrets du Concile Vatican II,* Paris, Cerf*,* coll. « Unam Sanctam »*,* nº 64, 1967, p. 205-228.

RITZER, Korbinian, *Le mariage dans les Églises chrétiennes du I^er^ au XI^e^ siècle*, Paris, Cerf, col. « Lex orandi », nº 45, 1970, 494 p.

SCHILLEBEECKX, Edward, *Le mariage. Réalité terrestre et mystère de salut* [vol. I], Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », nº 20, 1966, 356 p.

STANKIEWICZ, Antoni, « L'importance canonique de la communion conjugale », dans René LATOURELLE (dir.), *Vatican II. Bilan et perspectives vingt-cinq ans après (1962-1987),* Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf*,* coll. « Recherches - Nouvelle série »*,* nº 16, t. 2, 1988, p. 231-245.

STAVROPOULOS, Alexandre M., « Mariage et famille dans la théologie et la pastorale de l'Église orthodoxe », *Nouvelle revue théologique*, nº 2, mars-avril 1981, p. 238-246.

TERTULLIEN, *La pudicité (De pudicitia)*, t. I et II, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », nºs 394-395, 1993, 467 p.

TERTULLIEN, *Le mariage unique (De monogamia)*, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », nº 343, 1988, 419 p.

TERTULLIEN, *À son épouse (Ad uxorem)*, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », nº 273, 1980, 210 p.

VALLIN, Pierre et Bernd WANNENWETSCH, « Mariage », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 838-846 : « A. Théologie sacramentaire » (Pierre Vallin, p. 838-842) ; « B. Théologie morale » (Bernd Wannenwetsch, p. 842-846).

WIENER, Claude, « Mariage », dans Xavier LÉON-DUFOUR *et al*. (dir), *Vocabulaire de théologie biblique*, deuxième édition révisée et augmentée, Paris, Cerf, 1971, col. 710-715.

2.7 DOCUMENTS MAGISTÉRIELS ET ECCLÉSIAUX

CONGRÉGATION POUR L'ÉDUCATION CATHOLIQUE, « Normes fondamentales pour la formation des diacres permanents [22 février 1998] », *La Documentation catholique*, t. XCV, nº 2181 / nº 9, 3 mai 1998, p. 409-424.

CONGRÉGATION POUR L'ÉDUCATION CATHOLIQUE et CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, « Le ministère et la vie des diacres permanents. Déclaration commune et introduction [22 février 1998] », *La Documentation catholique*, t. XCV, nº 2181 / nº 9, 3 mai 1998, p. 405-408.

CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, « Directoire pour le ministère et la vie des diacres permanents [22 février 1998] », *La Documentation catholique*, t. XCV, nº 2181 / nº 9, 3 mai 1998, p. 425-447.

CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, « La dispense des obligations liées à l'ordination sacerdotale et diaconale. Lettre circulaire de la Congrégation pour le Culte divin et la Discipline des sacrements aux Ordinaires diocésains et aux Supérieurs généraux des Instituts de vie consacrée et des Sociétés de vie apostolique [6 juin 1997] », *La Documentation catholique*, t. XCIV, nº 2167 / nº 17, 5 octobre 1997, p. 824-825.

CONGRÉGATION POUR LES ÉVÊQUES ET CONGRÉGATION POUR LES RELIGIEUX ET LES INSTITUTS SÉCULIERS, « *Mutuae relationes*. Directives pour les rapports entre les évêques et les religieux dans l'Église [14 mai 1978] », *La Documentation catholique*, nº 1748, 3 et 7 septembre 1978, p. 774-790.

CONGRÉGATION POUR LES INSTITUTS DE VIE CONSACRÉE ET LES SOCIÉTÉS DE VIE APOSTOLIQUE, « Instruction *Ecclesiae sponsae imago* sur l'ordre des vierges consacrées [8 juin 2018] », *La Documentation catholique*, nº 2532, octobre 2018, p. 63-95

CONGRÉGATION POUR LES INSTITUTS DE VIE CONSACRÉE ET LES SOCIÉTÉS DE VIE APOSTOLIQUE, *À vin nouveau, outres neuves. Depuis le Concile Vatican II la vie consacrée et les défis encore ouverts. Orientations*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, coll. « Documents du Vatican », 2017, 101 p.

CONGRÉGATION POUR LES INSTITUTS DE VIE CONSACRÉE ET LES SOCIÉTÉS DE VIE APOSTOLIQUE, « *Verbi Sponsa*. Instruction sur la Vie contemplative et la clôture des moniales [13 mai 1999] », *La Documentation catholique*, t. XCVI, nº 2208 / nº 14, 18 juillet 1999, p. 653-666.

CONGRÉGATION POUR LES INSTITUTS DE VIE CONSACRÉE ET LES SOCIÉTÉS DE VIE APOSTOLIQUE, « La vie fraternelle en communauté. "Congregavit nos in unum Christi amor" [2 février 1994] », *La Documentation catholique*, nº 2093, 1 mai 1994, p. 411-434.

FRANÇOIS, « *Amoris laetitia*, la joie de l'amour. Exhortation apostolique post-synodale sur l'amour dans la famille [19 mars 2016] », *La Documentation catholique*, nº 2523, juillet 2016, p. 5-96

JEAN-PAUL II, « Exhortation apostolique post-synodale *Pastores Gregis* sur l'évêque, serviteur de l'Évangile de Jésus Christ pour l'espérance du monde [16 octobre 2003] » *La Documentation catholique*, nº 2302 / nº 20, 16 novembre 2003, p. 1001-1058.

JEAN-PAUL II, « Exhortation apostolique post-synodale *Vita consecrata* sur la vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde [25 mars 1996] », *La Documentation catholique*, nº 2136, 21 avril 1996, p. 351-399. Également : « Adhortatio apostolica post-synodalis *Vita consecrata* », *Acta Apostolicae Sedis - Commentarium officiale*, vol. LXXXVIII, nº 5, 13 mai 1996, p. 377-486.

JEAN-PAUL II, « Développements et orientations de la vie consacrée dans les temps les plus récents. Allocution du Saint-Père au cours de l'Audience générale du 5 octobre 1994 », *L'Osservatore Romano [éd. française]*, nº 41 / 2336, 11 octobre 1994, p. 8.

JEAN-PAUL II, « Exhortation apostolique post-synodale *Pastores dabo vobis* sur la formation des prêtres dans les circonstances actuelles [25 mars 1992] », *La Documentation catholique*, nº 2050 / nº 10, 17 mai 1992, p. 451-503.

JEAN-PAUL II, « Exhortation apostolique post-synodale *Christifideles laici*. La vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde [30 décembre 1988] », *La Documentation catholique*, nº 1978, 19 février 1989, p. 151-196.

JEAN-PAUL II, « Exhortation apostolique "Redemptionis donum". La consécration religieuse à la lumière de la Rédemption [25 mars 1984] », *La Documentation catholique*, vol. 81, nº 1872, 15 avril 1984, p. 401-412.

JEAN-PAUL II, « La complémentarité du mariage et de la continence [Audience générale du 14 avril] », *La Documentation catholique*, t. LXXIX, nº 1829 / nº 9, 2 mai 1982, p. 449.

JEAN-PAUL II, « Continence et mariage [Audience générale du 7 avril] », *La Documentation catholique*, t. LXXIX, nº 1829 / nº 9, 2 mai 1982, p. 448-449.

PAUL VI, « Exhortation apostolique *Evangelica testificatio* sur le renouveau adapté de la vie religieuse selon l'enseignement du Concile [29 juin 1971] », dans *La Documentation catholique*, nº 1590, 18 juillet 1971, p. 652-661.

PAUL VI, « Encyclique *Sacerdotalis caelibatus* [24 juin 1967] », dans *La Documentation catholique*, t. LXIV, nº 1498, 16 juillet 1967, col. 1249-1280.

PIE XII, « Discours du Saint-Père aux membres du IIe Congrès général des états de perfection (9 décembre 1957) », dans *La Documentation catholique*, t. LV, nº 1268, 5 janvier 1958, col. 17-26.

PIE XII, « *Six ans se sont écoulés*. Allocution de S. S. Pie XII au IIe Congrès mondial de l'apostolat des laïcs [5 octobre 1957] », dans *La Documentation cathollique*, t. LIV, nº 1264, 10 novembre 1957, col. 1413-1427.

PIE XII, « Lettre encyclique de S. S. Pie XII "Sacra Virginitas" [25 mars 1954] », *La Documentation catholique*, t. LI, nº 1173, 16 mai 1954, col. 577-601.

PIE XII, « Constitution apostolique *Sponsa Christi* pour le développement de l'Institution sacrée des Moniales [21 novembre 1950] », *La Documentation catholique*, t. XLVII, nº 1085, 31 décembre 1950, col. 1679-1696.

PIE XII, « Sollicitude et directives du Pasteur suprême pour les religieux. Allocution de S. S. Pie XII aux membres du premier Congrès international des religieux à Rome (8 décembre 1950) », *La Documentation catholique*, t. XLVII, nº 1085, 31 décembre 1950, col. 1669-1678.

PIE XII, « Motu proprio "*Primo feliciter*". Recommandation et approbation des instituts séculiers [12 mars 1948] », *La Documentation catholique*, t. XLV, nº 1024, nouvelle série nº 111, 28 août 1948, col. 1089-1094. Également : « Motu proprio "*Primo feliciter*" » dans CONFÉRENCE MONDIALE DES INSTITUTS SÉCULIERS, *Les instituts séculiers. Documents*, IIIe éd., Rome, CMIS, 1993, p. 219-223.

PIE XII, « Constitution apostolique "*Provida Mater Ecclesia*" au sujet des "états canoniques et des Instituts séculiers de perfection chrétienne" [2 février 1947] », *La Documentation catholique*, t. LXIV, nº 990, 11 mai 1947, col. 577-588. Également : *Consitution apostolique « Provida Mater Ecclesia* », dans CONFÉRENCE MONDIALE DES INSTITUTS SÉCULIERS, *Les instituts séculiers. Documents*, IIIe éd., Rome, CMIS, 1993, p. 205-218.

SACRÉE CONGRÉGATION DES RELIGIEUX ET INSTITUTS SÉCULIERS, « Les personnes mariées et les instituts séculiers [10 mai 1976] », dans CONFÉRENCE MONDIALE DES INSTITUTS SÉCULIERS, *Les instituts séculiers. Documents*, IIIe éd., Rome, CMIS, 1993, p. 166-177. Également : « Les personnes mariées et les instituts séculiers », dans *Informationes SCRIS*, nº 1, 1976, p. 49-61 ; « Les personnes mariées et les instituts séculiers », *La Documentation catholique*, nº 1709, 5 décembre 1976, p. 1046-1047 (résumé); « Le persone sposate e gli istituti secolari », *Sequela Christi*, vol. 37, nº 2, 2011, p. 120-121.

SACRÉE CONGRÉGATION DES RELIGIEUX, « Instruction "*Cum Sanctissimus*" concernant les Instituts séculiers [19 mars 1948] », *La Documentation catholique*, t. XLV, nº 1024, nouvelle série nº 111, 28 août 1948, col. 1089-1094. Également : « Instruction "Cum Santissimus" », dans CONFÉRENCE MONDIALE DES INSTITUTS SÉCULIERS, *Les instituts séculiers. Documents*, IIIe éd., Rome, CMIS, 1993, p. 224-230.

SYNODE DES ÉVÊQUES. IXE ASSEMBLÉE GÉNÉRALE ORDINAIRE, « La vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde. Instrument de travail de la IXe Assemblée générale du Synode des évêques [20 juin 1994] », *La Documentation catholique*, nº 2098, 17 juillet 1994, p. 669-698 [Partie A] et nº 2099, 7 et 21 août 1994, p. 706-726 [Partie B].

SYNODE DES ÉVÊQUES. IXE ASSEMBLÉE GÉNÉRALE ORDINAIRE, *La vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde. Lineamenta*, Cité du Vatican / Ottawa, Libreria Editrice Vaticana / Conférence des évêques catholiques du Canada, 1992, 70 p.

3. LE CONCILE VATICAN II

3.1 SOURCES

Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, Città del Vaticano, Typis polyglottis vaticanis, 1970-2000, 6 tomes en 35 volumes.

CHARUE, André-Marie, « La vocation à la sainteté dans l'Église [Intervention conciliaire] », dans Joseph ARTASUN *et al.*, *Les religieux aujourd'hui et demain*, Paris, Cerf, coll. « Problèmes de vie religieuse », nº 20, 1964, p. 93-96.

[CHARUE, André-Marie], *Carnets conciliaires de l'évêque de Namur, A.-M. Charue*, par Leo DECLERCK et Claude SOETENS (éd.), Louvain-la-Neuve, Publications de la Faculté de théologie de Louvain-la-Neuve, coll. « Cahiers de la Revue théologique de Louvain », nº 32, 2000, 316 p.

CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *Le concile Vatican II. Édition intégrale définitive*, texte latin et traduction française avec index et tables, préface de Giuseppe Alberigo, traduction par Raymond Winling, Paris, Cerf, coll. « Le Magistère de l'Église », 2012, iii-717 p.

CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *Vatican II. L'intégrale*, édition bilingue révisée avec tables biblique et analytique et index des sources, introduction de Christophe Theobald, s.j., Paris, Bayard, coll. « Bayard compact », 2002, XXIV-1177 p.

CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, « Vatican II (1962-1965) », dans Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Les Conciles œcuméniques. Tome II-2. Les décrets. Trente à Vatican II,* Paris, Cerf, coll. « Le Magistère de l'Église », 1994, p. 1661-2299.

CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *Vatican II. Les seize documents conciliaires. Texte intégral*, Paul-Aimé Martin (dir.), préface d'André Naud, nouvelle éd. revue et corrigée, Montréal, Fides, 2011, 715 p. [*Vatican II : les seize documents conciliaires*, Paul-Aimé Martin (éd.), préface du cardinal Paul-Émile Léger, 2e éd. revue et corrigée, Montréal & Paris, Fides, 1967, 671 p.]

HUYGHE, Gérard, « III. Interventions dans l'aula […] Mgr Gérard Huyghe, évêque d'Arras », dans Jean-Marie Roger TILLARD, et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse. Décret « Perfectae caritatis »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », no 62, 1968 [troisième éd.], p. 580-589.

JEAN XXIII, « L'annonce solennelle du Synode romain, du Concile œcuménique et de la mise à jour du droit canon [25 janvier 1959] », *La Documentation catholique*, t. LVI, no 1300, 29 mars 1959, col. 385-388.

[PHILIPS, Gérard], *Carnets conciliaires de Mgr Gérard Philips, secrétaire adjoint de la Commission doctrinale.* Texte néerlandais avec traduction française et commentaires par Karim SCHELKENS (éd.), avec une introduction par Leo DECLERCK, Leuven, Maurits Sabbebibliotheek, Faculteit Godgeleerdheid / Peeters, coll. « Instrumenta theologica », no 29, 2006, xxvii + 180 p.

SACROSANCTUM OECUMENICUM CONCILIUM VATICANUM II, *Constitutiones, Decreta, Declarationes*, Romae, Cura et studio Secretariae Generalis Concilii Oecumenici Vaticani II, Typis polyglottis Vaticanis, 1966, xxiv / 1292 p.

3.2 INSTRUMENTS DE RECHERCHE

ALBERIGO, Giuseppe, « Le concile Vatican II. Perspectives de recherche », *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol. 97, no 2, avril-juin 2002, p. 562-573.

ALBERIGO, Giuseppe et Franca MAGISTRETTI (dir.), *Constitutionis Dogmaticae* Lumen Gentium. *Synopsis Historica*, Bologna, Istituto per le Scienze religiose, 1975, xxxvii, 609 p.

CETEDOC, *Thesaurus conciliorum oecumenicorum et generalium ecclesiae catholicae. Series A - Formae*, introduction de Paul Tombeur, Turhout, Brepols, 1996, xxii, 453 p.

DELHAYE, Philippe, GUERET, Michel et Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II. Concordance, index, listes de fréquence, tables comparatives*, Louvain, Publications du CETEDOC – Université Catholique de Louvain, 1974, 978 p.

DERETZ, Jacques et Adrien NOCENT, *Synopse des textes conciliaires*, Paris, Éditions Universitaires, 1966, 1413 p.

FAGGIOLI, Massimo, « Council Vatican II : Bibliographical Survey 2010-2013 », *Cristianesimo nella storia*, vol. 34, nº 3, 2013, p. 927-955.

FAGGIOLI, Massimo, « Council Vatican II : Bibliographical Overview 2007-2010 », *Cristianesimo nella storia*, vol. 32, nº 2, 2011, p. 755-791.

FAGGIOLI, Massimo, « Council Vatican II : Bibliographical Overview 2005-2007 », *Cristianesimo nella storia*, vol. XXIX, nº 2, maggio 2008, p. 567-610.

FAGGIOLI, Massimo, « Concilio Vaticano II : bolletino bibliografico (2002-2005) », *Cristianesimo nella storia*, vol. XXVI, nº 3, maggio 2005, p. 743-767.

FAGGIOLI, Massimo, « Concilio Vaticano II : bollettino bibliografico (2000-2002) », *Christianesimo nella storia*, vol. XXIV, nº 2, maggio 2003, p. 335-360.

GIL HELLÍN, Francisco, *Concilii Vaticani II synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon patrum orationes atque animadversiones. Decretum de accommodata renovatione vitae religiosae* Perfectae caritatis, Rome, Pontificia Università della Santa Croce, EDUSC, coll. « Studi sul Concilio Vaticano II », 2016, 422 p.

Indices verborum et locutionum decretorum Concilii Vaticani II, a cura dell'Istituto per le scienze religiose di Bologna, Firenze, Vallechi, coll. « Testi e richerche di scienze religiose », 11 vol., 1968-1986.

LEFEUVRE, Gérard, « Les Actes du Concile du Vatican II », *Revue théologique de Louvain*, vol. 11, 1980, p. 186-200 et 325-351.

OCHOA, Francisco Javier [Xaverius], *Index verborum cum documentis Concilii Vaticani secundi*, Roma, Institutum Iuridicum Claretianum - Commentarium pro Religiosis, 1967, 847 p.

ROUTHIER, Gilles et collaborateurs, « Recherches et publications récentes autour de Vatican II. Chronique », *Laval théologique et philosophique*, vol. 69, nº 3, octobre 2013, p. 585-642.

ROUTHIER, Gilles, « Vatican II. Instruments de travail en vue d'une herméneutique des textes conciliaires », *Transversalités*, nº 121, janvier-mars 2012, p. 103-113.

ROUTHIER, Gilles, « Recherches et publications récentes autour de Vatican II. Chronique », *Laval théologique et philosophique*, vol. 67, nº 2, juin 2011, p. 321-373.

ROUTHIER, Gilles, « Recherches et publications récentes autour de Vatican II. Chronique », *Laval théologique et philosophique*, vol. 64, nº 3, octobre 2008, p. 783-824.

ROUTHIER, Gilles, « Recherches et publications récentes autour de Vatican II. Chronique », *Laval théologique et philosophique*, vol. 61, nº 3, octobre 2005, p. 613-653.

ROUTHIER, Gilles, « Recherches et publications récentes autour de Vatican II. Chronique », *Laval théologique et philosophique*, vol. 60, nº 3, octobre 2004, p. 561-577.

ROUTHIER, Gilles, « Recherches et publications récentes autour de Vatican II. Chronique », *Laval théologique et philosophique*, vol. 59, nº 3, octobre 2003, p. 583-606.

ROUTHIER, Gilles, « Recherches et publications récentes autour de Vatican II. Chronique », *Laval théologique et philosophique*, vol. 58, nº 1, février 2002, p. 177-203.

ROUTHIER, Gilles, « Recherches et publications récentes autour de Vatican II. Chronique », *Laval théologique et philosophique*, vol. 56, nº 3, octobre 2000, p. 543-583.

ROUTHIER, Gilles, « Recherches et publications récentes autour de Vatican II. Chronique », *Laval théologique et philosophique*, vol. 55, nº 1, février 1999, p. 115-149.

ROUTHIER, Gilles, « Recherches et publications récentes autour de Vatican II. Chronique », *Laval théologique et philosophique*, vol. 52, nº 2, juin 1997, p. 435-454.

ROY, Philippe J., *Bibliographie du concile Vatican II*, préface de Jean-Dominique Durand, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, coll. « Atti e Documenti », nº 34, 2012, 482 p.

TARDIF, Henri et Gabriel PELLOQUIN (dir.), *Index et concordance, Vatican II*, Paris, Éd.Ouvrières, coll. « Concile et Masses », 1969, 252 p.

THEOBALD, Christoph, « Table analytique », dans CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *Vatican II. L'intégrale*, édition bilingue révisée avec tables biblique et analytique et index des sources, introduction de Christophe Theobald, s.j., Paris, Bayard, coll. « Bayard compact », 2002, p. 825-1156.

WICKS, Jared, « Still More Light on Vatican Council II », *The Catholic Historical Review*, vol. XCVIII, n. 3, July 2012, p. 476-502.

WICKS, Jared, « Further Light on Vatican Council II », *The Catholic Historical Review*, vol. 95, n. 3, July 2009, p. 546-569.

WICKS, Jared, « More Light on Vatican Council II », *The Catholic Historical Review*, vol. 94, n. 1, January 2008, p. 75-101.

WICKS, Jared, « New Light on Vatican Council II », *The Catholic Historical Review*, vol. 92, n. 4, October 2006, p. 609-628.

3.3 COMMENTAIRES ET ÉTUDES

ACERBI, Antonio, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella « Lumen gentium »*, Bologna, Edizioni Dehoniane, coll. « Nuovi saggi teologici », nº 4, 1975, 586 p.

AKINWALE, Anthony A., « The Decree on Priestly Formation, *Optatam Totius* », dans Matthew L. LAMB et Matthew LEVERING (dir.), *Vatican II. Renewal within Tradition,* Oxford / New York, Oxford University Press, 2008, p. 229-250.

ALBERIGO, Giuseppe, « La Constitution dans le cadre général du Concile », dans Guilherme BARAÚNA (dir.), *L'Église dans le monde de ce temps. Études et commentaires autour de la constitution pastorale « Gaudium et Spes » de Vatican II – avec une étude sur l'encyclique « Populorum Progressio », t. I. Textes latin et français de la Constitution. Ses présupposés historiques et théologiques*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Textes et études théologiques », 1967, p. 223-252.

ALLEN, Prudence M. et M. Judith O'BRIEN, « The Decree on the Appropriate Renewal of Religious Life, *Perfectae Caritatis* », dans Matthew L. LAMB et Matthew LEVERING (dir.), *Vatican II. Renewal within Tradition,* Oxford / New York, Oxford University Press, 2008, p. 251-270.

BARAÚNA, Guilherme (dir.), *L'Église dans le monde de ce temps. Études et commentaires autour de la constitution pastorale « Gaudium et Spes » de Vatican II, t. II. Une analyse de la constitution « Gaudium et Spes » et ses implications œcuméniques – avec une étude sur l'encyclique « Populorum Progressio »*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Textes et études théologiques », 1968, p. 319-853.

BARAÚNA, Guilherme (dir.), *L'Église dans le monde de ce temps. Études et commentaires autour de la constitution pastorale « Gaudium et Spes » de Vatican II – avec une étude sur l'encyclique « Populorum Progressio », t. I. Textes latin et français de la Constitution. Ses présupposés historiques et théologiques*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Textes et études théologiques », 1967, p. 1-318.

BARAÚNA, Guilherme et Yves M.-J. CONGAR (dir.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 51c, tome III, 1966, p. 712-1442.

BARAÚNA, Guilherme et Yves M.-J. CONGAR (dir.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 51b, tome II, 1966, p. 1-702.

BAUDRY, Gérard-Henri, « "Perfectae caritatis" », dans Gérard MATHON *et al.* (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 10, 1985, col. 1239-1242.

BOURGEOIS, Armand Le, « Historique du décret », dans Jean-Marie Roger TILLARD, et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse. Décret « Perfectae caritatis »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 62, 1968 [troisième éd.], p. 51-72.

BOURGEOIS, Armand-François Le, « Décret sur la rénovation et l'adaptation de la vie religieuse "*Perfectae caritatis*". Présentation de Armand-François Le Bourgeois, supérieur général des Eudistes, secrétaire-adjoint de la commission conciliaire des religieux, secrétaire de l'union romaine des supérieurs généraux. Traduction par des membres du secrétariat de la commission conciliaire des religieux », dans CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *Les évêques. La vie religieuse. La formation des prêtres. L'éducation chrétienne. Les religions non-chrétiennes*, Paris, Centurion, coll. « Documents conciliaires », nº 2, 1965, p. 75-111.

BOSC, Jean, « La constitution dogmatique "Lumen Gentium" », dans Jean BOSC *et al.*, *Vatican II. Points de vue de théologiens protestants. Études sur les décrets du Concile Vatican II,* Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 64, 1967, p. 15-46.

CAMELOT, Pierre-Thomas *et al.*, *L'Église de Vatican II, La constitution dogmatique sur l'Église « Lumen Gentium »*, tome I, texte latin et traduction par P.-Th. Camelot *et al.*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 51a, 1966 [nouvelle édition revue et corrigée (éd. originale 1955)], 164 p.

COLLECTIF, L'Église. *Constitution « Lumen Gentium ». Texte et commentaires par une équipe de laïcs et de prêtres*, Paris, Mame, coll. « Vivre le Concile », 1966, 302 p.

CONFOY, Maryanne, « Section III. On the Adaptation and Renewal of Religious Life. *Perfectae Caritatis* », dans Maryanne CONFOY, *Religious Life and Priesthood. Perfectae Caritatis, Optatam Totius, Presbyterorum Ordinis,* New York/Mahwah (New Jersey), Paulist Press, 2008, p. 175-271.

CONGAR, Yves (dir.), *Vatican II. L'apostolat des laïcs. Décret « Apostolicam actuositatem »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 75, 1970, 311 p.

CONGAR, Yves, « Apports, richesses et limites du Décret », dans Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'apostolat des laïcs. Décret « Apostolicam actuositatem »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 75, 1970, p. 157-190.

CONGAR, Yves M.-J. et Michel PEUCHMAURD (dir.), *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale « Gaudium et spes. Tome III. Réflexions et perspectives*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 65c, 1967, 222 p.

CONGAR, Yves M.-J. et Michel PEUCHMAURD (dir.), *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale « Gaudium et spes. Tome II. Commentaires*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 65b, 1967, 638 p.

CONGAR, Yves, « Avertissement », dans *L'Église de Vatican II, La constitution dogmatique sur l'Église « Lumen Gentium »*, texte latin et traduction par P.-Th. Camelot *et al.*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 51a, 1966, p. 5.

DELHAYE, Philippe, « Histoire des textes de la constitution pastorale », dans *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale « Gaudium et spes ». Tome I. Texte et traduction. Histoire des textes*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 65a, 1967, p. 213-277.

DONZE, Henri et Alain GALICHON, « Chapitre IV. Les laïcs », dans COLLECTIF, *L'Église. Constitution « Lumen Gentium ». Texte et commentaires par une équipe de laïcs et de prêtres*, Paris, Mame, coll. « Vivre le Concile », 1966, p. 152-177.

EDELBY, Néophytos et Ignace DICK (dir.), *Les Églises orientales catholiques. Décret « Orientalium Ecclesiarum »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 76, 1970, 507 p.

ÉPISCOPAT FRANÇAIS (trad.), « L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale "Gaudium et spes". Texte et traduction française officielle de l'Épiscopat français », dans *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale « Gaudium et spes ». Tome I. Texte et traduction. Histoire des textes*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 65a, 1967, p. 11-211.

FERME, Brian, « The Decree on the Bishop's Pastoral Office in the Church, *Christus Dominus* », dans Matthew L. LAMB et Matthew LEVERING (dir.), *Vatican II. Renewal within Tradition,* Oxford / New York, Oxford University Press, 2008, p. 187-204.

FRISQUE, Jean et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. Les prêtres. Décrets « Presbyterorum Ordinis » et « Optatam totius »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 68, 1968, 397 p.

FRISQUE, Jean, « Le décret "Presbyterorum ordinis". Histoire et commentaire », dans Jean FRISQUE, et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. Les prêtres. Décrets « Presbyterorum Ordinis » et « Optatam totius »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 68, 1968, p. 123-185.

GAMBARI, Elio, « La Costituzione "*Lumen gentium*" e la vita religiosa », *Vita religiosa*, vol. 2, 1966, p. 34-44.

HAUSMAN, Noëlle, « Lumen gentium : "le Christ est la lumière des peuples" », *Vies consacrées*, vol. 84, nº 4, octobre-novembre-décembre 2012, p. 252-270.

HAUSMAN, Noëlle, « Le décret *Perfectae caritatis*. Un temps pour les ordres religieux ? », *Vies consacrées*, vol. 84, nº 3, juillet-août-septembre 2012, p. 168-182.

JEANNE D'ARC, Sœur, « La pauvreté (Commentaire du numéro 13) », dans Jean-Marie Roger TILLARD, et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse. Décret « Perfectae caritatis »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 62, 1968 [troisième éd.], p. 407-447.

KOMONCHAK, Joseph A., « Augustine, Aquinas or the Gospel *sine glossa* ? Divisions over *Gaudium et spes* », dans Austen IVEREIGH (dir.), *Unfinished Journey. The Church 40 years after Vatican II,* New York / London, Continuum, 2003, p. 102-118.

LAFONT, Ghislain, « Le décret *Perfectae Caritatis* et la vie religieuse aujourd'hui » », *Revue théologique de Louvain*, vol. 46, fasc. 1, 2015, p. 1-26.

LAMBERT, Bernard, « La problématique générale de la Constitution pastorale », dans Yves M.-J. CONGAR, et Michel PEUCHMAURD (dir.), *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale « Gaudium et spes. Tome II. Commentaires*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 65b, 1967, p. 131-170.

MALVAUX, Benoît, « Le Décret Apostolicam Actuositatem sur l'apostolat des laïcs », *Vies consacrées*, vol. 84, nº 4, octobre-novembre-décembre 2012, p. 271-293.

MANSINI, Guy et Lawrence J. WELCH, « The Decree on the Ministry and Life of Priests, *Presbyterorum Ordinis* », dans Matthew L. LAMB et Matthew LEVERING (dir.), *Vatican II. Renewal within Tradition,* Oxford / New York, Oxford University Press, 2008, p. 205-227.

MAZZOLINI, Sandra « Capitolo VI. I religiosi », dans Serena NOCETI et Roberto REPOLE (dir.), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, vol. 2, *Lumen gentium*, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna (EDB), 2015, p. 377-396.

MAZZOLINI, Sandra « Capitolo V. Vocazione universale alla santità nella Chiesa », dans Serena NOCETI et Roberto REPOLE (dir.), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, vol. 2, *Lumen gentium*, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna (EDB), 2015, p. 355-375.

MCDONOUGH, Elizabeth, « *Lumen Gentium*'s Chapter 6 : Religious », *Review for Religious*, vol. 52, n. 6, November - December 1993, p. 927-932.

MCGRATH, Marcos G., « Notes historiques sur la Constitution », dans Guilherme BARAÚNA (dir.), *L'Église dans le monde de ce temps. Études et commentaires autour de la constitution pastorale « Gaudium et Spes » de Vatican II – avec une étude sur l'encyclique « Populorum Progressio », t. I. Textes latin et français de la Constitution. Ses présupposés historiques et théologiques*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Textes et études théologiques », 1967, p. 188-204.

MEY, Peter De, « Recent Views of *Lumen Gentium*, Fifty Years After Vatican II », *Horizons*, vol. 39, n. 2, Fall 2012, p. 252-281.

MOLINARI, Paolo et Peter GUMPEL, « I religiosi nella "Lumen gentium"/1 », *Vita consacrata*, vol. 49, nº 2, marzo-aprile 2013, p. 134-135; « I religiosi nella "Lumen gentium"/2 », *Vita consacrata*, vol. 49, nº 3, maggio-giugno 2013, p. 234-256; « I religiosi nella "Lumen gentium"/3 », *Vita consacrata*, vol. 49, nº 4, luglio-agosto 2013, p. 340-359; « I religiosi nella "Lumen gentium"/4 », *Vita consacrata*, vol. 49, nº 5, settembre-ottobre 2013, p. 429-450.

MOLINARI, Paolo et Peter GUMPEL, *Il capitolo VI « De religiosis » della costituzione dogmatica sulla Chiesa. Genesi e contenuto dottrinale alla luce dei documenti ufficiali*, Milano, Editrice Àncora, coll. « Quaderni di Vita Consacrata », nº 9, 1985, 221 p.

MOREAU, Régis, « Apostolicam Actuositatem », dans Régis MOREAU, *Guide de lecture des textes du concile Vatican II. La réforme de l'Église. Tome 2 : laïcs et religieux*, Perpignan (France), Éd. Artège, 2013, p. 109-223.

MOREAU, Régis, « Perfectae Caritatis », dans Régis MOREAU, *Guide de lecture des textes du concile Vatican II. La réforme de l'Église. Tome 2 : laïcs et religieux*, Perpignan (France), Éd. Artège, 2013, p. 9-107.

MOREAU, Régis, « Optatam Totius », dans Régis MOREAU, *Guide de lecture des textes du concile Vatican II. La réforme de l'Église. Tome 1 : Évêques et prêtres*, Perpignan (France), Éd. Artège, 2013, p. 283-371.

MOREAU, Régis, « Presbyterorum Ordinis », dans Régis MOREAU, *Guide de lecture des textes du concile Vatican II. La réforme de l'Église. Tome 1 : Évêques et prêtres*, Perpignan (France), Éd. Artège, 2013, p. 119-282.

MOREAU, Régis, « Christus Dominus », dans Régis MOREAU, *Guide de lecture des textes du concile Vatican II. La réforme de l'Église. Tome 1 : Évêques et prêtres*, Perpignan (France), Éd. Artège, 2013, p. 7-117.

MOUROUX, Jean, « Situation et signification du chapitre I : Sur la dignité de la personne humaine », dans Yves M.-J. CONGAR, et Michel PEUCHMAURD (dir.), *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale « Gaudium et spes. Tome II. Commentaires*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 65b, 1967, p. 229-253.

NOCETI, Serena et Roberto REPOLE (dir.), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, vol. 2, *Lumen gentium*, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna (EDB), 2015, 516 p.

OLIVER, Robert W., « The Decree on the Apostolate of the Laity, *Apostolicam Actuositatem* », dans Matthew L. LAMB et Matthew LEVERING (dir.), *Vatican II. Renewal within Tradition,* Oxford / New York, Oxford University Press, 2008, p. 271-286.

ONCLIN, Willy et al., *Vatican II. La charge pastorale des évêques. Décret « Christus Dominus »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 74, 1969, 466 p.

PERREAULT, A.-M., « La chasteté religieuse (Commentaire du numéro 12). II. La doctrine du Décret sur la chasteté », dans Jean-Marie Roger TILLARD, et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse. Décret « Perfectae caritatis »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 62, 1968 [troisième éd.], p. 396-406.

PHILIPS, Gérard, *L'Église et son mystère au IIe concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution* Lumen Gentium, Paris, Desclée, t. I, 1967, 395 p. ; *L'Église et son mystère au IIe concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution* Lumen Gentium, Paris, Desclée, t. II, 1968, 376 p.

PIANO, Lino, « La posizione dei religiosi nella Chiesa negli interventi dei Padri conciliari sull schema *De Ecclesia* al Concilio Vaticano II », *Seminarium*, vol. XXXVII, nº 4, octobri-decembri 1997, p. 807-834.

RAHNER, Karl *et al.*, *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution « Gaudium et Spes ». Commentaires du Schéma XIII*, Paris, Mame, 1967, 420 p.

RATZINGER, Joseph, « L'ecclésiologie de la Constitution conciliaire *Lumen gentium* », *La documentation catholique*, t. TXCVII, nº 7, 2 avril 2000, p. 303-312.

REPOLE, Roberto « Capitolo I. Il mistero della Chiesa », dans Serena NOCETI et Roberto REPOLE (dir.), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, vol. 2, *Lumen gentium*, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna (EDB), 2015, p. 79-142.

REY-MERMET, Theodule, « Constitution dogmatique sur l'Église "Lumen Gentium" », dans Theodule REY-MERMET, *Croire. Tome 3. Vivre la foi avec le Concile Vatican II,* Limoges, Droguet & Ardant, 1981, p. 117-194.

RIEDMATTEN, Henri De, « Histoire de la Constitution pastorale sur "l'Église dans le monde de ce temps" », dans Karl RAHNER *et al.*, *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution « Gaudium et Spes ». Commentaires du Schéma XIII*, Paris, Mame, 1967, p. 43-92.

ROUTHIER, Gilles, « Introduzione alla costituzione dogmatica *Lumen gentium* », dans Serena NOCETI et Roberto REPOLE (dir.), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, vol. 2, *Lumen gentium*, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna (EDB), 2015, p. 13-75.

SCHÜTTE, Johannes (dir.), *Vatican II. L'activité missionnaire de l'Église. Décret « Ad gentes »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 67, 1976, 445 p.

SCHOENMAECKERS, Maria J., *Genèse du chapitre VI « De Religiosis » de la constitution dogmatique sur l'Église « Lumen gentium »*, Dissertatio ad Doctoratum, Rome, Pontificia Universitatis Gregoriana, 1983, 329 p.

TILLARD, Jean-Marie Roger et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse. Décret « Perfectae caritatis »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 62, 1968 [troisième éd.], 593 p.

TILLARD, Jean-Marie Roger, « La chasteté religieuse (Commentaire du numéro 12). I. L'histoire de ce numéro du Décret », dans Jean-Marie Roger TILLARD, et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse. Décret « Perfectae caritatis »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 62, 1968 [troisième éd.], p. 387-396.

TILLARD, Jean-Marie Roger, « Les grandes lois de la rénovation de la vie religieuse (Commentaire de la première partie) », dans Jean-Marie Roger TILLARD, et Yves CONGAR (dir.), *Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse. Décret « Perfectae caritatis »*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 62, 1968 [troisième éd.], p. 77-158.

TUCCI, Roberto, « Introduction historique et doctrinale à la Constitution pastorale », dans Yves M.-J. CONGAR et Michel PEUCHMAURD (dir.), *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale « Gaudium et spes. Tome II. Commentaires*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 65b, 1967, p. 34-127.

VEZIN, Jean-Marie et Laurent VILLEMIN, « Le défi d'une organisation pour la mission. Constitution dogmatique *Lumen gentium* », dans Jean-Marie VEZIN et Laurent VILLEMIN, *Les sept défis de Vatican II,* Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Théologie », 2012, p. 103-129.

VILNET, Jean, René PIÉRARD, Gabriel MATAGRIN, Marius MAZIERS, Alfred ANCEL et Charles EHLINGER, « Introduction. Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps "Gaudium et spes" », dans *Concile œcuménique Vatican II. L'Église dans le monde. L'apostolat des laïcs. La liberté religieuse. Les moyens de communication sociale*, Paris, Centurion, coll. « Documents conciliaires », nº 3, 1966, p. 15-246.

VITALI Dario, « Capitolo IV. I laici », dans Serena NOCETI et Roberto REPOLE (dir.), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, vol. 2, *Lumen gentium*, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna (EDB), 2015, p. 317-354.

ZANANIRI, Gaston, « "Lumen gentium" », dans Gérard MATHON *et al.* (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 7, 1975, col. 1281-1283.

3.4 HISTOIRE DU CONCILE

La Croix [L'ABC de Vatican II. L'esprit du Concile dans les textes], numéro hors série, mars 2012, 82 p.

La Croix [Vatican II. Quarante ans après], numéro hors série, décembre 2002 - janvier 2003, 82 p.

Croire aujourd'hui [Vatican II d'hier à aujourd'hui], numéro spécial, 2009, 58 p.

Notre histoire [Il y a 40 ans, Vatican II. Jean XXIII réveille l'Église], nº 193-94, novembre-décembre 2001, 75 p.

ALBERIGO, Giuseppe, « L'*Histoire du Concile Vatican II* : problèmes et perspectives », dans Christophe THEOBALD (dir.), *Vatican II sous le regard des historiens,* Colloque du 23 septembre 2005, Centres Sèvres - Facultés jésuites de Paris, Paris, Médiasèvres, coll. « Théologie », 2006, p. 25-48.

ALBERIGO, Giuseppe, *Pour la jeunesse du christianisme : le concile Vatican II*, 1959-1965, Paris, Cerf, coll. « Histoire », 2005, 212 p.

ALBERIGO, Giuseppe (dir.), *Histoire du concile Vatican II (1959-1965). Tome V. Concile de transition. La quatrième session et la conclusion du concile (Septembre-décembre 1965)*, Paris, Cerf / Louvain, Peeters, 2005, 834 p.

ALBERIGO, Giuseppe (dir.), *Histoire du concile Vatican II (1959-1965). Tome IV. L'Église en tant que communion. La troisième session et la troisième intersession (Septembre 1964-septembre 1965)*, Paris, Cerf / Louvain, Peeters, 2003, 822 p.

ALBERIGO, Giuseppe (dir.), *Histoire du concile Vatican II (1959-1965). Tome III. Le concile adulte. La deuxième session et la deuxième intersession (Septembre 1963-septembre 1964)*, Paris, Cerf / Louvain, Peeters, 2000, 605 p.

ALBERIGO, Giuseppe (dir.), *Histoire du concile Vatican II (1959-1965). Tome II. La formation de la conscience conciliaire. La première session et la première intersession (Octobre 1962-septembre 1963)*, Paris, Cerf / Louvain, Peeters, 1998, 732 p.

ALBERIGO, Giuseppe (dir.), *Histoire du concile Vatican II (1959-1965). Tome I. Le catholicisme vers une nouvelle époque. L'annonce et la préparation (Janvier 1959-octobre 1962)*, Paris, Cerf / Louvain, Peeters, 1997, 575 p.

ALBERIGO, Giuseppe, « IX. Le concile Vatican II (1962-1965) », dans Giuseppe ALBERIGO, *Les conciles œcuméniques. Tome 1. L'histoire,* Paris, Cerf, coll. « Le Magistère de l'Église », 1994, p. 361-407.

BOUVY, J., « Composition des Commissions préparatoires du IIe Concile œcuménique du Vatican », *Nouvelle revue théologique*, vol. 82, nº 8, septembre-octobre 1960, p. 861-867.

BULMAN, Raymond F. et Frederick J. PARRELLA, *From Trent to Vatican II : Historical and Theological Investigations*, New York, Oxford University Press, 2006, 344 p.

CONGAR, Yves, *Le concile au jour le jour. Quatrième session*, Paris, Cerf, coll. « L'Église aux cent visages », nº 22, 1966, 272 p.

DECLERCK, Leo, « Brève présentation du "Journal conciliaire" de Mgr Gérard Philips », dans M. T. FATTORI et A. MELLONI (dir.), *Experience, Organisations and Bodies at Vatican II,* Leuven, Bibliotheek van de Faculteit Godgeleerdheid, coll. « Instrumenta theologica », 1999, p. 219-231.

EGGENSPERGER, Thomas et Ulrich ENGEL, « Dominikanische Erinnerungen an das Vaticanum II. Teil 2. Jean-Marie Tillard OP (1927-2000) », dans *Kontakt*, nº 41, 2013, p. 60-61.

FOURCADE, Michel, « Thomisme et antithomisme à l'heure de Vatican II », *Revue thomiste*, t. CVIII, nº 2, 2008, p. 301-325.

KOMONCHAK, Joseph A., « The Council of Trent at the Second Vatican Council », dans Raymond F. BULMAN et Frederick J. PARRELLA, *From Trent to Vatican II : Historical and Theological Investigations,* New York, Oxford University Press, 2006, p. 61-78.

LEGRAND, Hervé, « Relecture et évaluation de l'*Histoire du Concile Vatican II* », dans Christophe THEOBALD (dir.), *Vatican II sous le regard des historiens,* Colloque du 23 septembre 2005, Centres Sèvres - Facultés jésuites de Paris, Paris, Médiasèvres, coll. « Théologie », 2006, p. 49-82.

MARCHETTO, Agostino, *Il Concilio ecumenico Vaticano II : contrappunto per la sua storia*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, coll. « Storia e attualità », nº 17, 2005, 406 p. / *Le concile œcuménique Vatican II : contrepoint pour son histoire*, Paris, Sarment / Éditions du Jubilé, 2011, 209 p.

MARTINA, Giacomo, « Le contexte historique dans lequel a surgi l'idée d'un nouveau concile œcuménique », dans René LATOURELLE (dir.), *Vatican II. Bilan et perspectives vingt-cinq ans après (1962-1987),* Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, coll. « Recherches - Nouvelle série », nº 15, t. 1, 1988, p. 31-94.

MELLONI, Alberto, « Ecclesiologie al Vaticano II (autunno 1962 - estate 1963) », dans M. LAMBERIGTS, Cl. SOETENS et J. GROOTAERS (dir.), *Les Commissions Conciliaires à Vatican II,* Leuven, Bibliotheek van de Faculteit Godgeleerdheid, coll. « Instrumenta theologica », nº 18, 1996, p. 91-179.

MOULINET, Daniel, *Le concile Vatican II...*, Paris, Éd. de l'Atelier / Éd. Ouvrières, coll. « Tout simplement », nº 34, 2002, 192 p.

O'MALLEY, John W., *L'événement Vatican II*, Bruxelles, Éditions Lessius, coll. « La part-Dieu », nº 18, 2011, 448 p.

O'MALLEY, John W., « Trent and Vatican II : Two Styles of Church », dans Raymond F. BULMAN et Frederick J. PARRELLA, *From Trent to Vatican II : Historical and Theological Investigations,* New York, Oxford University Press, 2006, p. 301-319.

ROUSSEAU, Joseph, « Au seuil du Concile œcuménique », dans CONFÉRENCE RELIGIEUSE CANADIENNE, *Donum Dei,* numéro thématique : *Au seuil du Second Concile du Vatican*, Ottawa, Conférence religieuse canadienne*,* nº 5, 1962, p. 33-64.

ROUTHIER, Gilles, « Mener à terme l'œuvre amorcée. L'éprouvante expérience de la quatrième période », dans Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Histoire du concile Vatican II (1959-1965). Tome V. Concile de transition. La quatrième session et la conclusion du concile (Septembre-décembre 1965)*, Paris, Cerf / Louvain, Peeters, 2005, p. 69-232.

SCHMIEDL, Joachim, « Einflussreiche Drahtzieher im Hintergrund. Zur Rolle der Sekretäre der Konzilskommissionen, dargestellt am Beispiel der "Commissio praeparatoria de religiosis" », dans M. T. FATTORI et A. MELLONI (dir.), *Experience, Organisations and Bodies at Vatican II,* Leuven, Bibliotheek van de Faculteit Godgeleerdheid*,* coll. « Instrumenta theologica », 1999, p. 419-430.

SCHMIEDL, Joachim, « Erneuerung im Widerstreit. Das Ringen der Commissio de Religiosis und der Commissio de Concilii laboribus coordinandis um das Dekret zur zeitgemässen Erneuerung des Ordenslebens », dans M. LAMBERIGTS, Cl. SOETENS et J. GROOTAERS (dir.), *Les Commissions Conciliaires à Vatican II,* Leuven, Bibliotheek van de Faculteit Godgeleerdheid*,* coll. « Instrumenta theologica »*,* nº 18, 1996, p. 279-316.

THEOBALD, Christoph (dir.), *Vatican II sous le regard des historiens*, Colloque du 23 septembre 2005, Centres Sèvres - Facultés jésuites de Paris, Paris, Médiasèvres, coll. « Théologie », 2006, 157 p.

ZUIDEMA, Jason, « Martin Luther at the Council ? J-MR Tillard's Interaction with Protestantism for the Renewal of Consecrated Life after Vatican II », dans Michael ATTRIDGE, Darren DIAS, Matthew EATON et Nicholas OLKOVICH (dir.), *The Promise of Renewal. Dominicans at Vatican II*, Adelaide (Australia), ATF Theology, 2017, p. 145-159.

WENGER Antoine, *Vatican II. Chronique de la quatrième session*, Paris, Centurion, coll. « L'Église en son temps », 1966, 514 p.

3.5 RÉCEPTION ET HERMÉNEUTIQUE DU CONCILE

ALBERIGO, Giuseppe et Jean-Pierre JOSSUA (dir.), *La réception de Vatican II*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », nº 134, 1985, 465 p.

ANTÓN, Angel, « L'ecclésiologie postconciliaire, les attentes, les résultats et les perspectives pour l'avenir », dans René LATOURELLE (dir.), *Vatican II. Bilan et perspectives vingt-cinq ans après (1962-1987),* Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf*,* coll. « Recherches - Nouvelle série »*,* nº 15, t. 1, 1988, p. 411-440.

BOEVE, Lieven, « "La vraie réception de Vatican II n'a pas encore commencée". Joseph Ratzinger, Révélation et autorité de Vatican II », dans Gilles ROUTHIER, et Guy JOBIN (dir.), *L'Autorité et les Autorités. L'herméneutique théologique de Vatican II*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam - Nouvelle série », nº 3, 2010, p. 13-50.

CONGAR, Yves, « La "réception" comme réalité théologique », dans Yves CONGAR, *Église et papauté. Regards historiques,* Paris, Cerf*,* coll. « Cogitatio fidei »*,* nº 184, 1994, p. 229-266. Également dans : « La "réception" comme réalité ecclésiologique », dans Yves CONGAR, *Droit ancien et structures ecclésiales,* London, Variorum Reprints, 1982, p. 369-403 [publication originale dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, nº 56, Paris, 1972, p. 369-403].

CORECCO, Eugenio, « La réception de Vatican II dans le Code de droit canonique », dans Giuseppe ALBERIGO et Jean-Pierre JOSSUA (dir.), *La réception de Vatican II*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », nº 134, 1985, p. 327-391.

FAMERÉE, Joseph (dir.), *Vatican II comme style. L'herméneutique théologique du Concile*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam - Nouvelle série », nº 4, 2012, 312 p.

FAMERÉE, Joseph, « Les premières interprétations de "Lumen gentium" : enjeux pour l'herméneutique conciliaire actuelle », dans Philippe BORDEYNE et Laurent VILLEMIN (dir.), *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXIe siècle,* Paris, Cerf*,* coll. « Cogitatio fidei », 2006, p. 37-59.

HÜNERMANN, Peter, « Redécouvrir le "texte" passé inaperçu. À propos de l'herméneutique du concile », dans Alberto MELLONI et Christoph THEOBALD (dir.), *Vatican II, un avenir oublié,* Paris, Bayard / *Concilium*, 2005, p. 229-258.

LEGRAND, Hervé, « Où en sont les réformes ecclésiologiques envisagées au concile ? », dans Alberto MELLONI et Christoph THEOBALD (dir.), *Vatican II, un avenir oublié,* Paris, Bayard / *Concilium*, 2005, p. 118-139.

MELLONI, Alberto et Christoph THEOBALD (dir.), *Vatican II, un avenir oublié*, Paris, Bayard / *Concilium*, 2005, 313 p.

NOËL, Pierre C., « La réception du Concile dans les travaux de réforme du Code de droit canonique : 1959-1965 », dans Gilles ROUTHIER (dir.), *Réceptions de Vatican II. Le Concile au risque de l'histoire et des espaces humains,* Leuven, Katholieke Universiteit Leuven - Maurits Sabbebibliotheek - Faculteit Godgeleerdheid / Uitgeverij Peeters*,* coll. « Instrumenta theologica »*,* nº 27, 2004, p. 49-72.

RODÉ, Franc, « Reforming Religious Life with the Right Hermeneutic », *Sequela Christi*, t. XXXIV, nº 1, 2008, p. 223-241.

ROUTHIER, Gilles, *Cinquante ans après Vatican II. Que reste-t-il à mettre en œuvre ?*, Paris, Cerf, coll. « Unam sanctam. Nouvelle série », nº 5, 2014, 301 p.

ROUTHIER, Gilles, « Cinquante ans après Vatican II. Que reste-t-il à mettre en œuvre ? », *La Documentation catholique*, t. CIX, nº 2489 / nº 9, 5 mai 2012, p. 438-447. Ce texte a également été reproduit, avec des retranchements, dans : Gilles ROUTHIER, *Cinquante ans après Vatican II. Que reste-t-il à mettre en œuvre ?*, Paris, Cerf, coll. « Unam sanctam. Nouvelle série », nº 5, 2014, p. 11-28 : « Chapitre 1. Cinquante ans après Vatican II. Que reste-t-il à mettre en œuvre ? ».

ROUTHIER, Gilles, « L'herméneutique de Vatican II. Réflexions sur la face cachée du débat », *Recherches de Science Religieuse*, t. 100, nº 1, 2012, p. 45-63.

ROUTHIER, Gilles et Guy JOBIN (dir.), *L'Autorité et les Autorités. L'herméneutique théologique de Vatican II*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam - Nouvelle série », nº 3, 2010, 248 p.

ROUTHIER, Gilles, « Le concile Vatican II livré aux interprétations de générations successives », *Science et Esprit*, vol. 61, nos 2-3, 2009, p. 237-255. Ce texte a également été reproduit, avec des variantes mineures dans : Gilles ROUTHIER, *Cinquante ans après Vatican II. Que reste-t-il à mettre en œuvre ?*, Paris, Cerf, coll. « Unam sanctam. Nouvelle série », nº 5, 2014, p. 57-81 : « Chapitre 3. Vatican II livré aux interprétations de générations successives ».

ROUTHIER, Gilles, *Vatican II. Herméneutique et réception*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet », 2006, 433 p.

ROUTHIER, Gilles, « La réception dans le premier *De Ecclesia* des mouvements de renouveau préconciliaires », dans Gilles ROUTHIER, Philippe J. ROY et Karim SCHELKENS (dir.), *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau. La réception des mouvements préconciliaires à Vatican II,* Louvain-la-Neuve / Leuven, Collège Érasme / Universiteitsbibliotheek, coll. « Bibliothèque de la revue d'histoire ecclésiastique », fasc. 95, 2001, p. 199-211.

ROUTHIER, Gilles, « L'annonce et la préparation de Vatican II : Réception et horizon d'attente au Québec », *Études d'histoire religieuse*, vol. 63, 1997, p. 25-44.

ROUTHIER, Gilles, *La réception d'un concile*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », nº 174, 1993, 265 p.

SECONDIN, Bruno, « Il Concilio Vaticano II. Varietà di ermeneutiche e nuovi approchi », dans CONFERENZA ITALIANA SUPERIORI MAGGIORI, *Il Concilio Vaticano II e la Vita Religiosa. Fedeltà e rinnovamento,* Rome, CISM, vol. 46, 2014, p. 133-173.

THEOBALD, Christoph, « "L'herméneutique de réforme" implique-t-elle une réforme de l'herméneutique ? », *Revue de Science Religieuse*, t. 100, nº 1, janvier-mars 2012, p. 65-84.

THEOBALD, Christoph, *La réception du concile Vatican II. I. Accéder à la source*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam - Nouvelle série », nº 1, 2009, 926 p.

THEOBALD, Christoph, « Mise en perspective. Transmettre l'histoire de Vatican II ou / et commenter ses textes ? Un débat nouveau sur la réception du Concile », dans Christophe THEOBALD (dir.), *Vatican II sous le regard des historiens,* Colloque du 23 septembre 2005, Centres Sèvres - Facultés jésuites de Paris, Paris, Médiasèvres, coll. « Théologie », 2006, p. 3-23.

VILLEMIN, Laurent, « La constitution *Lumen gentium* et sa réception », *Revue théologique de Louvain*, nº 45, fasc. 3, juillet-septembre 2014, p. 329-359.

VILLEMIN, Laurent, « L'herméneutique de Vatican II : enjeux d'avenir », dans Philippe BORDEYNE et Laurent VILLEMIN (dir.), *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXIe siècle,* Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », 2006, p. 247-262.

4. AUTRES ÉTUDES ET DOCUMENTS UTILISÉS DANS LA THÈSE

4.1 SOURCES

ASSISE, François d', *François d'Assise. Écrits. D'après l'édition du VIIIe Centenaire* [Sous la direction de Jacques Dalarun], Paris, Cerf / Éditions franciscaines, 2012, 232 p.

ASSOCIATION CATHOLIQUE DES ÉTUDES BIBLIQUES AU CANADA (ACEBAC), en collaboration avec la Société catholique de la Bible (SOCABI) et la BIBLIOTHÈQUE DES FACULTÉS JÉSUITES DE MONTRÉAL, *Les évangiles. Traduction et commentaire des quatre évangiles*, Montréal, Bellarmin, 1986 (éd. ent. nouv.), 764 p.

BENOÎT XVI, « La juste interprétation de la foi [Discours au tribunal de la rote romaine pour l'inauguration de l'année judiciaire, 21 janvier 2012] », *La Documentation catholique*, t. CIX, nº 2485 / nº 5, 4 mars 2012, p. 217-219.

BENOÎT XVI, « Lettre apostolique en forme de Motu proprio, *Omnium in mentem* [26 octobre 2009] », dans *La Documentation catholique*, t. CVII, nº 2444, 18 avril 2010, p. 362-363.

BENOÎT XVI, « Discours à la Curie romaine [22 décembre 2005] », dans *La Documentation catholique*, t. CIII, nº 2350 / nº 2, 15 janvier, 2006, p. 56-63.

CARREZ, Maurice, *et al*., *Nouveau Testament interlinéaire grec/français*, avec, en regard, le texte de la Traduction œcuménique de la Bible et de la Bible « en français courant », Pierrefitte (France), Alliance biblique universelle, 1993, 1187 p.

CONCILE VATICAN I, « Vatican I (1869-1870) », dans Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Les Conciles œcuméniques. Tome II-2. Les décrets. Trente à Vatican II,* Paris, Cerf, coll. « Le Magistère de l'Église », 1994, p. 1625-1659.

CONCILE DE TRENTE, « Concile de Trente (1545-1563) », dans Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Les Conciles œcuméniques. Tome II-2. Les décrets. Trente à Vatican II,* Paris, Cerf, coll. « Le Magistère de l'Église », 1994, p. 1339-1623.

CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES CATHOLIQUES DU CANADA, « Initiative pastorale nationale pour la vie et la famille. Suggestions d'homélies et de prières universelles [2013] », https://www.cccb.ca/site/images/stories/pdf/life_and_family/Initiative_pastorale_nationale_-_Suggestions_dhomelies_Janvier_2013.pdf [consulté le 3 janvier 2019], 4 p.

DUMAS Antoine (éd.), *La règle de saint Benoît*, Paris, Cerf, coll. « Foi Vivante », nº 182, 1989 [2e éd.], 153 p.

ÉCOLE BIBLIQUE DE JÉRUSALEM (dir.), *La Bible de Jérusalem*, nouvelle édition revue et corrigée, Paris, Cerf, 2005, 2195 p.

ÉGLISE CATHOLIQUE, *Rituel romain de la célébration du mariage*, adaptation française de l'*editio typica altera* de l'*Ordo celebrandi matrimonium*, publié à Rome le 19 mars 1990, confirmé par la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements le 19 novembre 2010, Ottawa, Conférence des évêques catholiques du Canada, Service des Éditions de la CECC, 2011, 161 p.

ÉGLISE CATHOLIQUE, *Lectionnaire pour la célébration du mariage*, texte français élaboré par la Commission internationale francophone pour les traductions et la liturgie, confirmé par la Congrégation pour le culte divin le 27 février 1975, Conférence des évêques catholiques du Canada, Service des Éditions de la CECC, 2011, 71 p.

ÉGLISE CATHOLIQUE, *Catéchisme de l'Église catholique. Édition définitive avec guide de lecture*, Paris, Centurion/Cerf/Fleurus-Mame/Librairie editrice vaticane, 1998, 845 p. [Editio typica du Catechismus Catholicae Ecclesiae, 15 août 1997]

ÉGLISE CATHOLIQUE, *Rituel de l'initiation chrétienne des adultes*, adaptation française de l'*editio typica* de l'*Ordo initiationis christianae adultorum*, publié à Rome le 6 janvier 1972, Paris, Desclée-Mame, nouvelle édition, 1997, p. 245.

ÉGLISE CATHOLIQUE, *Pontifical romain. L'ordination de l'évêque, des prêtres, des diacres [1990]*, Paris, Desclée / Mame, 1996, 278 p. Également : *Pontificale Romanum. De ordinatione episcopi, presbyterorum et diaconorum. Editio typica altera*, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis / Libreria Editrice Vaticana, 1990, 242 p.

ÉGLISE CATHOLIQUE, *Rituel de la profession religieuse*, adaptation française de l'*Ordo Professionis religiosae* publié à Rome le 2 février 1970 et introduction des modifications dues au Code de droit canonique de 1983, Paris, Desclée-Mame, 1992, 89 p. Également : *Rituale romanum. Ordo Professionis religiosae. Editio typica*, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1970, 126 p.

ÉGLISE CATHOLIQUE, *Rituel du baptême des petits enfants*, Paris, Mame-Tardy, coll. « L'initiation chrétienne », 1984, 189 p.

ÉGLISE CATHOLIQUE, *Code de droit canonique. Bilingue et annoté [Codex Juris Canonici (1983). Français & latin]*, Montréal, Wilson & Lafleur, coll. « Collection Gratianus Series », Ernest CAPARROS et Hélène AUBÉ (dir.), 3e édition révisée, corrigée et mise à jour de la 6e édition en langue espagnole, enrichie de concordances avec le *Code des canons des Églises orientales*, deuxième tirage révisé (2009), troisième tirage mars 2011, 2207 p.

ÉGLISE CATHOLIQUE, *La célébration de la confirmation. Nouveau rituel*, Paris, Chalet-Tardy, coll. « L'initiation chrétienne », 1976, 79 p.

ÉGLISE CATHOLIQUE, *Rituel de la consécration des vierges*, adaptation française de l'*Ordo Consecrationis Virginum*, publié à Rome le 31 mai 1970, Paris, A.E.L.F., 1976, 39 p.

ÉGLISE CATHOLIQUE, *Codex iuris canonici*, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, prefaetione Ei Petri card. Gasparri et indice analytico-alphabetico auctus, Roma, Typis polyglottis Vaticanis, 1917, 852 p. – le *CIC*/1917 trouve une traduction française sur le site internet : http://catho.org/9.php?d=fn#c auquel nous nous reportons.

ÉGLISES ORIENTALES CATHOLIQUES, *Code des canons des Églises orientales / Codex canonum ecclesiarum orientalium*, Cité du Vatican, Librairie éditrice du Vatican, texte officiel et traduction française par Emile Eid et René Metz, 1997, 1378 p.

FRANÇOIS, « Exhortation apostolique *Evangelii Gaudium* (la joie de l'Évangile) sur l'annonce de l'Évangile dans le monde d'aujourd'hui [24 novembre 2013] », *La Documentation catholique*, no 2513, janvier 2014, p. 6-83.

JEAN-PAUL II, « Lettre apostolique *Novo millennio ineunte* [6 janvier 2001] », *La Documentation catholique*, t. XCVIII, no 2240 / no 2, 21 janvier 2001, p. 69-89.

JEAN-PAUL II, « Lettre apostolique *Tertio millennio adveniente* [10 novembre 1994] », *La Documentation catholique*, t. XCI, no 2105 / no 21, 4 décembre 1994, p. 1017-1032.

JEAN-PAUL II, « Constitution apostolique *Fidei depositum* pour la publication du *Catéchisme de l'Église catholique* rédigé à la suite du deuxième Concile œcuménique du Vatican [11 octobre 1992] », *La Documentation catholique*, no 2063, 3 janvier 1993, p. 1-3.

JEAN-PAUL II, « Constitution apostolique *Pastor Bonus* [28 juin 1988]. La réforme de la Curie romaine [I] », *La Documentation catholique*, no 1969, 2 octobre 1988, p. 897-912 ; « Constitution apostolique *Pastor Bonus* [28 juin 1988]. La réforme de la Curie romaine [II] », *La Documentation catholique*, no 1970, 16 octobre 1988, p. 972-983.

JEAN-PAUL II, « La place du droit dans la vie de l'Église. Discours pour la présentation solennelle du Code de droit canonique [3 février 1983] », *La Documentation catholique*, t. LXXX, no 5, 6 mars 1983, p. 247-250.

JEAN-PAUL II, « La promulgation du nouveau droit canonique. Constitution apostolique "*Sacrae Disciplinae Leges*" [25 janvier 1983] », *La Documentation catholique*, t. LXXX, nº 5, 6 mars 1983, p. 244-247.

JEAN-PAUL II, « Lettre encyclique "*Redemptor hominis*" [4 mars 1979] », *La Documentation catholique*, nº 1761 / nº 7, 1er avril 1979, p. 301-321.

PAUL VI, « Encyclique *Ecclesiam Suam* [6 août 1964] », dans *La Documentation catholique*, t. LXI, nº 1431, 6 septembre 1964, col. 1057-1093.

PAUL VI, « Lettre apostolique Motu proprio "*Ecclesiae Sanctae*". L'application des décrets conciliaires sur la charge pastorale des évêques, les prêtres, la vie religieuse et les missions [6 août 1966] », *La Documentation catholique*, nº 1477, 4 septembre 1966, col. 1441-1470.

PIE XI, « Lettre encyclique *Ubi arcano Dei* [23 décembre 1922], dans *La Documentation catholique*, t. IX, janvier-juin 1923, col. 67-87.

ORDRE DES PRÊCHEURS, *Livre des Constitutions et Ordinations des Frères de l'Ordre des Prêcheurs [Liber constitutionum et ordinationum Fratrum Ordinis Praedicatorum]*, Curie généralice de l'Ordre des Prêcheurs, Rome, Sainte-Sabine, 2011, 601 p.

TRADUCTION ŒCUMÉNIQUE DE LA BIBLE (TOB), *Nouveau Testament*, éd. intégrale, 3e éd. 50e mille, Paris / Pierrefitte, Cerf / Société biblique française, 1989, 830 p.

4.2 OUVRAGES DE RÉFÉRENCE ET INSTRUMENTS DE TRAVAIL

« Bibliographie de J.-M. R. Tillard [1961-1994] », dans Gillian R. EVANS et Michel GOURGUES (dir.), *Communion et réunion. Mélanges Jean-Marie Roger Tillard*, Leuven, Leuven University Press / Uitgeverij Peeters Leuven, coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium », n° 121, p. 5-20

Le nouveau Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de langue française, Paris, Dictionnaires Le Robert, 2009, 2837 p.

Trésor de la Langue Française Informatisé (TLFi), http://atilf.atilf.fr

ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES DU QUÉBEC, *Guide canonique et pastoral au service des paroisses*, Montréal, Fides, 1991, 255 p.

BENOIST, Eugène et Henri GOELZER, *Nouveau dictionnaire latin-français,* nouvelle éd. [11e éd.] entièrement refondue et revue, Paris, Librairie Garnier Frères, 1934 [?], 1682 p.

BENOÎT, Pierre et Marie-Émile BOISMARD, *Synopse des quatre évangiles en français*, commentaire par M.-É. Boismard, t. II, Paris, Cerf, 1972, 456 p.

BORNECQUE, Henri et Fernand CAUËT, *Le dictionnaire latin-français du baccalauréat,* Paris, Librairie classique Eugène Belin, 1963, 556 p.

CARREZ, Maurice et François MOREL, *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*, Genève / Villiers-Le-Bel, Labor et Fides / Société biblique française, 4e éd. revue et corrigée, 1995, 270 p.

CLÉMENT, Élisabeth *et al.*, *Pratique de la philosophie de A à Z*, Paris, Hatier, 1994, 383 p.

DENZINGER, Heinrich, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris, Cerf, coll. « Magistère de l'Église », 1996, 1283 p.

ÉGLISE CATHOLIQUE, *Annuario pontificio per l'anno 2018*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2018, 2309 p.

ÉGLISE CATHOLIQUE, *Annuario pontificio per l'anno 2011*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2011, 2086 p.

ÉGLISE CATHOLIQUE, *Annuario pontificio per l'anno 2010*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2010, 2351 p.

ÉGLISE CATHOLIQUE, *Annuario pontificio per l'anno 1996*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1996, 2470 p.

FEUILLET, Michel, *Vocabulaire du christianisme*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2000 [deuxième édition mise à jour], 127 p.

HARI, Albert et Yann MARTIN, *1097 mots de la foi et des traditions catholiques*, Strasbourg, Éd. Du Signe, 2003, 160 p.

MORFAUX, Louis-Marie, *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Paris, Armand Collin, 1999, 400 p.

WATINE CHRISTORY, Pascale, « Jean-Marie R. Tillard. Bibliographie (1961-2007) », dans *Science et Esprit* [revue du Collège universitaire dominicain], vol. 61, nos 2-3, 2009, p. 257-282.

4.3 ÉTUDES HISTORIQUES ET SOCIOLOGIQUES

À Diognète, Introduction, édition critique, traduction et commentaire de Henri-Irénée Marrou, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », no 33, 1951, 288 p. / no 33bis, 1997, 295 p.

ANTIOCHE, Ignace d' – Polycarpe de SMYRNE, *Lettres – Martyre de Polycarpe*, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », no 10b, 2007, 253 p.

BETHGE, Eberhard, *Dietrich Bonhoeffer. Vie, pensée, témoignage*, Genève, Labor et Fides / Paris, Le Centurion, 1969, 879 p.

BRECHT, Martin et Pierre BÜHLER, « Luther Martin (1483-1546) », *Dictionnaire de l'Histoire du christianisme*, Paris, Encyclopaedia Universalis / Albin Michel, 2000, p. 616-635.

BROWN, Peter, *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive. Vers un Empire chrétien*, Paris, Seuil, coll. « Des travaux », 1998, 251 p.

BROWN, Peter, *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1983, 195 p.

BÜHLER, Pierre, « Luther Martin (1483-1546) », *Dictionnaire de la théologie chrétienne*, Paris, Encyclopedia Universalis / Albin Michel, 1998, p. 526-536.

CAMELOT, Pierre-Th. et Pierre MARAVAL, *Les conciles œcuméniques. I. Premier millénaire*, Paris, Desclée, coll. « Bibliothèque d'Histoire du Christianisme », n° 15, 1988, 90 p.

CAROZZI, Claude et Huguette TAVIANI-CAROZZI (dir.), *Hiérarchies et Services au Moyen Âge. Séminaire Sociétés, Idéologies et Croyances au Moyen Âge*, Aix-en-Provence (France), Publications de l'Université de Provence, 2001, 307 p.

CHIRON, Yves, *Histoire des conciles*, Paris, Perrin, coll. « Pour l'histoire », 2011, 287 p.

CHRISTOPHE, Paul et Francis FROST, *Les conciles œcuméniques. II. Le second millénaire*, Paris, Desclée, coll. « Bibliothèque d'histoire du christianisme », n° 16, 1988, 275 p.

COMBY, Jean, *Pour lire l'histoire de l'Église. Des origines au XX^e siècle*, Paris, Cerf, 2003 [nouvelle édition revue et augmentée], 445 p.

DESCAMPS, A.-L., « In memoriam Monseigneur G. Philips », *Revue théologique de Louvain*, fasc. 3, 1972, p. 378-381

FOCANT, Camille, « Hommage à Mgr Thils », *Revue théologique de Louvain*, fasc. 4, 2000, p. 467-473.

FAMERÉE, Joseph et Gilles ROUTHIER, *Yves Congar*, Paris, Cerf, coll. « Initiations aux théologiens », 2008, 311 p.

FREUND, Julien, *Sociologie de Max Weber*, Paris, Presses universitaires de France, 1968, 256 p.

GAUDEMET, Jean, « L'institution du christianisme : les Églises et le droit », dans Jean-Marie MAYEUR, Charles et Luce PIETRI, André VAUCHEZ et Marc VENARD (dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours. Tome XIV. Anamnèsis,* Paris, Desclée, 2000, p. 229-257.

GAUDEMET, Jean, *Église et cité. Histoire du droit canonique*, Paris, Cerf / Montchrestien, 1994, 740 p.

GOUNELLE, André, *Protestantisme*, Paris, Publisud, 1992, 135 p.

HOUSSIAU, Albert, « In memoriam Mgr Charles Moeller », *Revue théologique de Louvain*, fasc. 2, 1986, p. 253-257.

IMBERT, Jean, *Les temps carolingiens (741-891). L'Église : la vie des fidèles*, tome V, volume II, Paris, Éd. Cujas, coll. « Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident », 1996, 271 p.

IMBERT, Jean, *Les temps carolingiens (741-891). L'Église : les institutions*, tome V, volume I, Paris, Éd. Cujas, coll. « Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident », 1994, 253 p.

LENAGHAN, John O., *A commentary on Cicero's oration De haruspicum responso*, The Hague, De Gruyter / Paris, Mouton, coll. « Studies in classical litterature », nº 5, 1969, 213 p.

LEVILLAIN Philippe, Philippe BOUTRY et Yves-Marie FRADET (dir.), *150 ans au cœur de Rome. Le Séminaire français, 1853-2003*, Paris, éd. Karthala, coll. « Mémoire d'Églises », 2004, 544 p.

LIENHARD, Marc, « Luther, Martin, 1438-1546 », dans Jean-Yves LACOSTE (Dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 816-821.

MAYEUR, Jean-Marie, Charles et Luce PIETRI, André VAUCHEZ et Marc VENARD (dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours. Tome XIII. Crises et renouveau, de 1958 à nos jours*, Paris, Desclée, 2000, 794 p.

MEUNIER, É.-Martin, *Le pari personnaliste. Modernité et catholicisme au XX^e siècle*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet », nº 71, 2007, 369 p.

MICHEL, Florian, *Traduire la liturgie. Essai d'histoire*, Paris, Éd. CLD, 2013, 257 p.

O'MALLEY, John W., *Le concile de Trente. Ce qui s'est vraiment passé*, Bruxelles, Lessius, coll. « La part-Dieu », nº 23, 2013, 344 p.

RÉMY, Jean, « Sociologie des groupes informels. Théorie sociologie des groupes informels en vue de préparer une analyse des problèmes de l'Église », dans René METZ et Jean SCHLICK (dir.), *Les groupes informels dans l'Église*, Deuxième colloque du Cerdic, Strasbourg, 13-15 mai 1971, Strasbourg, Cerdic-Publications, coll. « Hommes et Église », nº 2, 1971, p. 11-36.

SÉGUY, Jean, « La socialisation utopique aux valeurs », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, nº 50, 1, juillet-septembre 1980, p. 7-21.

SÉGUY, Jean, *Christianisme et Société. Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, Paris, Cerf, coll. « Sciences humaines et religions », 1980, 334 p.

SÉGUY, Jean, « La protestation implicite. Groupes et communautés charismatiques » *Archives de Sciences sociales des Religions*, vol. 48, nº 2, 1979, p. 187-212.

SÉGUY, Jean, *Lettre à Jacqueline*, nº 3, séminaire, Paris, E.P.H.E. (6e section), ronéotypé, 1973-1974, 45 p.

SÉGUY, Jean, « La dynamique interne des groupes informels », dans René METZ et Jean SCHLICK (dir.), *Les groupes informels dans l'Église*, Deuxième colloque du Cerdic, Strasbourg, 13-15 mai 1971, Strasbourg, Cerdic-Publications, coll. « Hommes et Église », nº 2, 1971, p. 37-71.

TERTULLIEN, *Traité de la prescription contre les hérétiques*, Introduction, texte critique et notes de R. F. Refoulé ; traduction de P. De Labriolle, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », nº 46, 1957 [2006], 164 p.

TROELTSCH, Ernst, « Christianisme et société. Conclusion des Soziallehren », *Archives de Sociologie des Religions*, nº 11, 1961, p. 15-35.

TURCOTTE, Paul-André, *Instransigeance ou compromis. Sociologie et histoire du catholicisme actuel*, Saint-Laurent (Québec), Fides, coll. « Héritage et projet », nº 51, 1994, 455 p.

VAUCHEZ, André, *La spiritualité du Moyen Âge occidental. VIIIe-XIIIe siècle*, Paris, Seuil, coll. « Points. Histoire », nº H184, 1994, 215 p.

WEBER, Max, *Sociologie des religions*, [Textes réunis et traduits par Jean-Pierre Grossein - Introduction de Jean-Claude Passeron], Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Sciences humaines », 1996, 545 p.

WEBER Max, *Économie et société*, t. I, Paris, Plon, coll. « Recherches en sciences humaines », nº 27, 1971, 650 p.

WEBER, Max, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, coll. « Recherches en sciences humaines », nº 19, 1965, 537 p.

WEBER, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, suivi d'un autre essai*, Paris, Plon, coll. « Recherches en sciences humaines / Études de sociologie de la religion », nº 17 / Tome premier - Première partie, 1964, 321 p.

4.4 ÉTUDES CANONIQUES

BEYER, Jean, *Du concile au code de droit canonique : la mise en application de Vatican II*, Paris, Tardy, 1985, 126 p.

BRETZKE, James T., « Reading, Exegesis, Interpretation and Application of Magisterial Documents », Boston College School of Theology & Ministry, s.d., 6 p., https://www2.bc.edu/james-bretzke/MagisterialExegesis.pdf [consulté le 3 janvier 2019]

BORRAS, Alphonse, *Les communautés paroissiales. Droit canonique et perspectives pastorales*, Paris, Cerf, coll. « Droit canonique », 1996, 342 p.

CANCE, Adrien, *Le Code de droit canonique. Commentaire succinct et pratique*, Paris, Librarie Lecoffre - J. Gabalda et Cie (éd.), t. 3, 1934, 530 p.

CANCE, Adrien, *Le Code de droit canonique. Commentaire succinct et pratique*, Paris, Librarie Lecoffre - J. Gabalda et Cie (éd.), t. 2, 1934, 582 p.

CANCE, Adrien, *Le Code de droit canonique. Commentaire succinct et pratique*, Paris, Librarie Lecoffre - J. Gabalda et Cie (éd.), t. 1, 1938, 495 p.

CORECCO, Eugenio, *Théologie et droit canon. Écrits pour une nouvelle théorie générale du droit canon*, Fribourg, Édition universitaires, coll. « Studia Frigurgensia - nouvelle série », nº 68 et « Sectio canonica », nº 5, 1990, 370 p.

DABIN, Jean, « Droit. Théorie et philosophie du droit », dans *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia Universalis France, vol. 5, 1969, p. 797-807.

GAUDEMET, Jean, *Le droit canonique*, Paris/Montréal, Cerf/Fides, coll. « Bref », nº 16, 1989, 123 p.

JOMBART, Émile, *Manuel de droit canon. Conforme au Code de 1917 et aux plus récentes décisions du Saint-Siège*, nouvelle édition revue et complétée, Paris, Beauchesne et ses fils, 1958, 566 p.

METZ, René, « Chapitre V. La période conciliaire et post-conciliaire, 1959-1978. La révision du droit de l'Église », dans René EPP, Charles LEFEBVRE et René METZ, *Le droit et les institutions de l'Église catholique latine de la fin du XVIII^e siècle à 1978. Sources et institutions,* tome XVI, Paris, Éd. Cujas, coll. « Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident », 1981, p. 283-352.

MORRISEY, Francis G., *Les documents pontificaux et de la Curie : leur portée canonique à la lumière du Code de droit canonique de 1983*, nouvelle impression, traduction établie par Marie-Paule Couturier, Ottawa, Université Saint-Paul, Faculté de droit canonique, 2005, 50 p.

MORRISEY, Francis G., « Papal and Curial Pronouncements : their Canonical Significance in Light of the 1983 Code of Canon Law », *The Jurist*, nº 5, 1990, p. 102-125.

NAZ, Raoul (dir.), *Traité de droit canonique [Livres IV et V : Des procès, des délits, des peines (can. 1552-2414)]*, Paris, Letouzey et Ané, t. IV, 1954, 834 p. + XXXV p. (index) [deuxième édition revue].

NAZ, Raoul (dir.), *Traité de droit canonique [Livre III : Lieux et temps sacrés, culte divin, magistère, bénéfices ecclésiastiques, biens temporels de l'Église (can. 1154-1551)]*, Paris, Letouzey et Ané, t. III, 1954, 282 p. [nouvelle édition].

NAZ, Raoul (dir.), *Traité de droit canonique [Livre III : Des sacrements (can. 726-1153)]*, Paris, Letouzey et Ané, t. II, 1954, 441 p. [deuxième édition revue].

NAZ, Raoul (dir.), *Traité de droit canonique [Livres I et II : Introduction, règles générales, des personnes (can. 1-725)]*, Paris, Letouzey et Ané, t. I, 1954, 787 p. [deuxième édition revue].

ÖRSY, Ladislas, *Theology and Canon Law. New Horizons for Legislation and Interpretation*, Collegeville (Minnesota), The Liturgical Press - A Michael Glazier Book, 1992, 211 p.

ROUQUETTE, Robert, « Chapitre VI. La réforme du droit canon », dans Robert ROUQUETTE, *Une nouvelle chrétienté. Le premier synode épiscopal,* Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 71, 1968, p. 89-107.

SULLIVAN, Francis A., *Creative Fidelity : Weighing and Interpreting Documents of the Magisterium*, Eugene (Or.), Wipf and Stock, 2003, 209 p.

4.5 ÉTUDES THÉOLOGIQUES

« Concept, conceptuel », dans Louis-Marie MORFAUX, *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Paris, Armand Collin, 1999, p. 56.

« Concept », dans Élisabeth CLÉMENT *et al.*, *Pratique de la philosophie de A à Z*, Paris, Hatier, 1994, p. 61). ADNÈS, Pierre, « Fidélité », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. V, 1964, col. 307-332.

« Église, L' », dans René LATOURELLE et Rino FISICHELLA, *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal, Bellarmin / Paris, Cerf, 1992, p. 317-370.

ANTÓN, A., « Le "status" théologique des conférences épiscopales », dans Hervé LEGRAND, Julio MANZANARES et Antonio GARCÍA GARCÍA (dir.), *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir. Actes du Colloque international de Salamanque (3-8 janvier 1988)*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », nº 149, 1988, p. 253-289.

AQUIN, Thomas d', *Somme théologique [Summa theologica]*, Paris, Cerf, t. 1 (I - Première Partie), 1984, 966 p.; t. 2 (I - II - Première section de la deuxième Partie), 1984, 827 p.; t. 3 (II-II - Second volume de la deuxième Partie), 1985 / 1996, 1158 p.; t. 4 (III - Troisième partie), 1986, 765 p.

AUBERT, Jean-Marie, *Abrégé de la morale catholique*, Paris, Desclée / Ottawa, Novalis, 1987, 457 p.

AUBERT, Jean-Marie, « Perfection chrétienne », dans Gérard MATHON *et al.* (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 10, 1985, col. 1242-1253 [Article mis à jour dans Gérard MATHON, *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Tables. Compléments et mises à jour,* Paris, Letouzey et Ané, 2007, fascicule 81, col. 418].

ALSZEGHY, Zoltan, « Fuite du monde (*fuga mundi*) », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. V, 1964, col. 1575-1605.

BLAIS, Martin, *L'autre Thomas d'Aquin*, Montréal, Boréal, 1990, 316 p.

BONHOEFFER, Dietrich, *Le prix de la Grâce. Sermon sur la montagne*, traduit de l'allemand par Roland Revet, Neuchâtel (Suisse), Delachaux et Niestlé, 1967, 251 p.

BORRAS, Alphonse, « Vie associative des fidèles et vie paroissiale », *Esprit & Vie*, nº 246, avril 2012, p. 2-13 (partie I) et nº 248, juin 2012, p. 2-14 (partie II).

BORRAS, Alphonse, « La tradition vivante, un pléonasme mal assumé ? », *Revue d'éthique et de théologie morale*, « Le Supplément », nº 216, mars 2011, p. 11-34.

BORRAS, Alphonse, « Ordre et juridiction : les enjeux actuels de l'histoire d'une distinction. À propos d'un ouvrage récent [L. Villemin, *Pouvoir d'ordre…*] », *Revue théologique de Louvain*, nº 35, 2004, p. 495-509.

BOURGEOIS, Henri, Bernard SESBOÜÉ et Paul TIHON, *Les signes du salut (XII^e^-XX^e^ siècle). Sacrements et Église, Vierge Marie*, Paris, Desclée, coll. « Histoire des dogmes », t. III, 1995, 661 p.

BOUYER, Louis, *L'Église de Dieu. Corps du Christ et Temple de l'Esprit*, Paris, Cerf, 1970, 704 p.

BOUYER, Louis, *Introduction à la vie spirituelle. Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris / Tournai / Rome / New York, Desclée & Cie, 1960, 320 p.

BOVIS, André De, « Foi », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. V, 1964, col. 529-603.

BRAUN, René, « Gnose », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 597-598.

BROSSE, Olivier de La, Antonin-Marie HENRY et Philippe ROUILLARD (dir.), « Maître – Magistère », *Dictionnaire des mots de la foi chrétienne,* Paris, Cerf, 1989 [nouvelle édition], p. 811.

BUTLER, Basil Christopher, « Institution et charismes », dans Laurence K. SHOOK et Guy-M. BERTRAND (dir.), *La théologie du renouveau,* Montréal/Paris, Fides/Cerf, vol. I, 1968, p. 309-319.

BÜTTGEN, Philippe, « Yves Congar et la sémantique du magistère », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 7, 2013, https://journals.openedition.org/cem/12870#quotation (mis en ligne le 23 avril 2013, consulté le 3 janvier 2019).

CARREZ, Maurice et Hervé LEGRAND, « Ministère », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 881-886.

CASTAGNETTI, Carlo, « Vocation », dans Stefano DE FIORES et Tullo GOFFI (dir.), *Dictionnaire de la vie spirituelle,* Paris, Cerf, 1983, p. 1171-1181.

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Le « sensus fidei » dans la vie de l'Église*, Paris, Cerf, 2014, p. 9-105, suivi de Serge-Thomas BONINO, « Pour lire le document "Le *sensus fidei* dans la vie de l'Église », p. 107-145.

CONGAR, Yves, *Église et papauté. Regards historiques*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », nº 184, 1994, 317 p.

CONGAR, Yves, « Bref historique des formes du "magistère" et des relations avec les docteurs », dans Yves CONGAR, *Église et papauté. Regards historiques*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », nº 184, 1994, p. 299-315. Ce texte est également reproduit, sous le même titre, dans Yves CONGAR, *Droit ancien et structures ecclésiales,* London, Variorum Reprints, 1982, p. 99-112 [publication originale dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, nº 60, 1976, p. 99-112].

CONGAR, Yves, « Pour une histoire sémantique du terme "magisterium" », dans Yves CONGAR, *Église et papauté. Regards historiques*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », nº 184, 1994, p. 283-298. Ce texte est également reproduit, sous le même titre, dans Yves CONGAR, *Droit ancien et structures ecclésiales,* London, Variorum Reprints, 1982, p. 85-98 [publication originale dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, nº 60, 1976, p. 85-98].

CONGAR, Yves, « Chapitre V. L'Église en cartes. À propos d'un traitement informatique des textes de Vatican I », dans Yves CONGAR, *Le Concile de Vatican II : son Église, peuple de Dieu et Corps du Christ,* Paris, Beauchesne, coll. « Théologie historique », nº 71, 1984, p. 73-78.

CONGAR, Yves, *La tradition et la vie de l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Traditions chrétiennes », nº 18, 1984 (2e éd.), 130 p.

CONGAR, Yves, *Le concile de Vatican II. Son Église, peuple de Dieu et corps du Christ*, Paris, Beauchesne, coll. « Théologie historique », nº 71, 1984, 176 p.

CONGAR, Yves, *Martin Luther, sa foi, sa réforme. Études de théologie historique*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », nº 119, 1983, 150 p.

CONGAR, Yves, « Pneumatologie dogmatique », dans Bernard LAURET et François REFOULÉ, *Initiation à la pratique de la théologie*, t. II : Dogmatique 1, Paris, Cerf, 1982, p. 483-516.

CONGAR, Yves, « "Jus divinum" », dans Yves CONGAR, *Droit ancien et structures ecclésiales,* London, Variorum Reprints, 1982, p. 108-122 [publication originale, sous le même titre, dans *Revue de Droit canonique*, XXVII (Mélanges offerts à J. Gaudemet), Lyon, 1978, p. 108-122]. Ce texte est également reproduit, sous le même titre, dans Yves CONGAR, *Église et papauté. Regards historiques*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », nº 184, 1994, p. 65-80.

CONGAR, Yves, « Théologie historique », dans Bernard LAURET et François REFOULÉ (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie,* t. 1 : Introduction, Paris, Cerf, 1982, p. 233-262.

CONGAR, Yves, *Je crois en l'Esprit Saint. Tome I. L'Esprit Saint dans l'« Économie ». Révélation et expérience de l'Esprit*, Paris, Cerf, 1979, 235 p. et *Je crois en l'Esprit Saint. Tome II. « Il est Seigneur et Il donne la vie »*, Paris, Cerf, 1979, 296 p.

CONGAR, Yves, *Ministères et communion ecclésiale*, Paris, Cerf, coll. « Théologies sans frontières », nº 23, 1971, 264 p.

CONGAR, Yves, « Mon cheminement dans la théologie du laïcat et des ministères (Le Saulchoir, 28 décembre 1970) », dans Yves CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale*, Paris, Cerf, coll. « Théologies sans frontières », nº 23, 1971, p. 9-30.

CONGAR, Yves, « Les groupes informels dans l'Église. Un point de vue catholique », dans René METZ et Jean SCHLICK (dir.), *Les groupes informels dans l'Église*, Deuxième colloque du Cerdic, Strasbourg, 13-15 mai 1971, Strasbourg, Cerdic-Publications, coll. « Hommes et Église », nº 2, 1971 p. 273-300.

CONGAR, Yves, « Pourquoi j'aime l'Église », *Verbum Caro*, vol. XXIV, nº 95, 1970, p. 23-30.

CONGAR, Yves, *Vraie et fausse réforme de l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 72, 1969 [2e éd. revue et corrigée], 571 p. L'édition originale de cet ouvrage est paru sous le titre : *Vraie et fausse réforme de l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 20, 1950, 648 p.

CONGAR, Yves M.-J., *La Tradition et les traditions I. Essai historique*, Paris, Librairie Arthème Fayard, coll. « Les grandes études religieuses – Le Signe », 1960, 316 p. et *La Tradition et les traditions II. Essai théologique*, Paris, Librairie Arthème Fayard, coll. « Les grandes études religieuses – Le Signe », 1963, 365 p.

CONGAR, Yves, *Esquisses du Mystère de l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 8, 1953 [nouvelle édition], 179 p. L'édition originale de cet ouvrage est paru en 1937.

CONGAR, Yves, « Bulletin d'Ecclésiologie (1939-1946) », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, nº 31, 1947, p. 77-96.

DELAHAYE, Karl, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles. Pour un renouvellement de la Pastorale d'aujourd'hui*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam », nº 46, 1964, 277 p. – avec préface de Yves M.-J. Congar (p. 7-32).

DULLES, Avery, « Nature, Mission, and Structure of the Church », dans Matthew L. LAMB et Matthew LEVERING (dir.), *Vatican II. Renewal within Tradition,* Oxford / New York, Oxford University Press, 2008, p. 25-36.

FAUBERT, Alain, *« Tous », « un », « quelques-uns ». La présidence, expression de l'interdépendance entre pasteurs et Ecclesia*, thèse de doctorat en théologie (Ph. D.), Québec, Université Laval / Paris, Institut catholique de Paris, 2010, 3 vol., 885 p.

FONCK, A., « Perfection chrétienne », dans A. VACANT, E. MAGENOT et É. AMANN (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique,* Paris, Letouzey et Ané, t. XII (1), 1933, col. 1219-1251.

FORESTIER, Luc, « Les "critères d'ecclésialité" de Jean-Paul II au pape François, une réflexion de Luc Forestier », *La Documentation catholique*, nº 2527, juillet 2017, p. 48-60.

FRANSEN, Peter, « L'autorité des conciles », dans John M. TODD (dir.), *Problèmes de l'autorité*, Paris, Cerf, coll. « Unam Sanctam, nº 38, 1962, p. 59-100.

GALOT, Jean, « Le Christ révélateur, fondateur de l'Église, principe de vie ecclésiale », dans René LATOURELLE (dir.), *Vatican II. Bilan et perspectives vingt-cinq ans après (1962-1987),* Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, coll. « Recherches - Nouvelle série », nº 15, t. 1, 1988, p. 391-411.

GAUCHERON, Maurice, « Ascèse », dans Gabriel JACQUEMET (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 1, 1948, col. 890-892.

GEFFRÉ, Claude, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », nº 120, 1983, 361 p.

GODET, Alain, « Concept et théologie. L'exemple de Karl Rahner », *Nouvelle revue théologique*, t. 135, nº 3, juillet-septembre 2013, p. 371-386.

GRELOT, Pierre, *Qu'est-ce que la tradition ?*, Paris, Vie chrétienne [Supplément à Vie chrétienne], nº 237, 1989, 74 p.

GRELOT, Pierre, « Monde. I. Le monde dans l'Écriture Sainte », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. X, 1980, col. 1620-1633.

HAIGHT, Roger, « Systematic Ecclesiology », *Science et Esprit*, nº 45/3, 1993, p. 253-281.

HAIGHT, Roger, « Historical Ecclesiology. Axioms flowing from an Historical-Theological Method. Part II », *Science et Esprit*, nº 39/3, 1987, p. 345-374.

HAIGHT, Roger, « Historical Ecclesiology. An Essay on Method in the Study of the Church. Part I », *Science et Esprit*, nº 39/1, 1987, p. 27-46.

HOFFMANN, Joseph, « I. L'Église et son origine », dans Bernard LAURET et François REFOULÉ, *Initiation à la pratique de la théologie,* t. III : Dogmatique 2, Paris, Cerf, 1983, p. 55-141.

JOURNET, Charles, *Théologie de l'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, 1987 [édition nouvelle et augmentée], 524 p. L'édition originale de cet ouvrage est paru en 1958.

KOMONCHAK, Joseph A., « Lonergan and post-conciliar ecclesiology », dans Fred LAWRENCE (dir.), *Lonergan Workshop*, Chestnul Hill (Mass.), Boston College, vol. 20, 2008, p. 165-183.

KOMONCHAK, Joseph A., « Concepts of Communion, Past and Present », *Christianesimo nelle Storia*, nº 16, 1995, p. 321-340.

KOMONCHAK, Joseph A., « Church and Ministry », *The Jurist*, vol. XLIII, nº 2, 1983, p. 273-288.

KOMONCHAK, Joseph A., « History and Social Theory in Ecclesiology », dans Fred LAWRENCE (ed.), *Lonergan Workshop*, vol. II, Chico (California), Scholars Press, 1981, p. 1-53.

KOMONCHAK, Joseph A., « Ecclesiology and Social Theory. A Methodological Essay », *The Thomist*, nº 45/2, 1981, p. 262-283.

LACELLE, Élisabeth J. et Thomas R. POTVIN (dir.), *L'expérience comme lieu théologique*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet », nº 26, 1983, 264 p.

LAMBERIGTS, Mathijs et Karim SCHELKENS, « La notion d'apostolicité selon Vatican II », *Recherches de Science Religieuse*, t. 103, nº 2, avril-juin 2015, p. 169-183.

LATREILLE, Sylvie, « L'Église au-delà des clichés », dans Elaine CHAMPAGNE (dir.), *Temps de crise, temps d'espérance ? Une Église en pleine traversée*, Montréal, Médiaspaul, 2011, p. 161-195.

LEFEBVRE, Ch., « Pouvoirs de l'Église », dans Raoul NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique,* Paris, Letouzey et Ané, vol. VII, 1965, col. 71-108.

LEFEUVRE, Gérard, « Vocation », dans Gérard MATHON et Gérard-Henri BAUDRY (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 15, 1999, col. 1253-1286.

LÉGASSE, Simon, Michel SAUVAGE et André GODIN, « Vocation », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. XVI, 1994, col. 1081-1167.

LÉGASSE, Simon, Gerric COUILLEAU, Karl Suso FRANK, Michel DUPUY et Jean-Claude SAGNE, « Perfection chrétienne », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. XII (1), 1984, col. 1074-1156.

LEGRAND, Hervé, « Le statut pluridisciplinaire de l'ecclésiologie. Une requête de *Lumen Gentium* 8 : "l'Église, réalité complexe, faite d'un double élément humain et divin" », *Science et Esprit*, nº 59/2-3, 2007, p. 333-349.

LEGRAND, Hervé, « Particulière (Église) », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 1032-1033.

LEGRAND, Hervé, « La conférence épiscopale et l'évêque diocésain. Réponse par Hervé Legrand. Institut catholique de Paris », dans Hervé LEGRAND, Julio MANZANARES et Antonio GARCÍA GARCÍA (dir.), *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir. Actes du Colloque international de Salamanque (3-8 janvier 1988)*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », nº 149, 1988, p. 179-183.

LEGRAND, Hervé-Marie, « Grâce et institution dans l'Église : les fondements théologiques du droit canonique », dans Jean-Louis MONNERON, *L'Église : institution et foi,* Bruxelles, Presses universitaires Saint-Louis, nº 14, 1985, p. 139-172.

LEGRAND, Hervé, « II. La réalisation de l'Église en un lieu », dans Bernard LAURET et François REFOULÉ, *Initiation à la pratique de la théologie,* t. III : Dogmatique 2, Paris, Cerf, 1983, p. 143-345.

LEMIEUX, Raymond, « Discours magistériel et discours du maître : l'aporie est-elle surmontable ? », *Laval théologique et philosophique*, vol. 69, nº 3, octobre 2013, p. 483-498.

LÉMONON, Jean-Pierre, *Pour lire la première Lettre aux Corinthiens*, Paris, Cerf, coll. « Pour lire », 2017, 190 p.

LOUTH, Andrew, « Ascèse », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 110-115.

MAGER, Robert, *Le politique dans l'Église. Essai ecclésiologique à partir de la théorie politique de Hannah Arendt*, Paris / Montréal, Médiaspaul, coll. « Brèches théologiques », 1994, 331 p.

MARIOTTI, Piergiorgio, « Église », dans Stefano DE FIORES et Tullo GOFFI, *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Paris, Cerf, 1983, p. 294-315.

MATERNE, Pierre-Yves, *La condition de disciple. Éthique et politique chez J. B. Metz et S. Hauerwas*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », nº 289, 2013, 467 p.

MCPARTLAN, Paul, « Sainteté », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 1269-1274.

MICHON, Cyrille et Gilbert NARCISSE, « Lieux théologiques », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 790-793.

MORGEN, Michèle et Thierry BEDOUELLE, « Monde », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 906-910.

MÜLLER, Hubert, « La conférence épiscopale et l'évêque diocésain », dans Hervé LEGRAND, Julio MANZANARES et Antonio GARCÍA Y GARCÍA, *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir*, Actes du Colloque international de Salamanque (3-8 janvier 1988), Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », nº 149, 1988, p. 155-177.

NADEAU, Marie-Thérèse, *Les sacrements : approche théologique pour aujourd'hui*, Sainte-Foy (Québec), Anne Sigier, 1991, 157 p.

NAUD, André, *Le Magistère incertain*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet », nº 39, 1987, 265 p.

PAGÉ, Jean-Guy, *L'Église à son printemps*, Montréal, Éd. Paulines & Médiaspaul, 1990, 426 p.

PAGÉ, Jean-Guy, *Qui est l'Église ? – Le mystère et le sacrement du salut*, Montréal, Bellarmin, vol. I, deuxième tirage, 1982, 292 p.; *Qui est l'Église ? – L'Église, corps du Christ et communion*, Montréal, Bellarmin, vol. II, deuxième tirage, 1985, 263 p. ; *Qui est l'Église ? – L'Église, Peuple de Dieu*, Montréal, Bellarmin, vol. III, deuxième tirage, 1985, 638 p.

PELCHAT, Marc, « Ecclésiologie théologique et ecclésiologie contextuelle. L'ecclésiologie dans les études pastorales », dans Adrian VISSCHER (dir.), *Les études pastorales à l'université : perspectives, méthodes et praxis*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1990, p. 159-176.

PETIT, Jean-Claude, « Théologie et expérience », dans Élisabeth J. LACELLE et Thomas R. POTVIN (dir.), *L'expérience comme lieu théologique. Discussions actuelles*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet », nº 26, 1983, p. 13-30.

PHILIPON, Marie-Michel, *Essor de l'Église. Points de synthèse de Vatican II*, Paris, Éditions ouvrières, coll. « Concile et Masses », 1967, 155 p.

PHILIPS, Gérard, « Deux tendances dans la théologie contemporaine. En marge du IIe concile du Vatican », *Nouvelle revue théologique*, vol. LXXXV, nº 3, 1963, p. 225-238.

PIÉ-NINOT, Salvador, « L'Église […] B. Jésus et l'Église », dans René LATOURELLE et Rino FISICHELLA (dir.), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal, Bellarmin / Paris, Cerf, 1992, p. 320-331.

PIETRI, Charles, « Recherches sur les *domus ecclesiae* », *Revue des Études augustiniennes*, vol. XXIV, 1948, p. 3-21.

PINKAERS, Servais Th., *La morale catholique*, Paris, Cerf / Montréal, Fides, coll. « Bref », nº 38, 1991, 125 p.

POIRIER, Paul-Hubert, « Peut-on parler de "magistère" ecclésial avant le concile de Nicée ? », *Laval théologique et philosophique*, vol. 69, nº 3, octobre 2013, p. 459-469.

POTTMEYER, Hermann J., « Tradition », dans René LATOURELLE et Rino FISICHELLA (dir.), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal / Paris, Bellarmin / Cerf, 1992, p. 1429-1437.

POUSSET, Édouard, « Monde. I. […] II. Le chrétien et l'Église dans le monde », dans Marcel VILLER (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, t. X, 1980, col. 1633-1646.

RAHNER, Karl, « Sur le concept du jus divinum dans la conception catholique », dans Karl RAHNER, *Écrits théologiques*, t. VI, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Textes et études théologiques », 1966, p. 9-38. Texte plus récemment édité dans Karl RAHNER, *L'Église face aux défis de notre temps. Études sur l'ecclésiologie et l'existence chrétienne*, sous la direction de Christoph Theobald et préface de Gilles Routhier, Paris, Cerf, coll. « Œuvres », nº 10, édition critique autorisée, 2017, p. 849-877.

RICHARD, Jean, « Magistère de l'Église et régulation de la foi », *Laval théologique et philosophique*, vol. 69, nº 3, octobre 2013, p. 449-457.

RIGAL, Jean, *L'Église à l'épreuve de ce temps*, Paris, Cerf, coll. « Théologies », 2007, 147 p.

RIGAL, Jean, *L'Église en quête d'avenir. Réflexions et propositions pour des temps nouveaux*, Paris, Cerf, coll. « Théologies », 2003, 279 p.

RIGAL, Jean, *Découvrir les ministères*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001, 253 p.

RIGAL, Jean, *Découvrir l'Église. Initiation à l'ecclésiologie*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, 265 p.

RIGAL, Jean, *Horizons nouveaux pour l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Pastorale », 1999, 225 p.

RIGAL, Jean, *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », nº 202, 1997, 392 p.

RIGAL, Jean, *L'Église en chantier*, Paris, Cerf, coll. « Théologies », 1994, 261 p.

RIGAL, Jean, *Le mystère de l'Église. Fondements théologiques et perspectives pastorales*, Paris, Cerf, 1992, 275 p.

RIGAL, Jean, *Préparer l'avenir de l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Théologies », 1990, 194 p.

RIGAL, Jean, *Services et responsabilités dans l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Foi Vivante », nº 221, 1987, 113 p.

RIGAL, Jean, *Le courage de la mission. Laïcs, religieux, diacres, prêtres*, Paris, Cerf, coll. « Théologies », 1986, 192 p.

ROBERGE, René-Michel, « La fonction magistérielle. Rappel de quelques insistances », *Laval théologique et philosophique*, vol. 69, nº 3, octobre 2013, p. 435-447.

ROUTHIER, Gilles, « Les martyrs d'Algérie ou le " 'martyre' de l'amour " », dans Teresa OKURE, Jon SOBRINO et Felix WILFRED (dir.), *Repenser le martyre. Enjeux historiques et spirituels*, Paris, Bayard / Concilium, 2008, p. 59-77.

ROUTHIER, Gilles et François NAULT, *Autorité et magistère*, Paris, Médiaspaul, coll. « Vatican II pour tous », nº 6, 2014, 136 p.

ROUTHIER, Gilles, « Le magistère à Vatican II : une posture, une forme, un style », *Laval théologique et philosophique*, vol. 69, nº 3, octobre 2013, p. 471-482.

ROUTHIER, Gilles, « La Tradition pour transmettre aujourd'hui », *Esprit & Vie*, nº 241, novembre 2011, p. 2-11.

ROUTHIER, Gilles, « L'élaboration d'une méthode en ecclésiologie », dans Joseph FAMERÉE et Gilles ROUTHIER, *Yves Congar*, Paris, Cerf, coll. « Initiations aux théologiens », 2008, p. 175-200.

ROUTHIER, Gilles et Marcel VIAU (dir.), *Précis de théologie pratique*, Bruxelles – Lumen vitae / Montréal – Novalis, coll. « Théologies pratiques », 2004, 819 p.

ROUTHIER, Gilles, « La paroisse : ses figures, ses modèles et ses représentations », dans Gilles ROUTHIER et Alphonse BORRAS (dir.), *Paroisses et ministère. Métamorphoses du paysage paroissial et avenir de la mission*, Montréal, Médiaspaul, coll. « Pastorale et vie », nº 16, 2002, p. 197-251.

ROUTHIER, Gilles, « Renouveau de la mission : condition d'un réveil vocationnel », conférence au IIIe Congrès continental des vocations, avril 2002, Montréal, site de Conférence des évêques catholiques du Canada, http://www.cccb.ca/site/Files/Conference-GillesRouthier.html (consulté le 3 janvier 2019). Texte également publié, en version réduite, sous le titre : « Pour un renouveau de la mission, relancer l'interpellation vocationnelle », dans *Jeunes et vocations*, nº 108, février 2003, p. 125-141.

ROUTHIER, Gilles, *Le défi de la communion. Une relecture de Vatican II*, Montréal, Médiaspaul, coll. « Brèches théologiques », nº 18, 1994, 307 p.

ROUTHIER, Gilles, *Les pouvoirs dans l'Église. Étude du gouvernement d'une Église locale : l'Église de Québec*, Montréal, Éd. Paulines & Médiaspaul, coll. « Brèches théologiques », nº 17, 1993, 523 p.

ROUTHIER, Gilles, « La synodalité dans l'Église locale », *Studia canonica*, vol. 26/1, 1992, p. 111-161.

ROUTHIER, Gilles, « "Église locale" ou "Église particulière" : querelle sémantique ou option théologique ? », *Studia canonica*, vol. 25, nº 2, 1991, p. 277-334.

SAARINEN, Risto, « Magistère », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 829-831.

SALES, François de, *Introduction à la vie dévote*, Paris, Seuil, coll. « Livre de vie », nº 22, 1962, 316 p.

SCHILLEBEECKX, Edward, *Expérience humaine et foi en Jésus Christ*, Paris, Cerf, 1981, 145 p.

SCHLEYER, K., « Disputes scolastiques sur les états de perfection », *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, t. 10, 1938 (impression anastatique 1964), p. 279-293.

SESBOÜÉ, Bernard, « Tradition et traditions », *Nouvelle revue théologique*, t. 112, nº 4, 1990, p. 570-585.

SOUJEOLE, Benoît-Dominique de La, « The Universal Call to Holiness », dans Matthew L. LAMB et Matthew LEVERING (dir.), *Vatican II. Renewal within Tradition,* Oxford / New York, Oxford University Press, 2008, p. 37-53.

SOUJEOLE, Benoît-Dominique de La, *Introduction au mystère de l'Église*, Paris, Parole et Silence, coll. « Bibliothèque de la Revue Thomiste », 2006, 651 p.

SOULETIE, Jean-Louis, « Repères théologiques. Qu'est-ce que la Tradition ? », *Questions actuelles [Revue internationale de réflexion chrétienne]*, nº 33, juillet-août 2003, p. 38-40.

SULLIVAN, Francis A., « Magistère », dans René LATOURELLE et Rino FISICHELLA (dir.), *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal / Paris, Bellarmin / Cerf, 1992, p. 741-749.

TANQUEREY, Adolphe, *Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris / Tournai / Rome, Société de S. Jean l'Évangéliste / Desclée et Cie, 1928 (huitième éd.), 1000 p. + 32 p.

THEOBALD, Christoph, « Éditorial. Revisiter les origines chrétiennes (Suite) : l'apostolicité », *Recherches de Science Religieuse*, t. 103, nº 2, avril-juin 2015, p. 161-164.

THEOBALD, Christoph, « Réinterroger les options théologiques et ecclésiologiques du concile », dans Alberto MELLONI et Christoph THEOBALD (dir.), *Vatican II, un avenir oublié,* Paris, Bayard / *Concilium*, 2005, p. 158-189.

THURIAN Max, « Le renouveau du problème *Écriture et Tradition* à la lumière de Vatican II et de la Conférence œcuménique de 1963 », dans Laurence K. SHOOK et Guy-M. BERTRAND (dir.), *La théologie du renouveau*, Montréal / Fides, Paris / Cerf, t. 1, 1968, p. 47-60.

TILLARD, Jean-Marie Roger, *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », nº 191, 1995, 578 p.

TILLARD, Jean-Marie Roger, *Chair de l'Église, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion*, coll. « Cogitatio fidei », Paris, Cerf, nº 168, 1992, 168 p.

TILLARD, Jean-Marie Roger, *Église d'Églises. L'ecclésiologie de communion*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », nº 143, 1987, 415 p.

TILLARD, Jean-Marie Roger, « Théologie et vie ecclésiale », dans Bernard LAURET et François REFOULÉ (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie. Tome I : Introduction,* Paris, Cerf, 1982, p. 161-182.

VALDRINI, Patrick, « Juridiction », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 740-741.

VANHOYE, Albert, « Le problème biblique des "charismes" après Vatican II », dans René LATOURELLE (dir.), *Vatican II. Bilan et perspectives vingt-cinq ans après (1962-1987),* Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, t. 1, 1988, p. 441-467.

VANIER, Jean, *Homme et femme Dieu les fit*, Paris, Presses de la Renaissance, 2009, 251 p.

VANNIER, Anne-Marie, « Pélagianisme », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 1061-1062.

VILLEMIN, Laurent, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio fidei », nº 228, 2003, 505 p.

VINEL, Françoise et Jean-Robert ARMOGATHE, « Semi-pélagianisme », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie,* [troisième édition revue et augmentée], Paris, Quadrige / PUF, 2007, p. 1321-1322.

WEAKLAND, Rembert, « Images of the Church: From "Perfect Society" to "God's People on Pelgrimage" », dans Austen IVEREIGH (dir.), *Unfinished Journey. The Church 40 years after Vatican II,* New York / London, Continuum, 2003, p. 78-90.

WERCKMEISTER, Jean, « Pouvoir (*potestas*) », dans Jean WERCKMEISTER, *Petit dictionnaire de droit canonique,* Paris, Cerf, 1993, p. 160-161.

WICKS, Jared, « Tradition », dans Gérard MATHON et Gérard-Henri BAUDRY (dir.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain,* Paris, Letouzey et Ané, t. 15, 2000, col. 185-200.