TESI GREGORIANA
Serie Diritto Canonico

114

CÔME DE CANDOLLE

PATERNITÉ ET AUTORITÉ DANS LA VIE RELIGIEUSE

À la lumière des canons 618 et 619 *CIC* 1983

G&BP
Pontificia Università Gregoriana
Pontificio Istituto Biblico

Roma 2019

Vidimus et approbamus ad normam Statutorum Universitatis

Romae, ex Pontificia Universitate Gregoriana
die 17 mensis maii anni 2019

Prof. Gianfranco Ghirlanda
Prof. Benoit Malvaux

Direttore di Collana: P. Janusz Piotr Kowal, SJ

Impaginazione a cura dell'Autore

© 2019 Gregorian & Biblical Press
Piazza della Pilotta, 4 - 00187 Rome, Italy
www.gbpress.org - books@biblicum.com

ISBN 978-88-7839-**419**-3

INTRODUCTION

1. **Présentation de la problématique et enjeux**

«Paternité et autorité»: le sujet peut étonner. Les mots «paternité» et «autorité» ne sont pas à la mode. Ils semblent presque témoins d'une époque aujourd'hui révolue. Dans un contexte culturel qui exalte l'individualisme et l'autonomie, ces deux mots ont été détournés de leur sens profond. Ils apparaissent comme les victimes collatérales d'une crise qui n'a pas fini de faire sentir ses effets dans la société civile, abstraction faite de leur inscription dans la vie de l'Église en général, et de la vie religieuse en particulier.

«Paternité et autorité *dans la vie religieuse*»: appliqués à la vie ecclésiale, et plus particulièrement à la vie religieuse, ces deux mots pourraient sembler, *a priori*, encore plus décalés. Le Christ n'a-t-Il pas commandé de ne donner à personne sur la terre le nom de «Rabbi» – ce qui est un renvoi implicite à l'autorité, incarnée par celui qui enseigne – et celui de «Père»[1]? Jésus Lui-même n'a-t-Il pas tranché le débat une fois pour toutes, en se désignant comme le seul Maître et en réservant le nom de Père au Père céleste? Par ailleurs, la vie ecclésiale est inscrite dans l'histoire concrète des hommes, et la seconde exerce nécessairement son influence sur la première: la crise qui a frappé la paternité et l'autorité au cours des derniers siècles et tout particulièrement au cours des dernières décennies – le mouvement de mai 1968, que nous évoquerons, en est une illustration emblématique – rejaillit immanquablement sur la vie ecclésiale, et donc sur la vie religieuse[2].

---

[1] «Pour vous, ne vous faites pas appeler "Rabbi": car vous n'avez qu'un Maître, et tous vous êtes des frères. N'appelez personne votre "Père" sur la terre: car vous n'en avez qu'un, le Père céleste» (*Mt* 23,8-9).

[2] E. Gambari a analysé de manière convaincante les répercussions de cette crise dans la vie religieuse: «All'autorità è stata contrapposta la libertà, la spontaneità, l'iniziativa del religioso e della comunità; nel Superiore si è visto un segno un ostaco-

«Paternité et autorité dans la vie religieuse, *à la lumière des canons 618 et 619 du CIC 1983*»: un troisième sujet d'étonnement survient, quand il s'agit de réfléchir au plan canonique sur ces concepts d'autorité et de paternité. La paternité et l'autorité dans la vie religieuse seraient donc des concepts «canoniques»? Ne se prêtent-ils pas davantage à une approche de spiritualité religieuse qu'on pense *a priori* mal s'accorder à une recherche canonique? Ne relèvent-ils pas davantage d'une approche conjuguant les disciplines philosophique et théologique, étant centrées sur la paternité spirituelle, qui s'inscrit nécessairement dans une compréhension analogique de son contenu avec celui de la paternité humaine d'une part, et celui de la paternité divine d'autre part?

Toutes ces questions permettent déjà de saisir les grands enjeux de cette thèse et d'y apporter des premiers éléments de réponse. Le premier enjeu est donc lié au contexte culturel dans lequel se place cette thématique: un contexte qui révèle une crise aiguë de ces concepts de paternité et d'autorité, au-delà du champ religieux où nous entendons les appliquer, mais qui a inévitablement des répercussions dans la vie religieuse. Mais cette crise offre précisément la possibilité de se poser les bonnes questions en cherchant à approfondir le sens de la paternité, de l'autorité et de l'obéissance. Même si cette recherche est une étude canonique de ces deux concepts-clefs dans la vie religieuse, à la lumière des cann. 618 et 619, les enjeux qui lui sont liés dépassent largement ce champ restreint. La juste compréhension de la paternité spirituelle dans la vie religieuse – et de l'autorité qui lui est liée – peut aussi contribuer à remettre à l'honneur ces notions dans la société civile et à en redorer le blason. Cependant, il faudra toujours garder à l'esprit le sens de l'analogie et ne pas appliquer le schéma entrevu

---

lo o un freno da eliminare o da ridurre e da cui difendersi. Ci si è orientati verso una autogestione del singolo e della comunità. [...] Tutto ciò ha portato ad una concezione riduttiva del ministero del Superiore religioso da parte dei religiosi e dei Superiori stessi, confondendo la corresponsabilità col principio della democrazia vigente nella società civile». E. GAMBARI, «Il Superiore e la vita spirituale», 4. Pour un tableau plus complet de la crise qui frappe la vie religieuse, par contre-coup de celle qui atteint la société civile, cf. *ibid.*, 3-5.

Dans ce constat sévère, se laisse entrevoir l'enjeu de notre travail: une redécouverte du sens de l'autorité qui ne s'oppose pas à la liberté, à l'initiative et à la spontanéité comprises dans leur sens le plus authentique, mais qui leur permet de s'harmoniser pleinement avec l'obéissance religieuse. Un autre enjeu qui se dessine déjà est celui de considérer le religieux et la communauté non pas en opposition, mais dans leur profonde complémentarité.

dans la vie religieuse à la société civile en perdant de vue les différences. Les convergences possibles mettront aussi en évidence les divergences nécessaires. La paternité spirituelle n'est pas la paternité humaine. La paternité spirituelle exercée par le Supérieur religieux auprès des religieux qui lui sont confiés ne peut donc avoir comme seul point de référence la paternité qu'exerce le père humain vis-à-vis de ses enfants, même si elle peut s'en inspirer.

Le deuxième enjeu est lié à la question de la pertinence des concepts de paternité, d'autorité et d'obéissance dans leur application à la vie ecclésiale en général, et à la vie religieuse en particulier. Puisque le Christ ordonne de réserver le titre de «Père» à Dieu, la question semble déjà tranchée. Mais le Christ, qui commande de lui réserver le titre de «Rabbi» et de réserver à la première Personne de la Trinité celui de «Père», est aussi Celui qui envoie ses Apôtres «enseigner» le monde entier (cf. *Mt* 28,19) et qui les appelle «petits enfants» (cf. *Jn* 13,33) ou «enfants» (cf. *Jn* 21,5), laissant entrevoir, dans la participation à sa mission, la nécessité d'une médiation humaine de l'unique paternité divine. Dès les origines de la vie monastique, dans son berceau érémitique, le mot «Abba» – utilisé pour désigner l'ermite qui va servir de guide spirituel au jeune disciple désireux de le suivre dans une voie si exigeante – dit déjà la paternité spirituelle qu'exerce le premier sur le second. La «paternité spirituelle» naît donc avec la vie religieuse mais va déborder cette vie religieuse en laissant entrevoir des possibilités bien plus larges: l'Évêque, les prêtres seront vus eux-mêmes comme participant à la mission «paternelle» du Christ, en tant qu'Il nous révèle le Père. Déjà, la mission d'enseignement – le «munus docendi» – les identifiait au Christ-Maître. La reconnaissance explicite d'une paternité spirituelle exercée par le Supérieur religieux au bénéfice de ses moines aidera aussi à assumer explicitement cette paternité spirituelle exercée par les Évêques et les prêtres, même si son contenu ne recouvre pas la même réalité et si, partant, la manière de l'assumer est évidemment différente. Mais la paternité spirituelle exercée par le Supérieur, si elle est participation à l'autorité du Christ, n'est pas identification avec la paternité divine. De même qu'il faudra nettement affirmer les différences entre la paternité humaine et la paternité spirituelle, il faudra, *a fortiori*, souligner la radicale différence entre la paternité spirituelle et la paternité divine, la première étant inévitablement traversée par le poids de la faiblesse humaine, malgré le secours de la grâce.

Enfin, le dernier enjeu regarde la pertinence de traiter ce sujet selon une approche de droit canonique. Le point de départ de ce travail repose sur la conviction qu'une réflexion canonique sur cette question de la paternité spirituelle peut profiter à toute la vie religieuse, en éclairant le rôle du Supérieur, qui doit toujours être considéré comme «maître spirituel», dans la continuité avec sa source érémitique. Sa mission ne peut jamais se réduire à une simple coordination administrative, et l'autorité ne peut jamais se concevoir autrement que comme service. Les cann. 618 et 619 – qui offrent une synthèse claire et fidèle des grandes orientations conciliaires sur le rôle des Supérieurs religieux, sur le sens de leur autorité et la raison profonde de l'obéissance – expriment très fortement et nettement cette dimension de service, en éclairant puissamment la signification profonde de l'autorité et de l'obéissance. Il est vrai cependant que les disciplines philosophique et théologique apparaissent comme indispensables, à la fois pour mieux cerner le contenu de la paternité spirituelle et pour mieux découvrir les richesses de sens que recèlent les dispositions du *CIC* 1983 touchant à l'exercice de l'autorité et de l'obéissance. Mais loin d'éloigner d'une étude de droit canonique, ces disciplines permettent au contraire de découvrir l'esprit qui anime ces dispositions.

2. **Méthodologie**

Ayant éclairé les enjeux liés à ce travail, il faut maintenant établir la méthodologie qui sera suivie pour tenter de parvenir à nos fins.

Il faut d'abord circonscrire nettement notre sujet. Le titre en donne le cadre strict: «Paternité et autorité dans la vie religieuse, à la lumière des canons 618 et 619 du *CIC* 1983». Il s'agit d'éclairer le rôle de paternité spirituelle qu'assume le Supérieur religieux au sein de l'institut, que ce soit au niveau général, provincial ou local. Il ne sera pas question, sauf exception, d'étudier les autres formes de paternité spirituelle qui s'exercent au sein de la vie religieuse, comme celle accomplie par le maître des novices vis-à-vis des novices ou du directeur spirituel vis-à-vis des religieux qui l'auront choisi comme tel, ou encore, plus largement, par les religieux plus anciens à l'égard des plus jeunes. Ce sont pourtant autant de formes de paternité spirituelle importantes qui ont leur rôle dans la formation et l'éducation des religieux. On se cantonnera donc au rôle spécifique qu'exercent les Supérieurs en vertu de la «potestas» qui leur est confiée par le Christ, par le truchement de l'autorité hiérarchique qui reconnaît l'authenticité de leur charisme. On fera cependant mention, à certains endroits, des autres formes de pater-

nité spirituelle qui s'exercent au sein de l'institut, mais ce sera toujours pour les situer en rapport avec l'autorité des Supérieurs.

La référence explicite aux cann. 618 et 619 du *CIC* 1983 ne signifie pas qu'on se restreindra à ces deux canons, mais elle permet de limiter le sujet que nous entendons approfondir à la paternité spirituelle «ad intra», c'est-à-dire à celle que le Supérieur exerce vis-à-vis de ses religieux. La mission du Supérieur dépasse bien sûr cette paternité spirituelle «ad intra», mais cette dernière constitue précisément le cœur de sa mission, comme nous nous proposons de le manifester dans cette étude. S'il sera parfois question de la mission du Supérieur «ad extra», notamment dans le dialogue qu'il doit poursuivre avec les Évêques dans les diocèses où l'institut est implanté, cela sera toujours pour faire ressortir sa mission «ad intra»: par exemple, le Supérieur doit être vigilant, dans ce dialogue, pour que l'action apostolique que l'institut développera dans l'Église particulière soit conforme à son charisme spécifique; si ce dialogue s'inscrit dans sa mission «ad extra», il touche de près sa mission «ad intra», dans la mesure où le Supérieur ne peut pas accepter un apostolat qui serait contraire au charisme de l'institut, et donc à la vocation particulière que chacun de ses religieux a reçue.

Même ainsi nettement délimité, ce travail suppose un effort de synthèse, qui puisse intégrer une réflexion philosophique et théologique, au service de la réflexion proprement canonique. Il requiert aussi une réflexion historique, permettant de voir comment et pourquoi la paternité spirituelle a surgi dans l'horizon religieux, et quels sont les lignes de développement offertes par la tradition religieuse au long des siècles sur cette question de la paternité spirituelle. En fait, le défi essentiel consiste précisément à intégrer ces différents approfondissements – philosophique, théologique et historique – à la réflexion canonique, en cherchant précisément à éclairer cette dernière au prisme de ces différentes approches.

La méthodologie liée à ce travail exige par conséquent non seulement un travail de synthèse, mais aussi un sens de l'analyse, et une attention très particulière à la manière dont la paternité spirituelle s'est développée au long de l'histoire religieuse. Le risque qui se présente alors est celui d'une recherche tellement vaste qu'elle semble rendre impossible une investigation de type canonique. Aussi plusieurs remarques s'imposent maintenant, à l'aube de ce travail, qui permettront d'éviter les écueils à peine soulignés.

Philosophie et théologie doivent éclairer la réflexion canonique sans se substituer à elle. Elles ouvriront le travail et viendront le conclure,

permettant de comprendre le sens profond de la paternité spirituelle, et par ricochet, de l'autorité et de l'obéissance qui lui sont liées. En amont, elles permettront de circonscrire la paternité spirituelle en la situant aussi bien vis-à-vis de la paternité humaine que de la paternité divine. En aval, elles offriront la possibilité d'un nouvel éclairage sur la paternité spirituelle vécue dans l'horizon de la vie religieuse, en la situant comme «mystère de communion».

Du point de vue historique, il faudra aussi être très synthétique. Sans recourir directement aux sources – à l'exception de la Règle de saint Benoît et de sa devancière immédiate, la Règle du Maître –, on cherchera surtout à présenter la manière dont la paternité spirituelle exercée par le Supérieur religieux, surgissant en milieu érémitique, a été ensuite pleinement assumée dans le cadre institutionnel du monastère. Si la Règle de saint Benoît constituera un arrière-fond constant de toute cette réflexion, c'est parce qu'elle demeure, dans la vie religieuse occidentale, la Règle qui a servi de point de référence à toutes les familles religieuses qui ont été fondées au long des siècles. À ce titre, elle mérite une étude spéciale et approfondie.

La recherche canonique bénéficiera de ce travail philosophique, théologique et historique. Si ces différentes disciplines ne constituent que des outils, ces derniers sont indispensables: sans eux, l'analyse canonique ne serait pas possible, ou du moins très incomplète. C'est précisément à la lumière du travail philosophique et théologique que s'éclairera le sens ultime de la paternité spirituelle, ainsi que la signification de l'autorité et de l'obéissance qui lui sont intrinsèquement liées. Le parcours historique permettra aussi une analyse critique des dispositions des deux Codes de droit canon – le *CIC* 1917 et le *CIC* 1983 – en la situant dans le prolongement des développements historiques. Les interférences entre ces différentes disciplines aideront à concevoir le droit canonique comme un droit qui n'est pas abstrait, mais profondément enraciné dans l'histoire de l'Église – en l'occurrence dans l'histoire de la vie religieuse – et informé par son fondement ultime, qui ne peut être que théologique.

Du point de vue canonique, il faudra aussi être vigilant pour garder un souci d'analyse et de synthèse, car les questions liées à l'exercice de la paternité spirituelle de la part du Supérieur religieux sont nombreuses et embrassent plusieurs points névralgiques de la vie religieuse: cela suppose de clarifier la nature de la «potestas» qu'y exerce le Supérieur, et donc la signification de son autorité et de l'obéissance des religieux qui font partie de l'institut. Cela implique aussi d'approfondir le sens de la consécration religieuse. Cela exige encore de resituer toutes les disposi-

tions du Code qui ont trait à l'exercice de la paternité spirituelle à la lumière de la grande tradition religieuse, en étant attentifs aussi bien au développement réalisé au long des siècles qu'aux éventuels points de rupture qui ont pu contrarier ou même vicier la signification profonde de cette paternité spirituelle. Il faudra approfondir aussi la question de la manifestation de conscience, en cherchant à en dégager le sens profond et à éclairer les raisons de fond qui ont justifié son très net encadrement. Il est impossible enfin de ne pas relier la manière dont chaque institut religieux conçoit l'exercice de la paternité spirituelle dévolu au Supérieur avec le charisme spécifique de l'institut, et qui colore d'une façon décisive la manière dont se vivent précisément cette paternité et cette autorité assumées par le Supérieur religieux.

Toutes ces questions sont tellement décisives qu'elles mériteraient chacune – et d'ailleurs ont fait l'objet – (d') un travail spécifique. En ce qui regarde cette étude, ce n'est pas l'analyse approfondie de chacune de ces questions qui apportera du nouveau, mais la connexion de chacun de ces éléments décisifs – parce qu'intrinsèques à la vie religieuse – avec l'affirmation nette de la paternité spirituelle exercée par le Supérieur. Cette connexion rendue possible au prisme de la paternité éclairera d'un jour nouveau toutes les dimensions vitales à la vie religieuse, et aidera à saisir l'unité profonde qui les traverse.

Dernière remarque méthodologique: ce sujet traite de la paternité et de l'autorité dans la vie religieuse. Cependant, de nombreux aspects qui seront développés intéressent, plus largement, toute la vie consacrée. En effet, si la vie consacrée est plus large que la vie religieuse – qui suppose la vie commune – elle englobe aussi cette dernière, offrant des critères qui valent non seulement pour la vie religieuse en tant que telle, mais encore pour tous les instituts de vie consacrée (cf. cann. 573-606 *CIC* 1983). Elle s'étend ainsi aux instituts séculiers, qui ne font pas partie de la vie religieuse, puisque la vie commune y est absente. Parfois, il sera explicitement fait mention de la vie consacrée, pour manifester que les développements effectués regardent toute la vie consacrée, et pas seulement la vie religieuse. En revanche, lorsqu'il sera fait mention exclusivement du Supérieur religieux ou de la vie religieuse, cela ne signifiera pas nécessairement que les dispositions rencontrées ne valent pas aussi – au moins *mutatis mutandis* – pour la vie consacrée au sens large du terme.

3. **Annonce du plan**

Le premier chapitre, précédant la réflexion canonique, cherche à situer la paternité spirituelle, en éclairant les analogies qu'elle présente avec la

paternité humaine d'une part, et la paternité divine d'autre part. Il a pour point de départ la crise de la paternité et de l'autorité, qui frappe la société civile mais aussi, par contre-coup, la vie ecclésiale, et au sein de celle-ci, la vie religieuse. La crise offrant l'occasion d'une profonde réflexion, elle donne l'opportunité d'approfondir les mots de «paternité» et d'«autorité» en recherchant leur véritable signification. La réflexion philosophique aidera à pointer les raisons profondes de la crise de la «paternité» et de l'«autorité», permettant ainsi de poser les bonnes bases pour envisager leur renouveau. Sur le plan philosophique, les approches thomiste et phénoménologique présenteront aussi des convergences, insistant sur la dimension éducatrice de la fonction paternelle. Cette approche philosophique de la paternité humaine contribue également à situer la paternité spirituelle à la fois dans sa correspondance et dans ses différences vis-à-vis de la paternité humaine. Parallèlement, les approfondissements exégétiques de la paternité divine aident à situer la paternité spirituelle en vis-à-vis de la paternité divine. Le chapitre se conclura logiquement sur une réflexion qui présente les lignes de continuité et de rupture entre la paternité spirituelle et la paternité humaine d'une part, et entre la paternité spirituelle et la paternité divine d'autre part.

Le deuxième chapitre propose une réflexion historique, cherchant à éclairer la genèse de la paternité spirituelle et ses développements au long des siècles. Si la paternité spirituelle naît en milieu érémitique, le contenu qu'elle acquiert en milieu cénobitique diverge radicalement de son berceau érémitique. Dans ce dernier, elle ne diffère pas beaucoup de ce qu'on appelle aujourd'hui la «direction spirituelle», puisqu'elle suppose la liberté du disciple par rapport à l'ancien ermite. Dans l'univers cénobitique, la relation n'est plus celle de maître à disciple, mais celle qui unit l'Abbé d'un monastère à son religieux. La Règle de saint Benoît sera analysée au prisme de la question de la paternité spirituelle, en montrant que l'Abbé bénédictin reste le pivot du monastère tel que saint Benoît (480-547) concevait ce dernier. Cependant, en creusant l'analogie que présente la Règle de saint Benoît avec sa source, la Règle du Maître, on se rend compte de l'originalité de la première sur la seconde[3], puisque saint Benoît ajoute les relations horizontales, inconnues du Maître, aux relations verticales.

---

[3] Nous ne nous situons pas ici du point de vue chronologique, puisque les spécialistes sont aujourd'hui unanimes pour affirmer que la Règle de saint Benoît dépend de la Règle du Maître, qui la précède de quelques années. Nous reviendrons rapidement sur cette question dans le deuxième chapitre.

Tout en étant le point de référence de tous les Ordres religieux qui surgiront en Occident, la Règle de saint Benoît n'est pas l'unique modalité de concevoir la place de l'Abbé ou du Supérieur dans un monastère ou dans un Ordre religieux. Les Ordres mendiants ont développé d'autres manières de concevoir la paternité spirituelle, avec des modalités très différentes selon les charismes reçus par les divers Fondateurs. Les Ordres apostoliques – et tout particulièrement la Compagnie de Jésus – développeront encore d'autres modalités, qui s'inspirent de la Règle de saint Benoît, mais qui développent aussi un charisme original, adapté également au monde dans lequel ils s'inscrivent. Ce parcours historique aide donc à identifier la paternité spirituelle comme un élément intrinsèque à la vie religieuse, tout en ouvrant à la richesse des développements liés à cette paternité spirituelle, à travers la grande variété des charismes rencontrés au long des siècles.

Le troisième chapitre propose, à la lumière du parcours historique, une comparaison des dispositions du premier Code qui touchent au rôle du Supérieur religieux – le *CIC* 1917 – avec les approfondissements du Concile Vatican II, qui préparent les dispositions du *CIC* 1983. On cherchera, grâce au parcours historique, à poser un regard critique sur les dispositions du premier Code. En effet, si on garde à l'esprit la tradition religieuse, il devient possible de conclure à un appauvrissement de la relation de paternité et de filiation entre le Supérieur et ses religieux; en réduisant le rôle du Supérieur à un rôle essentiellement externe et administratif, et en privilégiant une logique d'interdiction à une logique de confiance, le *CIC* 1917 s'inscrit davantage en rupture qu'en continuité par rapport à la grande tradition religieuse. Le chapitre entend éclairer en amont les raisons de cette rupture, et montrer en aval la nécessité d'un dépassement de ces limites. Les approfondissements du Concile Vatican II sur l'autorité et l'obéissance apparaissent alors comme l'aboutissement logique des réflexions cherchant à renouer avec l'authentique tradition religieuse. La question de la «potestas dominativa» – consacrée par le *CIC* 1917 mais assez vite remise en cause par de nombreux auteurs – sert de fil conducteur à la réflexion; cette expression, qui relègue la vie religieuse à une dimension privée, caractérise à la fois les limites du *CIC* 1917 et la nécessité d'un dépassement.

Le quatrième chapitre s'inscrit dans la suite logique du chapitre précédent, éclairant la question de la paternité spirituelle à la lumière des dispositions du Code de 1983. Rejetant l'expression «potestas dominativa» pour consacrer celle de «potestas», il clôt définitivement la ques-

tion en manifestant que la «potestas» du Supérieur – parce qu'elle est celle du Christ – n'est pas cantonnée à la sphère privée mais s'inscrit résolument dans la vie ecclésiale. Il inverse aussi la logique de l'interdiction qui caractérisait le premier Code pour privilégier celle de la confiance. Les cann. 618 et 619 du *CIC* 1983 y font l'objet d'une analyse approfondie, permettant de mesurer le nouvel esprit qui imprègne les dispositions du second Code, tout en les inscrivant dans la continuité de la grande tradition religieuse. Toutes les autres dispositions touchant au rôle du Supérieur doivent être lues et interprétées à l'aune de ces deux canons fondamentaux, qui proposent une synthèse fidèle des développements conciliaires, et offrent ainsi une compréhension profonde de l'autorité et de l'obéissance, en soulignant fortement leur fondement théologique.

Le cinquième chapitre ouvre le temps d'une réflexion plus profonde, après plusieurs chapitres ayant privilégié une dimension chronologique. En proposant un regard diachronique, il s'agit d'offrir une synthèse à la lumière du parcours effectué. On y approfondit les développements de la paternité spirituelle au long des siècles, au regard de l'analogie avec la paternité humaine et la paternité divine. Les moments de crise apparaîtront alors, avec le recul, comme autant d'opportunités ayant permis de situer plus exactement le rôle de la paternité spirituelle du Supérieur religieux.

Une fois acquis le rôle de représentation du Christ assumé par le Supérieur qui exerce l'autorité au nom du Christ, on peut éclairer les ressemblances et les différences que présente le «munus» du Supérieur vis-à-vis de son institut avec celui de l'Évêque vis-à-vis de son diocèse. L'autorité et l'obéissance du Supérieur religieux seront elles-mêmes relues dans une perspective diachronique, et placées sous l'angle de la «consécration» telle que la conçoit le Concile Vatican II. Elles apparaîtront ainsi profondément renouvelées dans une perspective nettement théologique, inscrivant le sens ultime de ces deux notions-clefs à la lumière du mystère du Christ. Les bases seront alors posées pour un bilan constructif, visant à pointer certaines limites pouvant encore ternir l'éclat de la paternité spirituelle du Supérieur religieux et de l'autorité qui lui est attachée.

Enfin, le dernier chapitre propose, toujours dans une perspective synthétique de l'ensemble du travail effectué, une ultime réflexion pour comprendre le sens profond de la paternité spirituelle comme mystère de communion. L'ensemble du travail ayant permis en effet de dégager un certain nombre d'antinomies, ces dernières exigent, pour que soit

surmontée la contradiction apparente, d'être sublimées en s'ouvrant à l'horizon surnaturel. Seul cet horizon permet de dépasser les apories rencontrées et rend compte du mystère de la paternité spirituelle, dans la mesure où celle-ci a été pleinement comprise dans son sens profond de représentation du Christ pour assumer l'autorité nécessaire à la vie religieuse. Toutes les antinomies rencontrées font signe vers le mystère trinitaire, où la communion divine s'harmonise pleinement avec la diversité des Personnes qui constituent l'indivisible Trinité.

En appréhendant la paternité spirituelle du Supérieur religieux dans la grande perspective trinitaire, il devient alors possible de percevoir le sens ultime de cette paternité comme mystère de communion: le Supérieur est celui qui, «nomine Christi», est appelé à aider les religieux à surmonter les antinomies liées à la vie religieuse dans le don d'eux-mêmes, pour le service des autres membres de la communauté, du charisme reçu, et de l'Église entière. À cette lumière seulement apparaît à la fois toute l'importance en même temps que le sens profond de toute autorité dans l'Église: une autorité qui apparaît toujours et seulement comme un service, parce qu'elle est précisément au service d'une fin qui la dépasse et qui ne pourrait être atteinte sans son secours.

CHAPITRE I

Une approche interdisciplinaire de la paternité

Réfléchir au plan canonique sur la paternité spirituelle ne dispense pas d'une réflexion préalable plus large sur la notion de paternité: c'est précisément en honorant une pensée vaste et profonde, qui fasse droit aux lumières que peuvent apporter les champs philosophique et théologique, qu'on pourra être en mesure de mieux comprendre la spécificité de la paternité spirituelle. Une telle approche aidera à mieux cerner l'originalité de la paternité spirituelle, tout en révélant aussi des lignes de continuité avec la paternité naturelle ou biologique. Pour mieux saisir les contours d'une question si large, et déboucher sur les ressemblances et les différences qu'offre l'analogie entre paternité naturelle et paternité spirituelle, il a semblé important de partir d'un constat, celui d'une crise de la paternité, qui rejaillit immanquablement sur la conception de l'autorité et de l'obéissance. Mais ce constat négatif débouche sur une conviction positive: à travers cette crise, n'avons-nous pas une opportunité pour une réflexion visant à sortir des impasses actuelles et à approfondir le sens authentique de la paternité (d'abord en son sens naturel et biologique) et de ce qu'elle implique?

La crise de la paternité et de l'autorité, que traversent les sociétés occidentales, peut et doit être l'occasion d'une réflexion sérieuse, qui fasse droit à toutes les dimensions de la personne humaine. Ce travail se propose d'approfondir la question du rapport entre paternité et autorité à la lumière des cann. 618 et 619 du Code de droit canon de 1983, qui situent l'autorité comme service, et l'obéissance comme un acte éminemment humain, en ce qu'il s'enracine dans la liberté des sujets. Une telle conception de l'autorité et de l'obéissance est aux antipodes de la manière dont sont conçus et reçus aujourd'hui ces deux concepts-

clefs, en lien avec la paternité dont ils découlent. Cependant, la mission spirituelle de l'Église s'incarne dans et à travers l'histoire. Elle inscrit sa mission sur le fond des mutations culturelles qui traversent la société, en étant appelée à une mission prophétique de discernement; ainsi l'Église est-elle conduite à reconnaître ce qui est positif dans les valeurs modernes, mais aussi à dénoncer ce qui dans ce monde, s'éloigne de l'Évangile et de son esprit[1].

A cette lumière, on comprend mieux que cette réflexion canonique – *a fortiori* parce qu'elle touche une question qui concerne fondamentalement notre être personnel, celle de la paternité – se doit d'intégrer les questions et les interrogations de la société dans laquelle elle se meut. Une approche large et ouverte, qui offre quelques réflexions à la lumière de la philosophie et de la théologie, s'impose comme une grande introduction à ce travail: elle permettra de dégager, grâce aux richesses que l'analogie aidera à découvrir, les caractéristiques propres de la paternité spirituelle, en montrant à la fois ce qui la rapproche et ce qui la distingue de la paternité humaine.

Partir de la crise de la «paternité» et de l'«autorité», faire le constat de la gravité et de la profondeur de cette crise, qui touche, plus largement que la paternité, la transmission et l'éducation[2], aidera à

---

1 Par exemple, par rapport à la philosophie des Lumières, dont il sera question dans cette réflexion, l'Église est appelée à un discernement: «D'une part, nous devons nous opposer à la dictature de la raison positiviste, qui exclut Dieu de la vie de la communauté et de l'organisation publique, privant ainsi l'homme de ses critères spécifiques de mesure. D'autre part, il est nécessaire d'accueillir les véritables conquêtes de la philosophie des Lumières, les droits de l'homme et en particulier la liberté de la foi et de son exercice, en y reconnaissant les éléments essentiels également pour l'authenticité de la religion». BENOÎT XVI, *Vœux à la Curie Romaine*, 22 déc. 2006.

2 On mesure ici l'importance de préciser les termes dont il est question, puisque la paternité renvoie immanquablement à des réalités plus larges dans lesquelles elle s'inscrit. Le mot «paternité» renvoie directement au mot «père», le dictionnaire Larousse proposant pour la paternité la définition suivante: «état, qualité, sentiments de père». Cette définition a déjà pour intérêt de mettre en relief l'enjeu de la paternité: il ne suffit pas d'être père biologique pour assumer la paternité. Celle-ci ne se réduit pas à un «état», elle ouvre à une dimension «qualitative» et se traduit par des «sentiments». Le dictionnaire Larousse propose plusieurs définitions pour le mot «père», définitions riches de signification et ouvrant des perspectives intéressantes à l'aube de cette réflexion interdisciplinaire. Ces définitions permettent d'entrevoir la pluralité de la paternité, puisque le mot père renvoie aussi bien à un homme qui a engendré ou qui a adopté un ou plusieurs enfants; à un homme qui agit en père; au créateur d'une œuvre, promoteur d'une doctrine, d'une technique; au titre donné aux prêtres réguliers et séculiers; du point de vue juridique, à un homme ayant autorité reconnue pour élever un ou des enfants au sein de la cellule

se poser la question de ses causes profondes: pourquoi cet échec? Quels sont les soubassements philosophiques de cette crise anthropologique?

A partir de ce constat et des réponses apportées à l'interrogation qu'elle fait surgir, il s'agira ensuite de prendre de la hauteur: d'abord en ouvrant aux lumières de la Révélation, en cherchant à réfléchir sur la paternité divine dans la Bible, qui affleure discrètement dans l'Ancien Testament, mais qui est le trait caractéristique du Nouveau Testament. À la lumière de l'exégèse, il sera possible ensuite d'entamer un parcours à la fois philosophique et théologique, qui éclairera la question de la paternité en cherchant à comprendre les analogies que présentent la paternité divine d'une part, la paternité humaine d'autre part (entendue dans son sens biologique, non spirituel). Saint Thomas d'Aquin (1225-1274) y aidera, en permettant d'approfondir la question de la paternité humaine comprise comme participation à la paternité divine. Certes, le contexte culturel de saint Thomas était très éloigné du nôtre. Mais sa réflexion, qui s'appuie simultanément sur la Bible, la patristique et la Sagesse antique, n'a rien perdu de son actualité: elle ouvrira des horizons qui n'ont pas fini d'éclairer les enjeux contemporains. Toutefois, à la réflexion thomiste, s'ajoutera une réflexion qui se propose d'intégrer quelques apports contemporains, apports qui ont le mérite, précisément, de se situer par rapport à la crise que nous traversons, en y cherchant des réponses. Sans s'opposer à la grande

---

familiale, qu'il les ait ou non engendrés; enfin, du point de vue théologique, à la première personne de la Trinité, Dieu le Père.

Du côté de la filiation, le dictionnaire Larousse propose la définition suivante: «Mode selon lequel se transmettent, dans un système de parenté, le nom, le lieu d'habitation et/ou l'appartenance à une classe matrimoniale et qui se réalise soit par le père (système patrilinéaire), soit par la mère (système matrilinéaire), soit par deux combinaisons possibles des deux lignées maternelle et paternelle (filiation bilatérale ou bilinéaire)». Cette définition élargit l'horizon de la paternité en direction de la transmission, un mot-clef qui éclaire le rôle des parents, appelés à transmettre un héritage, dont on découvrira qu'il dépasse largement l'héritage patrimonial. Pour le mot «fils», le Larousse propose la définition suivante: «Enfant mâle, par rapport à son père ou à sa mère et par opposition à fille». Mais le mot «fils» dépasse l'ordre biologique ou naturel, pour recouvrir une dimension spirituelle. Le même dictionnaire propose en effet cette autre définition: «Religieux, considéré par rapport au fondateur de son Ordre». Relevons simplement, aux termes de cette brève analyse, qu'un fils ou une fille se situe en rapport à leurs parents et que le mot «fils» comme celui de «père» dépassent l'horizon mondain pour trouver une application dans la vie spirituelle et plus spécifiquement religieuse.

tradition thomiste, elle l'éclaire d'un jour nouveau. Enfin, à partir de ces différents aspects, il sera possible de dégager des conclusions sur la paternité spirituelle, que cette réflexion préalable aura permis de mieux cerner, à la fois en correspondance et en différences à l'égard de la paternité humaine.

1. **La crise de la transmission liée à une crise de la paternité**

1.1 *Constat d'échec ou volonté délibérée de saper la transmission?*

La paternité n'est pas une réalité passive: elle requiert un agir du père, qui se déploie sur le fond d'une autorité reconnue au père; une autorité qui n'apparaît pas comme pur arbitraire, parce qu'elle découle des sentiments que le père éprouve pour son enfant; une autorité qui se déploie naturellement comme transmission de la part du père, transmission de ce qu'il a, mais transmission, surtout, de ce qu'il est, de ses propres valeurs, de sa religion, de ses biens non seulement matériels mais encore spirituels. Cette attention objective aux implications de la paternité conduit à poser une question décisive: la crise du concept de paternité et du concept d'autorité qui lui est connexe, cette crise qui a atteint les sociétés contemporaines occidentales, n'est-elle pas liée à la crise de la transmission, la crise de la «culture» au sens large du terme[3]? Et cette crise de la transmission, dont on a vu qu'elle faisait partie des dimensions intrinsèques de la paternité, n'a-t-elle pas engendré à son tour la crise de la paternité?

François-Xavier Bellamy part d'un constat, celui de la dissolution de la culture, comprise dans son sens large: dissolution de l'éducation, dissolution de la famille, dissolution des autorités traditionnellement investies de la responsabilité sociale de la transmission, une dissolution qui a pour paradoxe d'être suscitée par la culture elle-même, et qui débouche sur une crise de la transmission[4].

---

3 C'est la thèse que soutient F.X. Bellamy, dans son ouvrage au titre révélateur, *Les déshérités.* Son ouvrage constitue un excellent point de départ pour entamer cette réflexion, puisqu'il regarde en amont de la crise de la paternité: dans son livre, F.X. Bellamy pointe la crise de la transmission, et fait le lien, au moins implicitement, avec la crise de la paternité.

Tout en rejoignant substantiellement son analyse, on apportera aussi des nuances à une critique très pertinente, mais qui verse parfois dans une tonalité polémique.

4 Pour F.X. Bellamy, cette crise s'enracine dans «une critique très profonde» dirigée précisément contre la transmission, et dont «la généalogie s'étend sur plusieurs siècles». F.X. BELLAMY, *Les déshérités,* 24. Il propose alors de fournir à son lecteur trois clefs de lecture qui lui permettront d'entrer dans la genèse de la crise, d'en ex-

1.1.1 Descartes ou le rêve de l'enfant adulte

Descartes (1596-1650) part du profond décalage entre la promesse qu'on lui fait d'une connaissance claire et assurée en récompense de ses études, et le résultat: lui, l'élève doué et assidu, découvre en réalité que, plus il étudie, plus il se révèle à ses propres yeux ignorant[5]. Ce profond paradoxe est à l'origine de son fameux *Discours sur la méthode*[6]: il y exprime sa désillusion, mais aussi le remède qu'il entrevoit[7]. Descartes en arrive à la conviction paradoxale qu'il ne s'agit plus tant d'acquérir, par la fréquentation de l'école, des connaissances, puisque celles-ci

---

plorer les soubassements philosophiques, à travers trois auteurs emblématiques: R. Descartes, J.J. Rousseau et P. Bourdieu. Il semble important, pour mieux situer en amont la crise de la paternité, de se pencher sur la pensée des deux premiers en ce qui concerne l'idée qu'ils se font de l'éducation et de la transmission. En effet, Descartes est incontestablement le précurseur des Lumières, et Rousseau un de ses hérauts les plus célèbres. En tant que tels, leur pensée n'a pas influencé seulement la société française, mais toute la pensée occidentale. La pensée de P. Bourdieu sera évoquée plus loin, en abordant le mouvement de mai 1968, qui a également eu des répercussions bien au-delà de la France.

5 «J'ai été nourri aux lettres dès mon enfance, et pour ce qu'on me persuadait que, par leur moyen, on pouvait acquérir une connaissance claire et assurée […] Mais sitôt que j'eus achevé tout ce cours d'études au bout duquel on a coutume d'être reçu au rang des doctes, je changeai entièrement d'opinion. Car je me trouvais embarrassé de tant de doutes et d'erreurs, qu'il me semblait n'avoir fait autre profit, en tâchant de m'instruire, sinon que j'avais découvert de plus en plus mon ignorance». R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, 127-128.

6 Descartes, en substituant au principe de l'autorité, en matière de croyance, le principe de l'évidence et du libre examen, a exercé une influence profonde sur l'éducation. La première partie du *Discours de la méthode* se présente en réalité comme un petit traité de pédagogie. Le *Discours de la méthode* renferme en outre quelques-uns des grands principes qui servent de fondement à la pédagogie moderne. C'est d'abord l'affirmation de l'égalité des esprits, de leur universelle aptitude à comprendre et à connaître. Descartes y expose son idée que l'instruction n'est pas le privilège de quelques-uns, mais le droit de tous. Cf. R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, 126-132.

F.X. Bellamy fait de la pensée cartésienne une lecture très critique. Pour une synthèse qui rende compte aussi des aspects positifs de la pensée philosophique de Descartes, cf. J. CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, 107-193.

7 Désillusion d'abord: «Ce qui me faisait prendre la liberté de juger par moi de tous les autres, et de penser qu'il n'y avait point aucune doctrine dans le monde qui fût telle qu'on m'avait auparavant fait espérer». R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, 128. Une désillusion, cependant, qui laisse filtrer une certaine utilité que Descartes reconnaît aux disciplines scolaires: «Il est bon de les avoir toutes examinées, même les plus superstitieuses et les plus fausses, afin de connaître leur juste valeur, et se garder d'en être trompé». *Ibid.*, 129.

sont marquées du sceau du relativisme, mais bien plutôt de parvenir à la certitude qu'aucune des connaissances acquises n'est certaine: puisqu'elles sont toutes prisonnières du temps et de l'espace, aucune n'est en mesure de s'imposer avec une évidence absolue.

Cette intuition cartésienne, née de son expérience scolaire, va être confortée par une deuxième expérience, celle des voyages, qu'il entreprend précisément pour se libérer, se dégager de ce carcan culturel qu'il perçoit si limité. C'est pour lui une confirmation: les connaissances, la culture, ou plutôt les cultures, ne sont que le reflet de la vérité d'un pays, d'un territoire donné; et chaque pays a «sa» vérité, une vérité qui sera contredite dans le pays voisin[8]. Descartes en tire une conclusion: la culture nous déforme, elle substitue sa vérité à celle qu'on doit reconnaître par nous-mêmes, indépendamment de tout *a priori* culturel. La culture, immanquablement, parce qu'elle s'impose à nous de l'extérieur, avec toute la force de l'autorité dont elle se revêt arbitrairement, vient altérer, déformer notre nature[9].

Quel remède, alors, pour Descartes, soucieux de se dégager de ses connaissances incertaines, puisque relatives, et d'acquérir un savoir absolu? A travers la critique qu'il a faite, on le voit se dessiner. Descartes, conscient que la vérité ne peut venir des autres, en tire la conclusion logique: cette vérité, puisque les autres ne sont pas en mesure de nous la fournir, nous devons pouvoir la trouver en nous-mêmes. Cela implique donc, négativement, de libérer notre raison de tout ce qui a contribué à l'obscurcir (les disciplines scolaires, et plus largement tout ce qui nous a été transmis). Et cela implique, positivement, de (re)découvrir cette «lumière naturelle» de la raison qui a été obscurcie. Voilà la première grande conclusion à laquelle aboutit Descartes: non plus nous appuyer sur les autres, dont nous ne pouvons attendre que des connaissances relatives, mais nous appuyer sur nous-mêmes, puisque seule notre raison est capable de produire des idées claires et distinctes, qui s'imposent avec une évidence absolue[10].

Ce principe cartésien va bouleverser l'histoire. En effet, le but de Descartes est bien d'engendrer un «homme nouveau», libéré des fausses opi-

---

8 «Pendant que je ne faisais que considérer les mœurs des autres hommes, je n'y trouvais guère de quoi m'assurer, et […] j'y remarquais quasi autant de diversité que j'avais fait auparavant entre les opinions des philosophes […] j'apprenais à ne rien croire trop fermement de ce qui ne m'avait été persuadé que par l'exemple et par la coutume». R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, 131-132.

9 Cf. F.X. BELLAMY, *Les déshérités*, 34-38.

10 Cf. F.X. BELLAMY, *Les déshérités*, 38-45.

nions qui ont altéré sa nature, un homme qui se montre capable de rejeter tout ce qui lui a été transmis; mais ce faisant, Descartes renverse, ni plus ni moins, le fondement théorique sur lequel s'appuyait la civilisation. Aristote affirmait en effet que le collectif tendait vers la vérité plus que l'individu isolé. Descartes, lui, prend l'exact contre-pied de l'affirmation aristotélicienne: l'homme doit s'appuyer sur sa seule raison pour acquérir une science certaine; accepter de s'ouvrir à des connaissances que pourraient nous transmettre les autres, c'est prendre le risque d'altérer notre nature. Il s'agit bien d'une idée révolutionnaire qui, de fait, servira la Révolution française[11].

Les conséquences sur le rôle de l'éducateur sont évidemment décisives: il ne s'agit plus de transmettre une connaissance qui ouvrirait le champ des incertitudes, mais de proposer une méthode qui ouvrira la clef de l'accès à la seule «connaissance sûre et certaine», celle de la raison autonome. Le vrai éducateur est donc celui qui apprend à douter, plutôt qu'à croire; à se méfier, plutôt qu'à adhérer; à détruire ce qui lui a été transmis, pour devenir l'auteur de sa propre construction, plutôt qu'à conserver ce que d'autres ont pu bâtir avant nous. L'homme idéal, pour Descartes, est celui qui, passé par la crise du doute, a révoqué définitivement tout héritage, et qui ne veut rien recevoir du passé. Pour être libre, il veut être auteur de lui-même. Pour posséder la vérité absolue, il veut être le seul juge et le créateur de son savoir.

Le drame de l'homme, Descartes le voit cristallisé dans l'enfance: il rêve d'un enfant qui passerait immédiatement dans le monde des adultes, qui ne serait pas contraint de passer par ce stade de l'enfance où, à cause de l'infirmité provisoire de notre raison, nous subissons l'influence de la culture[12]. Il appelle donc à dépasser ce

---

11 «Un siècle plus tard, c'est dans l'élan du cartésianisme que les Lumières contesteront à la tradition, à l'autorité, aux "préjugés", leur validité auto-proclamée. Le projet solitaire de Descartes […] ébranle la cité tout entière». F.X. BELLAMY, *Les déshérités*, 41.

Ce refus de la transmission emporte nécessairement des conséquences déplorables, que d'autres critiques de Descartes sont venues souligner, tout en relevant l'importance du doute comme méthode pédagogique dans le processus éducatif: «Il n'y a pas de doute que le doute occupe une place considérable dans une vie humaine […] Si Descartes est connu pour avoir accentué le "douter bien", ou, comme on l'a baptisé depuis, le "doute méthodique", il semble qu'en cours de route sa démarche l'ait amené à occulter l'importance du "croire"». L. MORIN – L. BRUNET, *Philosophie de l'éducation,* 407.

12 Beaucoup ont reproché à Descartes de considérer l'enfance comme une erreur, de ne voir en elle qu'une étape négative. Une démarche plus réaliste, celle de John Dewey, permet d'entrevoir au contraire chez l'enfant des qualités profondes («curiosi-

stade. Comment? En se libérant de toute autorité, en devenant à lui-même sa propre autorité[13].

1.1.2 Rousseau ou le rêve de l'adulte enfant

Rousseau (1772-1778) est présenté comme le deuxième auteur emblématique de cette crise de la transmission. L'idéal de Rousseau est aux antipodes de celui de Descartes: ce dernier rêvait d'un enfant qui passerait directement à l'âge adulte, sans avoir besoin du détour par la culture. Rousseau, lui, aspire à ce que l'adulte reste éternellement un enfant, afin que la nature ne soit jamais polluée par la transmission de la culture[14]. L'approche est donc profondément différente, mais la conclusion est la même: ce qu'il faut détruire, c'est la transmission d'une culture, vue comme une insulte insupportable faite à la liberté de l'enfant[15].

---

té compréhensive, réponse sans parti pris, et ouverture d'esprit»), que l'adulte devrait continuer de cultiver, tout en reconnaissant à l'adulte des qualités qui lui sont propres et que l'éducation doit contribuer à faire acquérir aux enfants: «Normal child and normal adult alike [...] are engaged in growing. The difference between them is not the difference between growth and no growth, but between the modes of growth appropriate to different conditions. With respect to the development of powers devoted to coping with specific intention and economic problems we may say the child should be growing in manhood. With respect to sympathetic curiosity, unbiased responsiveness, and openness of mind, we may say that the adult should be growing in childlikeness. One statement is as true as other». Cf. J. DEWEY, *Democracy and education*, 59.

13 Cf. F.X. BELLAMY, *Les déshérités*, 45-47. Dans l'histoire de la genèse du refus de la transmission et, *in fine*, dans la déstabilisation du rôle du père par rapport à son enfant, Descartes apparaît donc comme le pionnier. Il sera bientôt suivi par Rousseau, lequel prend un point de départ radicalement différent, mais s'accorde avec Descartes sur la nécessité du refus de la transmission.

14 Pour comprendre la pensée de Rousseau, il convient de la resituer dans son contexte. En 1749, Rousseau prépare le sujet donné par l'académie de Dijon pour son concours annuel: «Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs». Dans le contexte du siècle des Lumières, la réponse semble s'imposer avec toute la clarté de l'évidence: plus le savoir progresse, plus la société est en mesure de rendre l'homme libre et heureux, en l'aidant à lutter contre le despotisme et les préjugés. Pourtant, contre cet optimisme des Lumières, Rousseau s'inscrit en profonde rupture: non, le progrès de la civilisation et des sciences n'a pas rendu l'homme heureux. C'est le contraire qui est vrai, c'est l'homme resté «à l'état de nature», l'homme qui n'a pas été perverti par la civilisation, qui jouit d'un bonheur naturel. Il y a, entre nature et culture, une contradiction fondamentale: tout progrès dans la culture nous éloigne de la nature, qui est présentée par Rousseau comme la norme originelle et universelle. Cf. F.X. BELLAMY, *Les déshérités*, 51-54.

15 Un refus de la culture effectivement assumé par Rousseau de la manière la plus explicite: «Mon objet n'est point de lui donner de la science, mais de lui apprendre à

Ici encore, on mesure, comme avec Descartes, les conséquences d'un tel bouleversement dans la réflexion sur le rôle dévolu à l'éducateur. Avec cette deuxième condamnation irrémédiable de la transmission, l'éducation s'en trouve réduite à des tâches extrêmement restreintes. Dans l'*Émile* ou *De l'éducation*, Rousseau s'imagine dans la situation d'un précepteur qui doit accompagner Émile[16]; un précepteur sur lequel pèse une terrible responsabilité: saura-t-il accompagner Émile sans imposer son autorité? Car le premier rôle de l'éducateur, c'est d'arracher l'enfant à ses parents, précisément pour préserver sa liberté. Mais à l'autorité parentale, le précepteur doit surtout bien se garder de substituer sa propre autorité[17].

Rousseau s'inscrit donc en rupture totale avec la conception traditionnelle de la mission éducative, qui se caractérisait par un rapport d'autorité de l'adulte envers l'enfant; désormais, le nouveau positionnement de l'éducateur par rapport à l'enfant, entraîne *ipso facto* une remise en cause radicale de l'autorité[18]. C'est le paradoxe de l'éducateur: la

---

l'acquérir au besoin […] Émile n'a que des connaissances naturelles et purement physiques. Il connaît les rapports essentiels de l'homme aux choses, mais nul des rapports moraux de l'homme à l'homme». J.J. ROUSSEAU, *Émile*, 270. Sa critique des livres est un fil conducteur de son traité sur l'éducation, une critique qui trouve son paroxysme dans cet aveu qui dit tout: «Je hais les livres; ils n'apprennent qu'à parler de ce qu'on ne sait pas». *Ibid.*, 238.

16 La critique de Rousseau faite par F.X. Bellamy s'appuie sur des éléments précis qu'une lecture attentive du traité de Rousseau sur l'éducation vient corroborer. Il faut cependant replacer cet ouvrage de l'*Émile* dans l'ensemble de son œuvre, permettant alors de comprendre cette dernière sur le fond d'une critique de Rousseau dirigée elle-même contre la société de son temps, une société jugée mauvaise et immorale à laquelle Rousseau rêve de substituer une société idéale; celle-ci ne serait plus basée sur des rapports de force, mais sur des rapports naturels qui n'auraient pas été corrompus par la société. Cf. J. LEIF, *Pédagogie générale*, 88-93. De ce point de vue, J. Leif invite à voir en Rousseau «le plus important pédagogue français, non seulement parce que son œuvre pédagogique est incomparablement plus étendue, plus complète, plus systématique que celle d'aucun autre, mais encore parce qu'il a repensé et mis au point, avec originalité, les idées qui avaient été émises jusque là». *Ibid.*, 88-89.

17 Ces deux grandes idées – rejet de l'autorité parentale, et retrait du précepteur à qui incombe la tâche éducative – imprègnent toute la pédagogie de l'éducation de Rousseau. Le précepteur doit rejoindre l'enfant à son niveau, plutôt que de lui transmettre quelque chose: «Le rôle spécifique de l'éducateur se voit annulé: la figure du "pair" remplace celle du "père"». F.X. BELLAMY, *Les déshérités*, 66. L'éducation apparaît dès lors comme un mal nécessaire, le véritable éducateur ayant à cœur de s'effacer pour laisser l'enfant construire par lui-même son propre savoir.

18 Rousseau s'oppose de toutes ses forces à une éducation qui manifesterait une véritable autorité: «Ne lui commandez jamais rien, quoi que ce soit au monde, absolument rien». J.J. ROUSSEAU, *Émile*, 109. L'autorité est pour lui le signe même de la

mission d'éducation qui lui incombe, il doit l'exercer en éduquant le moins possible! Au niveau de la connaissance, cette mission implique de se garder de transmettre un savoir (ce serait faire preuve d'autorité) et d'aider l'enfant à acquérir les seules connaissances que sa vie concrète lui aura permise de découvrir à travers ses expériences, à travers sa vie vécue, fût-ce au prix d'un appauvrissement spirituel de l'enfant. Une «éducation par les choses», donc, qui s'affranchit, autant que possible, de la dimension de la langue, perçue comme arbitraire, précisément parce qu'elle est transmise. L'éducation passe donc par le refus de la médiation, et, in fine, par l'effacement de l'éducateur: moins le précepteur s'immisce dans la vie d'Émile, plus celui-ci pourra acquérir des connaissances immédiates[19].

Force est de reconnaître la cohérence de la pensée de Rousseau, dans son refus radical de la transmission de la culture[20]. Cette logique pédagogique de Rousseau se situe à l'exact opposé de la logique de l'éducation au sens étymologique du mot: éduquer, cela signifie «ex-ducere», «faire sortir de», «conduire au dehors»[21]. L'éducateur selon Rousseau ne doit pas chercher à «conduire» l'enfant au dehors, puisqu'il doit se contenter de rejoindre l'enfant là où il en est. Il doit être un accompagnateur, pas un guide; un pair, non un père; un égal, non un maître; il doit enfin se comporter comme un enfant, non comme un adulte[22]. Avec

---

tyrannie. C'est précisément cette identification arbitraire qui est à l'origine de sa conception de l'éducateur, délibérément effacé: «Dans pareille situation, il faut reconnaître que l'éducateur rousseauiste n'a pas à connaître grand-chose. Dans cette doctrine, en effet, c'est la "pureté intellectuelle" de l'élève qu'il s'agit de protéger, l'éducateur devant prévenir de toutes les contaminations constituées par les intermédiaires entre les choses et l'intelligence de l'enfant». L. MORIN – L. BRUNET, *Philosophie de l'éducation,* 33.

19 Cf. F.X. BELLAMY, *Les déshérités*, 66-72.

20 «La pédagogie de Rousseau est fascinante dans la radicalité avec laquelle elle assume ce refus de la transmission, c'est-à-dire, tout simplement, de la culture». F.X. BELLAMY, *Les déshérités*, 70.

21 Cette éducation comprise dans son sens étymologique a été bien analysée par J.M. Petitclerc: «Conduire hors de l'état d'enfance, cet état que nous pourrions qualifier de dépendance fusionnelle […] vers cet état de sujet capable de prendre la parole, d'entrer en relation avec les autres, de s'opposer, de travailler, de communiquer, et capable de la plus haute expression de la communication entre deux êtres: l'amour, voilà en quoi consiste l'éducation». J.M. PETITCLERC, *Éduquer aujourd'hui pour demain*, 34.

22 Cf. F.X. BELLAMY, *Les déshérités*, 71-72. D'autres auteurs sont venus souligner le danger que constitue une approche aussi idéaliste de l'enfance: «L'enfant naît incomplet, imparfait, inachevé. […] Il a besoin d'aide pour son développement et sa formation. […] Cette aide ne peut venir de l'enfant lui-même, seul, et doit nécessai-

Rousseau, la critique du livre prend une tournure encore plus radicale qu'avec Descartes: le livre incarne, en effet, aux yeux de Rousseau, cette «culture de la médiation» qui conduit à l'aliénation[23].

Que retenir de cette synthèse sur la pensée de Rousseau, et son influence sur la société contemporaine? Tout n'est pas négatif dans la révolution pédagogique entreprise par Rousseau[24]. On y trouve même des intuitions très justes qu'il a trop absolutisées et qui méritent d'être rééquilibrées[25]. Mais le bouleversement opéré par Rousseau, dans la manière de concevoir l'éducation humaine, entraîne immanquablement une dévalorisation, non seulement de la transmission de la culture, mais encore du rôle de l'autorité et plus particulièrement du rôle exercé par

---

rement provenir d'une autre personne que lui. […] Quelque chose cloche, dans le pédocentrisme de Rousseau». L. MORIN – L. BRUNET, *Philosophie de l'éducation,* 33.

[23] Parmi les définitions proposées par le dictionnaire Larousse au mot «père», la définition suivante a été donnée: «créateur d'une œuvre, promoteur d'une doctrine, d'une technique». Voilà le scandale du livre selon Rousseau: le livre fait «autorité», ce à quoi renvoie précisément le mot «auteur». Mais alors, ne vient-il pas embrigader notre liberté, en le recouvrant de cette culture qui vient se substituer à notre nature? Cohérent jusqu'au bout avec sa pensée, Rousseau en appelle à une libération par l'affranchissement du livre, puisqu'il considère la lecture «le fléau de l'enfance». Cf. F.-X. BELLAMY, *Les déshérités*, 72-76.

[24] Jacques Chevalier s'en fait l'écho dans la synthèse qu'il consacre à la pensée de Rousseau, et particulièrement à la pensée de l'éducation qu'il déploie dans l'*Émile*: «Le livre de Rousseau, outre qu'il témoigne d'un sens aiguisé de l'enfance et de manières de voir, de penser, de sentir qui lui sont propres, abonde en vues ingénieuses et justes sur maints sujets: l'éducation sensorielle […], l'importance de l'éducation physique et des leçons de choses, l'utilité d'un métier manuel; la nécessité aussi d'accoutumer l'esprit au vrai avant qu'il en puisse juger par raison […] et la soumission à la loi de nécessité en vue de préparer chez l'homme le règne de la liberté». J. CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, 549-550.

[25] L. Morin et L. Brunet le suggèrent en rapprochant la pensée de saint Thomas, dans un essai intitulé *De Magistro,* et celle de Rousseau dans l'*Émile,* en montrant comment saint Thomas avait assumé déjà, bien avant Rousseau, des positions que rejoindra Rousseau plus tard, mais sans tomber dans les mêmes impasses; par exemple, saint Thomas convient que chacun peut apprendre ou découvrir des vérités par lui-même, mais soutient, contrairement à Rousseau, qu'on ne peut pas devenir un autodidacte au sens strict, c'est-à-dire être à soi-même son propre enseignant. Avant Rousseau, il ne remet pas en cause le fait que l'éduqué est l'agent principal de l'éducation, et que l'éducateur n'en est que l'auxiliaire, mais à la différence de Rousseau, il ne nie pas le rôle très important de l'éducateur. Saint Thomas insiste aussi sur la nécessité que l'éducateur connaisse son métier (il doit lui-même posséder ce qu'il a à partager ou à transmettre) mais connaisse aussi celui qu'il éduque (sa nature, ses puissances, ses facultés de désirs), savoir comment il apprend pour l'aider à apprendre et ainsi l'aider à devenir autonome dans sa pensée et son jugement. Cf. L. MORIN – L. BRUNET, *Philosophie de l'éducation,* 34-36.

les parents[26]. Bien sûr, la société contemporaine n'est-elle sans doute pas pleinement consciente de l'influence exercée par Rousseau sur sa conception de la mission éducative; mais précisément, au terme de l'analyse qu'il consacre à la pensée de Rousseau, François-Xavier Bellamy invite à réfléchir sur le prix payé par la société occidentale au modèle inspiré par Rousseau[27].

1.2 *Crise de la paternité*

1.2.1 Constat de crise

La crise de la culture au sens large du terme, la crise de la transmission et de l'autorité, débouchent immanquablement sur la crise de la paternité. Les ouvrages qui traitent de la question, qu'ils privilégient une approche psychologique ou philosophique, s'en font l'écho[28].

Pour tous, le constat est sévère[29]. Mais de ce constat sévère naît la prise de conscience de la nécessité de surmonter la crise pour redonner

---

26 «Le lien de la filiation n'a pas très bonne presse dans une philosophie de la liberté comprise comme auto-création de soi par soi. […] le donné de naissance est conçu comme une limite, la tutelle paternelle comme une entrave et chacun, finalement, doit devenir son propre père». X. LACROIX, *Passeurs de vie*, 11.

27 Parmi les symptômes relevés par F.X. Bellamy pour mesurer la contamination de la pensée de Rousseau, mentionnons celui qui concerne plus directement la famille; la volonté affichée, au niveau politique et sociétal, de laisser l'enfant «être par lui-même», et le soupçon que la société tend à faire peser sur la famille – laquelle, en transmettant une culture, viendrait aliéner l'enfant et sa liberté –, menacent la famille dans ses propres fondements. Cf. F.X. BELLAMY, *Les déshérités*, 76-81.

Cette analyse, qui s'appuie sur des faits précis, mérite d'être accueillie dans cette réflexion, en ce qu'elle aide à percevoir les enjeux liés à la paternité: si celle-ci est précisément liée aux concepts-clefs de l'autorité et de la transmission, alors ces concepts-clefs, directement attaqués par la refondation de l'éducation par Descartes, puis Rousseau, entraînent *ipso facto* des conséquences sur la paternité.

28 Citons quelques ouvrages et articles consultés et dont le point de départ est précisément la crise de la paternité. Selon une approche psychologique, G. Cucci, dans son ouvrage *La crisi dell'adulto*, dresse le constat d'une société qui refuse d'assumer l'âge adulte. M. Recalcati, dans un article consacré à l'évaporation de la figure du père, «Tramonto ed evaporazione del padre», vient apporter un éclairage à la lumière des découvertes de la psychanalyse. Le théologien X. Lacroix part lui aussi d'un constat de crise de la paternité, et développe sa réflexion selon une approche qui fait s'entrecroiser philosophie et théologie, dans son livre *Passeurs de vie*.

29 «La famiglia ci appare senza centro di gravità, stratificata, disordinata, priva di nucleo e incline ad assumere le organizzazioni più diverse». M. RECALCATI, *Cosa resta del padre?*, 88. «Quant à la figure paternelle, encore mal remise des soupçons dont elle a été l'objet dans la culture des précédentes décennies, elle est devenue incertaine, floue, problématique». X. LACROIX, *Passeurs de vie*, 10.

à la paternité ses lettres de noblesse, tant il est vrai que «la paternité est un révélateur, révélateur des enjeux culturels, éthiques, institutionnels et spirituels d'une société»[30].

Éclairant la crise de la paternité à la lumière de la psychanalyse[31], Lacan a introduit la figure du déclin irréversible du père et de sa fonction idéale-normative à partir de deux dates-clefs de notre histoire: la première remonte à l'année 1938, alors que l'Europe est au bord de la deuxième guerre mondiale. L'affirmation des «pères» dictateurs compense pathologiquement l'affaiblissement du père en cours dans la société occidentale. La seconde renvoie à l'année 1969, alors qu'on assiste, dans la suite logique de mai 1968, au crépuscule de la paternité comme trait constitutif de notre époque. Sur l'arrière-fond de ces deux scènes apparemment si lointaines, Lacan annonce le même destin de l'«évaporation du père».

D'où vient cette convergence là où on ne voyait *a priori* que divergences? Massimo Recalcati note avec pertinence que l'avènement des dictatures fascistes se caractérise par l'anéantissement de la singularité et

---

30 X. LACROIX, *Passeurs de vie*, 16. L'auteur invite alors à se poser la question du sens de la paternité: «Osons poser la question des fondements, du structurel, de l'essentiel: quelles sont les données requises pour que le mot "père" ait un sens? La philosophie est curieusement absente de la plupart des débats contemporains sur la famille et la paternité». *Ibid.*, 17.

Face à la crise de la paternité, X. Lacroix appelle à une réflexion large: il y a un risque réel de relativiser la fonction paternelle, de ne plus l'accueillir dans sa dimension objective. D'où la nécessité d'une réflexion philosophique pour accompagner la nouvelle dimension paternelle qui se dessine sur fond de crise, et empêcher qu'elle ne soit qu'une coquille vide. Si les trois premiers chapitres insistent sur les conditions d'émergence du lien et de la figure paternels, le cœur de l'ouvrage peut certainement se cueillir dans les deux chapitres suivants, consacrés à la phénoménologie de la figure paternelle et à la paternité vue comme une aventure spirituelle.

31 Les découvertes de la psychanalyse et leur valeur scientifique échappent à nos compétences et dépassent les limites liées à cette approche interdisciplinaire. Qu'il soit juste permis, abstraction faite d'un jugement sur le fond, de resituer la pensée de M. Recalcati, dont la pensée est ici synthétisée, dans l'horizon plus vaste de celui qui est considéré comme le «père de la psychanalyse», S. Freud. Un des concepts centraux de la psychanalyse est basé sur le complexe d'Œdipe, ce héros de la mythologie grecque célèbre pour s'être rendu involontairement coupable de parricide et d'inceste. Théorisé par Freud, il est défini comme le désir inconscient d'entretenir un rapport sexuel avec le parent du sexe opposé et celui d'éliminer le parent rival du même sexe. Ainsi, le fait qu'un garçon, de façon inconsciente, soit amoureux de sa mère et désire tuer son père, répond à l'impératif du complexe d'Œdipe. Selon M. Recalcati, Freud conçoit la figure d'Œdipe pour souligner la tâche première de la fonction paternelle: la tâche d'interdire ce qu'au contraire l'Œdipe de Sophocle réalise, c'est-à-dire la relation incestueuse avec la mère. Cf. M. RECALCATI, *Cosa resta del padre?*, 28.

de la différence, tandis que la société individualiste qui naît avec le mouvement de mai 1968 se caractérise au contraire par la pleine affirmation de la singularité et de la différence[32]. Cette convergence, on peut la voir, sans nul doute, dans le malentendu fatal de l'authentique fonction du père, un malentendu qui frappe aussi bien l'affirmation du «Père-Führer» que la contestation des jeunes de la société patriarcale[33].

Dans un tel contexte, tout le problème de l'éducation est marqué par la nécessité de préserver la fonction éducative qui revient spécifiquement à la famille devant l'immense défi d'une crise toujours plus radicale et généralisée du discours éducatif. Une double difficulté se fait jour: la nécessité pour l'éducateur d'assumer sa responsabilité en introduisant le pouvoir symbolique de l'interdiction; et l'impératif pour ce même éducateur de ne jamais en rester à un discours uniquement négatif, mais de savoir faire grandir chez l'enfant le désir, indispensable à sa croissance[34].

Pour autant, si la psychanalyse jette une lumière sur la crise de la paternité, son éclairage ne saurait suffire[35]. Trop insister sur la relation entre la paternité et la loi, c'est en effet oublier les autres dimensions de la paternité, qui s'enchevêtrent les unes les autres pour former une unité[36].

1.2.2 Mai 1968: causes et conséquences

Le mouvement de mai 1968, à peine évoqué, mérite d'être plus largement développé, eu égard à son impact profond sur les mentalités

---

32 Cf. M. RECALCATI, *Cosa resta del padre?*, 37.

33 Cf. M. RECALCATI, *Cosa resta del padre?*, 38.

34 Cf. M. RECALCATI, *Cosa resta del padre?*, 105.

35 X. Lacroix souligne le danger d'une accentuation symbolique de la dimension paternelle par la psychanalyse, surtout avec Lacan, qui semble cantonner la fonction paternelle au concept de loi, et qui oublie la dimension charnelle, sensible, incarnée, de cette fonction paternelle: «La psychanalyse, surtout depuis Lacan, mettra fortement en avant cette dimension de la paternité. À tel point parfois que ce discours semble reléguer au second plan son ancrage charnel, et surtout, la réalité sensible, incarnée, de la personne du père». X. LACROIX, *Passeurs de vie*, 31.

36 X. Lacroix parle de «trois fils à nouer» pour rendre compte de la paternité dans ses différentes dimensions: un fil charnel, un fil symbolique et un fil spirituel. Le premier est cet ancrage charnel, qui implique la personne dans sa dimension ontologique, pas seulement dans sa conscience ou sa volonté. Le second fil est symbolique, dans la mesure où il passe par un rite, un acte social, une «reconnaissance». Enfin, il faut tisser sur la paternité un dernier fil relationnel, en ce que l'acte de reconnaissance n'est pas d'abord social, mais interpersonnel, impliquant l'identité du père comme celle de l'enfant. Une relation interpersonnelle qui implique attention, tendresse et patience. C'est la dimension «qualitative» de la paternité qui a déjà été soulignée. Cf. X. LACROIX, *Passeurs de vie*, 25-35.

occidentales, bien au-delà de la France[37]. Tenter d'en déceler les causes et d'en percevoir les conséquences peut aider à en mesurer l'influence sur la manière de concevoir l'autorité. Toutefois, il importe, tout en ayant un regard critique, de discriminer aussi les valeurs positives véhiculées par ce mouvement, qui, si elles ne sont pas absolutisées au détriment d'une autorité comprise comme service, peuvent précisément contribuer à inscrire l'autorité et le développement des personnes dans une perspective complémentaire plutôt que dans une logique de confrontation.

a) Les causes

Elles sont à la fois sociologiques et philosophiques[38]. Sociologiques, parce que le mouvement de mai 1968 porte en lui une profonde remise en cause de la société perçue comme trop encline à l'autoritarisme et trop paternaliste. Il se présente, de ce point de vue, comme une formidable aspiration à la liberté, et particulièrement aux libertés individuelles, mais plus largement, comme une immense vague de protestation contre un modèle matérialiste perçu comme oppressant pour l'esprit[39]. Philosophiques, parce que la révolution de mai a été portée par un courant philosophique français héritier des «maîtres du soupçon», c'est-à-dire Nietzsche, Marx et Freud. Dans ce courant, Althusser, Foucault, Deleuze, Derrida, Bourdieu, selon des démarches très diverses, avaient tous un objectif commun: la décons-

---

37 Cf. A. DANSETTE, *Passeurs Mai 1968, Mai 1971*. L'auteur y propose un récit explicatif de l'ensemble des «événements» de mai 1968, envisagés sous leur triple aspect universitaire, social et politique. Sans entrer ici dans le détail des événements (de nombreux livres et articles ont été écrits sur le sujet), il s'agit surtout, en une brève synthèse, de chercher à comprendre les causes et à percevoir les conséquences de ce mouvement au prisme de ses répercussions sur la conception de l'autorité.

38 Il est difficile de présenter une étude exhaustive des causes, qui, de fait, débordent la sociologie et la philosophie. Il y a certainement aussi des causes politiques, dont A. Dansette se fait l'écho. Cf. A. DANSETTE, *Passeurs Mai 1968, Mai 1971*, 354-359. Sans entrer dans le détail, il faut évoquer celles qui ont un impact décisif sur la remise en cause de l'autorité telle qu'elle était conçue.

39 Certains auteurs, comme M. Clavel, ont lu dans les événements de mai 1968 l'expression d'une protestation de la jeunesse contre le modèle américain qui, dans sa réduction de l'homme à sa dimension matérialiste et consumériste, a nié sa dimension spirituelle et transcendante. Cf. A. DANSETTE, *Passeurs Mai 1968, Mai 1971*, 356. J. Daniélou a exprimé une opinion voisine, voyant dans les événements de mai 1968 «la crise d'une génération qui n'a pas trouvé une vision du monde qui lui apporte une raison de vivre». *Ibid.*, 359.

truction des normes et des pouvoirs, accusés d'exclure, d'opprimer et de nier les différences individuelles[40].

La pensée de Pierre Bourdieu (1930-2002) mérite d'être évoquée, puisqu'il s'intéresse de près à l'éducation. La thèse de Bourdieu consiste à appliquer la théorie marxiste de la lutte des classes, non au seul plan économique, mais également au plan culturel. Pour lui, le capital ne se réduit pas à l'économie, mais se déploie aussi au niveau culturel. La transmission, en effet, dépasse l'horizon économique pour embrasser l'horizon culturel: elle intègre donc les savoirs théoriques, mais aussi les «habitus», terme que Bourdieu reprend pour traduire ces dispositions acquises qui prédisposent à agir d'une certaine manière dans une situation donnée[41].

b) Les conséquences

Les conséquences culturelles des événements de mai 1968 ont indéniablement eu des répercussions visibles dans la société. Un jugement objectif aide à un discernement, en vue de séparer les éléments négatifs des éléments positifs.

Négativement, les conséquences au niveau éducatif se mesurent à l'influence de la philosophie de Pierre Bourdieu. La pensée de Bourdieu, dénonçant la culture générale comme un préjugé bourgeois, a sapé l'autorité du maître au profit d'un dialogue dans lequel il ne s'agit plus d'instruire mais de se situer au niveau de l'enfant[42].

---

40 Cette philosophie hédoniste-libertaire a été remarquablement analysée et critiquée par L. Ferry et A. Renaut. Ils repèrent quatre caractéristiques de la pensée de mai 1968: d'abord, la fin de la philosophie, appelée à céder la place aux sciences sociales; ensuite la pratique de la généalogie, qui consiste à comprendre les discours, les normes ou les pouvoirs à partir d'une origine sociale, psychologique ou politique déterminée; troisième caractéristique, la dissolution de l'idée de vérité: toutes les catégories sont historiques et donc relatives à un temps, à une époque, à un individu; *in fine*, la fin de toute référence à l'universel. On pourra lire au moins l'avant-propos qui donne le ton particulièrement vif, pour ne pas dire polémique, d'une critique très sévère, qu'il faudra nuancer. Cf. L. FERRY - A. RENAUT, *La pensée 68*, 11-20.

41 Cf. P. BOURDIEU, «Habitus, code et codification», 40. Avec cette notion d'«habitus», l'auteur transpose la lutte des classes à un autre niveau que le niveau économique: un niveau culturel, qui, s'il est moins directement visible, n'en est pas moins opérant. Les élites, se reconnaissant à leurs habitus, se servent de la culture pour discriminer ceux qui ont d'autres habitus, quand bien même la culture est en soi pur arbitraire; en effet, les habitus des élites ne présentent pas un «plus» par rapport à celles des classes défavorisées, ils sont tout simplement différents; mais cette différence leur suffit à confisquer le «capital culturel».

42 P. Bourdieu, héritier lointain de Descartes et de Rousseau, mais aussi plus direc-

Dans une telle perspective, l'école apparaît coupable d'entretenir la différence entre les classes: dans la mesure où elle sélectionne – c'est-à-dire admet certains et en exclut d'autres –, elle entretient et favorise la lutte des classes au niveau culturel. Si la critique de Bourdieu s'adresse plus directement à l'école, coupable de fournir l'instrument dont se servent les élites pour se maintenir au sommet de la société, plus largement, la conséquence touche tous les dépositaires d'une autorité, puisque, selon l'application de la théorie marxiste faite par Bourdieu au modèle culturel, faire acte d'autorité est, par définition, assumer le fait d'être violents. Le soupçon sur l'éducation, initié avec Descartes, et relayé par Rousseau, atteint ici son point culminant.

Cependant, les événements de mai 1968 servent aussi l'émergence de nouvelles valeurs, centrées autour de la primauté de la réalisation personnelle, de l'autonomie, de la créativité, de la valorisation de l'individu. Si ces valeurs s'accompagnent, de fait, du refus des normes traditionnelles de la société et de la remise en cause de l'autorité que ces normes imposent, elles ne sont pas négatives en elles-mêmes. Le défi est en fait de les harmoniser avec l'autorité en comprenant précisément celle-ci comme la garantie de l'épanouissement de la personne[43].

Même du point de vue de la pédagogie scolaire, une attention plus marquée aux besoins des élèves et à une participation active de ces derniers est à mettre au crédit des événements de mai 1968. De disciple condamné à recevoir, il devient un sujet qui peut, et se doit, d'intervenir dans la pédagogie dont il est l'objet[44].

Plus largement, les événements de mai 1968 ont pu être perçus comme une «prise de parole» rendant possible l'avènement d'une nouvelle cul-

---

tement des maîtres du soupçon (particulièrement de Marx), s'inscrit résolument dans une logique de rupture. Avec lui, la critique de la transmission prend une forme radicale, la culture étant assimilée à une violence imposée à l'enfant, une violence d'autant plus abjecte qu'elle sert à maintenir la domination des classes favorisées sur celles défavorisées. Cf. F.X. BELLAMY, *Les déshérités*, 87-93.

43 L'équilibre est difficile à trouver. Il suppose certainement une nouvelle réflexion sur l'autorité, permise précisément par la crise de mai 1968 et qui peut permettre de retrouver le sens authentique de toute véritable autorité: «Ce qui a considérablement évolué, dans notre pays, depuis la grande crise des années 68, c'est qu'une position de pouvoir ne confère plus de manière systématique auprès des jeunes une position d'autorité». J.M. PETITCLERC, *Éduquer aujourd'hui pour demain*, 44. On touche là une condition de l'exercice de toute vraie autorité, la cohérence entre le dire et le faire.

44 On retrouve donc les intuitions thomistes envisagées plus haut, selon lesquelles d'un côté l'éduqué a une part active dans son éducation, et de l'autre l'éducateur doit se mettre au service de ce dernier, en tenant compte des besoins et désirs de l'individu qu'il a pour mission d'éduquer.

ture[45]. Un dialogue qui dépasse le domaine scolaire pour s'inviter au sein même de l'intimité familiale et, plus globalement, de la société. Ce dialogue se caractérise par une nouveauté source d'espérances nouvelles[46], en même temps que par une forme d'affirmation de soi qui s'affiche sous la coquille de la protestation[47].

Reste à s'interroger sur les effets de ce dialogue social amorcé par les événements de mai 1968[48]. La culture française mais aussi occidentale en a été, incontestablement, profondément marquée. Mais une crise n'est jamais totalement négative. Mai 1968 constitue, du point de vue civil, une étape importante dans la prise de conscience du poids des personnes dans la construction des sociétés modernes, et de la nécessité de les prendre en compte dans toute leur dimension au sein d'une société de consommation[49]. Ce mouvement a pu, aussi, être une opportunité pour l'Église qui avait cependant déjà renouvelé sa vision en insistant davantage sur le rôle de chaque baptisé pour la construction du Corps

---

45 C'est le nom du livre que M. de Certeau a consacré aux événements de mai 1968. Il y analyse le mouvement de mai 1968 comme cette «prise de parole» inattendue, inédite, qui a rendu possible l'avènement d'une «nouvelle culture». Cf. M. DE CERTEAU, *La prise de parole*.

46 «Il s'est produit ceci d'inouï: nous nous sommes mis à parler. Il semblait que c'était la première fois. De partout, sortaient des trésors, endormis ou tacites, d'expériences jamais dites. En même temps que des discours assurés se taisaient et que des "autorités" devenaient silencieuses, des existences gelées s'éveillaient en un matin prolifique». M. DE CERTEAU, *La prise de parole*, 28.

47 «Certes, la prise de parole a la forme d'un refus. Elle est protestation. Nous le verrons, c'est sa fragilité que de ne s'exprimer qu'en contestant, de ne témoigner que du négatif. […] Mais en réalité, elle consiste à dire: "Je ne suis pas une chose". La violence est le geste de qui récuse toute identification: "J'existe". Si donc celui qui se met à parler nie les normes au nom desquelles on prétendrait le censurer, ou les institutions qui voudraient utiliser une force apparemment déliée de toute appartenance, il entend bien poser une affirmation». M. DE CERTEAU, *La prise de parole*, 29.

48 «La tempête de mai ne constitue point par elle-même une crise de civilisation. Elle est un épisode de la crise de civilisation que traversent les nations occidentales et qui n'en sortiront pas tant que notre société industrielle croira pouvoir se développer heureusement, sans faire aux valeurs spirituelles la place qui doit leur revenir dans un monde sain et équilibré». A. DANSETTE, *Passeurs Mai 1968, Mai 1971*, 359.

49 M. de Certeau, qui écrit son ouvrage l'année même des événements de mai 1968, conscient de la fragilité de ce mouvement et de la nécessité que les potentialités qu'ils portent puissent se déployer, écrit: «La question qui a été provocatrice sous la forme d'une contestation de la société, nous n'avons pas le droit de la mettre entre parenthèses, satisfaits du profit qu'en aura tiré cette société même». M. DE CERTEAU, *La prise de parole*, 32.

du Christ, avec le Concile Vatican II[50]. Dans la vie religieuse, où la question de l'autorité et de l'obéissance est particulièrement prégnante, l'influence des événements de mai 1968 mérite une attention toute particulière, pour exercer un sain discernement[51].

2. **Regard exégétique sur la paternité divine**

L'analyse exégétique, loin de prétendre à l'exhaustivité, cherchera à situer la place accordée à la paternité divine dans les deux Testaments, soulignant la discrétion de cette paternité dans l'Ancien Testament, et, par opposition, sa pleine assomption dans le Nouveau, grâce à l'adoption filiale conférée par le Fils unique, qui nous a permis d'appeler Dieu «Père».

2.1 *Un dévoilement progressif dans l'Ancienne Alliance*

2.1.1 Un emploi spécifique

L'utilisation du mot «Père» pour désigner Dieu[52] déborde très largement l'univers vétérotestamentaire. Le concept de paternité divine apparaît en effet comme une représentation largement répandue, particulièrement au Moyen-Orient: on trouve chez les peuples polythéistes de l'Assyrie et de Babylone prières et hymnes exprimant des sentiments de respect filial envers la divinité. Mais la paternité divine ne se déploie pas seulement sur un horizon collectif, elle embrasse aussi l'horizon individuel, l'individu s'adressant au dieu comme à «son» père, comme le révèle l'hymne à Amon-Rê où il est question du «père des dieux et des hommes». Une théologie de la royauté se met aussi en place, le Pharaon étant vu comme la personnification vivante du

---

50 Ce renouvellement conciliaire sera approfondi dans le troisième chapitre, particulièrement du point de vue de la vie religieuse, avec, principalement, l'étude du sixième chapitre de *Lumen Gentium* et la déclaration *Perfectae Caritatis*.

51 Le mouvement de mai 1968 a eu en effet des répercussions non seulement sociétales, mais aussi ecclésiales; la remise en cause de l'autorité a touché aussi l'Église, et de façon très forte, le principe de l'autorité dans la vie religieuse. L'approfondissement des valeurs modernes, particulièrement la prise de conscience de la valeur de la personne humaine et de sa liberté, a provoqué chez les religieux la difficulté à accueillir la présence et l'action d'un Supérieur, vues comme une ingérence dans la sphère personnelle, et chez le Supérieur la difficulté à exercer son ministère face à une attitude de rejet, comme s'il était perçu comme un corps étranger. Cf. E. GAMBARI, «Il Superiore e la vita spirituale», 4.

52 Sur la dénomination de Dieu comme Père dans l'Ancien Testament, cf. W. MARCHEL, *Abba, Père*, 23-29.

dieu éternel qui est dans le ciel. Dans la religion grecque, on rencontre la formule «père des dieux et des hommes» appliquée à Zeus. Chez les stoïciens, on voyait dans le Zeus-pater le principe de l'unité de tout ce qui existe et l'expression personnelle d'une providence veillant sur toutes choses[53].

Si l'on fait maintenant la comparaison avec l'univers biblique de l'Ancien Testament, ce qui étonne, c'est la spécificité de la dénomination du mot «Père» pour désigner Dieu, au double point de vue de sa rareté et de ses particularités[54]; tout se passe comme si la conscience de tomber dans le polythéisme rendait les auteurs des textes sacrés particulièrement vigilants dans l'emploi de ce mot: là où, dans les cultures qui entourent le peuple juif, le mot «Père» attribué aux divinités est utilisé indifféremment en un sens collectif («notre Père») ou en un sens individuel («mon Père»), c'est presque toujours par rapport au peuple d'Israël, et donc en un sens collectif, que Dieu est appelé Père[55].

Comme pour le recours à l'analogie, c'est donc davantage sur les différences que sur les ressemblances avec les autres religions païennes que nous devons insister pour saisir la spécificité de l'Ancien Testament par rapport à l'emploi du mot «Père»[56].

Pour approfondir cette spécificité, il faut la comprendre dans le prolongement du choix divin de se constituer, avec le peuple d'Israël, un peuple particulier[57]. Envisagée dans cette perspective, l'originalité de

---

53 Cf. W. MARCHEL, *Dieu Père dans le Nouveau Testament*, 15. G. Ravasi renvoie à l'étude de W. Marchel sur la paternité divine en Mésopotamie et en Égypte, étude qui démontre magistralement l'ampleur de la présence de ce thème dans les cultures qui entourent le monde juif de l'Ancienne Alliance. Cf. G. RAVASI, *La paternità divina nella Bibbia*, 9.

54 Ce qui caractérise l'usage par l'Ancien Testament de l'emploi du mot Père pour désigner Dieu, c'est, contrairement aux cultures polythéistes, une extrême réserve. La désignation précise de «père» s'appliquant à Yahvé (*Dt* 32,6) n'apparaît qu'à l'époque du Deutéronome; étant mise en lien avec l'élection d'Israël et avec son accession à l'état de peuple, elle concerne donc le passé. Sans référence au thème mythique d'une descendance physique, la relation père-fils, d'ordre religieux et moral, se fonde sur l'imitation de Dieu et la fidélité à sa sainte alliance. Cf. W. MARCHEL, *Dieu Père dans le Nouveau Testament*, 17-18.

55 L'ancien Orient conçoit la divinité dans la perspective de la paternité, une paternité qui présente deux pôles *a priori* opposés, celui de l'autorité absolue et celui de la miséricorde, deux pôles qu'on retrouve aussi dans l'Ancien Testament, même si le mot «Père» y est assez peu employé pour désigner Dieu. Cf. J. JEREMIAS, *Abba. Jésus et son Père*, 9-10.

56 Cf. W. MARCHEL, *Abba, Père*, 41-43.

57 «Yahvé est un Dieu particulier à Israël. Il en est le Père, non pas en tant que Créateur des Israélites, comme il l'est de tout homme, mais en tant que, dans un

la notion de paternité divine dans le monde biblique de l'Ancien Testament se cueille à travers certains traits particuliers, qui se concentrent et trouvent leur synthèse ultime dans l'amour gratuit de Dieu pour son peuple. Dans le langage vétérotestamentaire, la dénomination de Dieu sous le nom de «Père» renvoie donc toujours à l'amour inlassable que Dieu porte à son peuple Israël[58].

Cet amour se manifeste dès le Deutéronome, qui affirme la paternité de Dieu qui donne l'être à Israël: «N'est-il pas ton Père, qui t'a donné l'être? C'est lui qui t'a fait et qui t'a établi» (*Dt* 22,6). Le début du livre du prophète Isaïe manifeste bien aussi la paternité que Dieu exerce vis-à-vis de ses «enfants»: «Cieux, écoutez, terre, prête l'oreille, car le Seigneur parle. J'ai élevé des enfants, je les ai fait grandir, mais ils se sont révoltés contre moi» (*Is* 1,2). Dans ces deux extraits, affleurent en même temps l'affirmation de la paternité de Dieu (comme un père, Il donne l'être, nourrit et élève ses enfants), et son sens métaphorique, puisque la paternité divine ne sera pas la même selon qu'elle s'exerce envers le peuple ou envers les personnes[59].

2.1.2 Du Dieu «Père» collectif au Dieu «Père» des justes

A l'époque hellénistique se produit le passage d'un Dieu «Père» de son peuple à un Dieu «Père» des justes: il ne suffit plus d'être fils d'Israël pour être fils de Dieu, il faut encore chercher la volonté de Dieu et l'accomplir dans sa vie. Dieu est alors invoqué comme Père à titre personnel[60]. Ce passage ouvre «la voie à la doctrine néotestamentaire de la

---

amour tout particulier, il est Créateur de l'existence nationale d'Israël, par son élection, et par l'Alliance conclue d'abord avec les Patriarches, puis tout spécialement au Sinaï». W. MARCHEL, *Abba, Père*, 51. Pour J. Jeremias également, ce qui distingue surtout la paternité divine telle que la conçoivent les peuples qui entourent Israël et la paternité divine telle que l'entend le peuple juif, c'est que les premiers conçoivent une paternité divine qui se déploie dans l'horizon individuel, là où Israël la pense sur un plan collectif. Cf. J. JEREMIAS, *Abba. Jésus et son Père*, 9-10.

58 W. Marchel en fournit d'abondantes références scripturaires. Cf. W. MARCHEL, *Abba, Père*, 56-60.

59 «Aussi loin que nous pouvons remonter par les textes, l'idée de paternité divine est métaphorique. Dieu […] est Père parce qu'il est Dieu. Comme Dieu il donne l'être, nourrit, élève, protège; or ce sont précisément les attributs du père. Dieu est donc Père. Mais cette idée fort simple prend des nuances différentes selon qu'il s'agit de la nation, de ses membres, de l'individu, du chef du peuple, et du Messie lui-même». M.J. LAGRANGE, «La paternité de Dieu dans l'Ancien Testament», 482.

60 Deux livres de l'Ancien Testament écrits dans le milieu hellénistique, aux approches de l'ère chrétienne, en témoignent: le livre de l'Ecclésiastique et le livre de la Sagesse. Ces deux livres ont été écrits à une époque où l'idée de paternité affleure

paternité universelle de Dieu et de notre filiation»[61]. Malachie souligne aussi, du point de vue de Dieu, les devoirs qui incombaient à Israël en tant que «premier-né» de Dieu: «Si je suis Père, où donc est l'honneur qui m'est dû? Si je suis Maître, où donc est ma crainte?» (*Ml* 1,6).

Si le livre de la Sagesse se présente comme le livre qui illustre le mieux la relation d'intimité et même de tendresse qui unit Dieu et le Juif fidèle, il serait faux pourtant de penser que la paternité de Dieu n'était concevable qu'à l'égard d'Israël en tant que tel jusqu'au Livre de la Sagesse. Israël, comme peuple, est fils du Seigneur. Précisément pour cela, les Israélites sont aussi ses fils, non pas d'abord comme individus mais comme membres de la nation, et, comme Israël est une nation sainte, ses fils aussi doivent être saints; s'ils sont désobéissants, ils sont encore néanmoins ses fils, parce qu'ils tiennent cette qualité non de leur valeur morale, mais de leur appartenance au groupe social. Le livre du Deutéronome affirme cette filiation divine des membres d'Israël: «Vous êtes les fils du Seigneur, votre Dieu» (*Dt* 18,20). Le livre d'Isaïe se fait l'écho, pour sa part, de la douleur de Dieu face aux péchés de ses enfants: «J'ai fait grandir et j'ai élevé des fils; et ils ont péché contre moi!» (*Is* 1,2). Ce sont des «fils indociles» (*Is* 30,1), et même «des fils menteurs, des fils qui n'ont pas voulu entendre l'enseignement du Seigneur» (*Is* 30,9). Néanmoins, parce qu'ils sont fils, les prophètes les invitent à la pénitence: «Revenez, fils rebelles – oracle du Seigneur – car c'est moi votre Maître» (*Jr* 3,14); et, s'ils se convertissent, on les nommera «les fils du Dieu vivant» (*Os* 2,1).

Les livres sapientiaux n'oublient pas que c'est d'abord envers Israël que s'exerce la paternité divine: «ceux que des sortilèges avaient rendus absolument incrédules confessèrent, devant la perte de leurs premiers-nés, que ce peuple était fils de Dieu» (*Sg* 18,13). Cependant, ces livres constituent une étape importante dans le sens de la reconnaissance d'une paternité divine qui s'exerce à l'égard du Juif fidèle[62].

---

dans le monde hellénistique de l'époque. Cf. W. MARCHEL, *Abba, Père,* 63-64. Mais la paternité divine ne s'affine pas seulement en direction de l'individu. Elle s'élargit aussi pour embrasser l'humanité tout entière, comme le révèle le chapitre quatre du prophète Jonas: «Un Dio preocupato di Ninive, la città nemica per eccellenza, la dimora dell'oppressore». G. RAVASI, *La paternità divina nella Bibbia*, 32.

61 W. MARCHEL, *Abba, Père,* 84.

62 M.J. Lagrange suggère de façon très significative le prolongement des livres sapientiaux en vue d'une paternité qui s'exerce sur les Juifs en tant que tels à partir de la fidélité qui était requise d'eux comme membres d'Israël: «Il semble bien que dans tous ces cas, les Israélites sont fils de Yahvé comme Israélites; leurs fautes sont aussi des fautes nationales, et c'est comme nation qu'on espère leur repentir. Néanmoins on

Le deuxième chapitre du livre de la Sagesse met en scène d'un côté les impies, qui incarnent une culture niant la spiritualité, surtout celle qui vient du monde juif; et de l'autre, le Juif resté fidèle, qui demeure serein et tranquille au milieu des persécutions, puisant cette sérénité dans la certitude de ne pas être abandonné par son Seigneur qu'il appelle du nom de «Père»[63]. Dans la moquerie même des païens, éclate la vérité de la filiation divine des «fils de Dieu», qui lui restent fidèles envers et contre tout: «Il proclame heureux le sort final des justes et il se vante d'avoir Dieu pour père. Voyons si ses dires sont vrais, expérimentons ce qu'il en sera de sa fin. Car si le juste est fils de Dieu, Il l'assistera et le délivrera des mains de ses adversaires» (*Sg* 2,16b-18).

Quand, un peu plus tard, les impies se rendent compte de leur erreur, ils confessent avec étonnement la filiation divine du juste et identifient les «fils de Dieu» aux saints:

> Ils se diront entre eux, saisis de regrets et gémissant, le souffle oppressé: "Le voilà, celui que nous avons jadis tourné en dérision et dont nous avons fait un objet d'outrage, nous, insensés! Nous avons tenu sa vie pour folie, et sa fin pour infâme. Comment donc a-t-il été compté parmi les fils de Dieu? Comment a-t-il son lot parmi les saints?" (*Sg* 5,3-5)

2.1.3 Dieu, Père providentiel, et Père du Fils unique

De l'idée de Dieu, Père de tous les hommes et en particulier des justes, il est facile de passer à l'idée du Dieu Père de la création dans sa totalité: le Livre de la Sagesse y fait des allusions claires; en *Sg* 14,2-3 par exemple, pour la première fois, Dieu est appelé «Père» sans aucune épithète[64]: «Ce bateau, c'est la soif du gain qui l'a conçu, c'est la sagesse artisane qui l'a construit; mais c'est ta providence, ô Père, qui le pilote».

La paternité divine révélée dans l'Ancien Testament déborde donc du peuple d'Israël, pour s'étendre par une providence universelle à la terre entière, et pour se manifester concrètement dans sa providence singulière envers ses «fils», c'est-à-dire ceux qui, étant fidèles à son Al-

---

voit percer ici cette exigence qu'il faut être fidèle pour mériter vraiment le titre de fils de Yahvé. C'est ce qu'on voit le mieux encore dans certains textes récents où la relation de père à fils et de fils à père est un rapport personnel entre l'individu et son Dieu, lorsque cet individu est un juste». M.J. LAGRANGE, «La paternité de Dieu dans l'Ancien Testament», 486.

63 Cf. G. RAVASI, *La paternità divina nella Bibbia*, 26. L'auteur se réfère à *Sg* 2,1-20.

64 Ce que vise ici l'auteur n'est pas le «Dieu des pères», mais le Tout-Puissant Créateur du monde. Cf. W. MARCHEL, *Dieu Père dans le Nouveau Testament*, 28.

liance, sont les témoins de sa sainteté. L'Ancien Testament prépare ainsi la révélation du Nouveau, où Dieu se révélera pleinement «Père» de tous les hommes dans et par son Fils unique. De façon très fragmentaire, l'Ancien Testament laisse entrevoir cette prodigieuse Révélation[65]. On peut relever deux séries de textes: ceux qui annoncent l'avènement du «Roi-Messie», et ceux qui, suivant la logique de cet engendrement éternel du Messie promis à Israël, évoquent ce «Fils de Dieu», comme sa Sagesse éternelle, ou son «Logos»[66].

Pour la première série de textes, l'annonce la plus explicite est sans doute celle du psaume deux: «J'énoncerai le décret du Seigneur. Il m'a dit: "Tu es mon fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré"» (*Ps* 2,7). Cette prophétie est doublement importante: d'une part, car en annonçant l'engendrement d'un «fils de Dieu», elle annonce un type de paternité divine absolument inédit dans tout l'Ancien Testament, comme cela a déjà été souligné; d'autre part, car l'auteur de l'épître aux Hébreux a utilisé ce psaume pour l'appliquer à Jésus (cf. *Hb* 1,5; 5,5), comprenant le rapport entre l'«engendrement» et l'«aujourd'hui» dont il est question dans le Psaume comme l'engendrement éternel du Fils de Dieu. Le psaume 79 (80) peut aussi être invoqué: «Ta main soit sur l'homme de ta droite, le fils [de l'homme] que tu as confirmé!»[67] (*Ps* 79,18).

L'engendrement éternel du Roi-Messie à peine évoqué dans les psaumes trouve un prolongement étonnant dans le livre des Proverbes, la Sagesse y étant présentée comme le nourrisson de Dieu, engendré depuis toute éternité: «Le Seigneur m'a enfantée, prémices de son œuvre, avant ses œuvres les plus anciennes. Dès l'éternité je fus établie, dès le principe, avant l'origine de la terre» (*Pv* 8,22-23). Le Livre de la Sagesse offre une perspective complémentaire en voyant dans la Sa-

---

65 «There is a son of God revealed in the Old Testament. He is revealed as standing alone and apart. […] However rare may be the passages in which he appears, and however few the words in which he is described, his sonship is beyond all question not figurative, but true sonship». R.S. CANDLISH, *The fatherhood of God*, 176.

66 Pour approfondir cette convergence qui se dessine à partir de ces deux séries de textes, et qui aura besoin de l'Incarnation du Fils pour être pleinement explicitée, cf. M.J. LAGRANGE, «La paternité de Dieu dans l'Ancien Testament», 481-499.

67 M.J. Lagrange y voit clairement une prophétie messianique: «Il est assez évident que le fils, mis ici en parallèle avec "l'homme de ta droite", ne désigne pas l'humanité en général. Il faut donc supprimer "de l'homme". Dès lors l'homme de ta droite, et le fils, qui sont la même personne, paraissent bien être le Messie». M.J. LAGRANGE, «La paternité de Dieu dans l'Ancien Testament», 490.

gesse moins le nourrisson de Dieu que sa collaboratrice, qui agit étroitement avec lui et dont l'action est universelle[68]:

> Tout ce qui est caché et visible, je l'ai connu; car c'est l'ouvrière de toutes choses qui m'a instruit, la Sagesse! En elle est, en effet, un esprit intelligent, saint, unique, multiple, subtil, mobile, pénétrant, sans souillure, clair, impassible, ami du bien, prompt, irrésistible, bienfaisant, ami des hommes, ferme, sûr, sans souci, qui peut tout, surveille tout, pénètre à travers tous les esprits, les intelligents, les purs, les plus subtils» (*Sg* 7, 21-23).

Cette idée d'une Sagesse universelle qui agit en ne faisant qu'un avec Dieu, le livre du *Siracide* la prolonge ensuite dans l'idée du «Logos»[69] que saint Jean reprendra dans le Prologue de son Évangile: «Je suis issue de la bouche du Très-Haut et comme une vapeur j'ai couvert la terre» (*Si* 24,3).

2.1.4 Paternité, tendresse et intimités divines

De tout ce qui précède, il ressort que Dieu se laisse appréhender, tout au long de l'Ancien Testament, comme un Dieu transcendant: sa paternité divine ne se confond pas avec la manière dont la concevaient les peuples polythéistes qui entouraient Israël. Et cependant, tout en affirmant cette transcendance, l'Ancien Testament laisse découvrir une paternité très réelle, qui s'exerce non seulement à l'égard d'Israël, mais encore à l'égard de tous les membres de son peuple, et plus spécifiquement, de tous les justes qui veulent vivre dans la fidélité à son Alliance. La conception diffuse selon laquelle l'Ancien Testament ne connaîtrait pas un visage de Dieu Père, avec toutes les caractéristiques de tendresse et d'intimité que cette paternité implique, s'avère donc fausse. Certains exégètes, forts de la conviction que la catégorie de la

---

68 La représentation de la Sagesse comme née du Seigneur de toute éternité, et partant comme son enfant plutôt que comme sa créature, a des conséquences décisives: «L'intention de l'auteur est évidemment de la mettre dans un rang à part. C'est la Sagesse du Seigneur lui-même. On ne voit nulle part qu'il la conçoive comme une sorte d'idéal qui lui servira de modèle pour créer les choses. Ou bien elle collabore, ou bien elle est l'enfant chéri: dans les deux cas elle se trouve pour ainsi dire du côté de Dieu, non pas du côté du monde. L'auteur, qui connaissait assurément les verbes "créer" et "faire", les a évités à dessein». M.J. LAGRANGE, «La paternité de Dieu dans l'Ancien Testament», 492.

69 «On sait que l'idée de la Sagesse se développa ensuite en celle du Logos, la Sagesse n'étant pas demeurée en Dieu, mais étant sortie de sa bouche. Le terme de Logos ou de parole étant masculin, se prêtait mieux au rapprochement avec un fils. D'autre part, il accentuait la distinction entre le principe et le terme de la génération». M.J. LAGRANGE, «La paternité de Dieu dans l'Ancien Testament», 492.

tendresse est à considérer comme l'une des voies pour arriver à connaître Dieu, plaident pour que soit développée une théologie de la tendresse de Dieu, s'appuyant sur le fait que plusieurs passages-clefs de l'Ancien Testament permettent d'ouvrir cette voie[70].

L'Ancien Testament propose en effet de nombreuses images de Dieu manifestant sa tendresse, allant même jusqu'à le présenter comme une mère qui nous enfante et qui nous allaite. Depuis le premier livre de la Bible, la Genèse, jusqu'aux livres prophétiques, la tendresse de Dieu apparaît comme un fil rouge qui révèle en quelque sorte le Cœur de Dieu.

On peut observer que la Genèse associe constamment l'emploi du nom divin «El Shaddaï» à des promesses de fécondité[71] (*Gn* 17,1; 28,3; 35,11; 43,14; 48,3; 49,25). C'est la dernière occurrence contenue dans la Genèse qui manifeste le plus cette tendresse maternelle de Dieu: «Par le Dieu de ton père, qui te secourt, par El Shaddaï qui te bénit: Bénédictions des cieux en haut, bénédictions de l'abîme couché en bas, bénédictions des mamelles et du sein» (*Gn* 49,25). Le contexte est celui de la bénédiction des fils de Jacob, en l'occurrence celle de Joseph. On y découvre effectivement que «El Shaddaï», plutôt que de désigner le Dieu Tout-Puissant qui décide de la vie ou de la mort, évoque bien davantage l'image d'un Dieu infiniment tendre, Celui qui, tel une mère, allaite son propre enfant, lui donnant à manger sa propre substance en lui donnant le sein. La conjonction du «Dieu père» qui «secourt», et celle de «El Shaddaï» qui bénit, est particulièrement suggestive: l'homme a besoin en même temps de l'aide du Dieu fort, le «Père» qui secourt, mais il a aussi besoin du Dieu tendre, le Dieu qui bénit, ce Dieu qui révèle des entrailles maternelles, et qui nous regarde comme une mère regarde son bébé et l'allaite.

Les textes prophétiques annoncent aussi, en contraste à toutes les infidélités et les ingratitudes d'Israël, la tendresse et la fidélité divines. Le texte le plus fort en ce sens est contenu dans le livre du prophète Isaïe. Dieu y montre une fidélité plus grande encore que celle des mères pour leurs nourrissons: «Une femme oublie-t-elle son petit enfant, est-elle sans pitié pour le fils de ses entrailles? Même si les femmes oubliaient, moi, je ne t'oublierai pas» (*Is* 49,15)[72]. Mais de nombreux autres textes

---

70 Cf. G. RAVASI, *La paternità divina nella Bibbia*, 26-27.

71 C'est si vrai que de nombreux exégètes ont remis en cause la traduction de «Tout-Puissant» pour la désignation de Dieu sous le nom hébreu de «El Shaddaï». Cf. A. CHOURAKI, *En Tête*, 175.

72 Ce passage a fait l'objet d'un message du Pape François à l'occasion de la préparation des Journées mondiales de la Jeunesse à Cracovie, en l'année de la Miséricorde: «Pour parler de la miséricorde divine, l'Ancien Testament recourt à différents termes, les plus significatifs étant: *hessed* et *rahamim*. Le premier, appliqué à Dieu,

prophétiques pourraient être ici convoqués. Le chapitre seize du prophète Ézéchiel est éloquent:

> A ta naissance, au jour où tu vins au monde, on ne te coupa pas le cordon, on ne te lava pas dans l'eau pour te nettoyer, on ne te frotta pas de sel, on ne t'enveloppa pas de langes. […] Je passai près de toi et je te vis, te débattant dans ton sang. Je te dis, quand tu étais dans ton sang: "Vis!" […] Je te baignai dans l'eau, je lavai le sang qui te couvrait, je t'oignis d'huile» (*Éz* 16,4; 6; 9).

C'est Dieu lui-même qui s'adresse à Jérusalem, à travers la bouche du prophète. Jérusalem y est comparée à un nourrisson abandonné par ses parents; mais Dieu, Lui, s'est penché sur cet enfant abandonné, et fait découvrir implicitement qu'Il a accompli tous les gestes qu'aurait dû accomplir la mère naturelle: couper le cordon ombilical, laver, frotter avec du sel, envelopper de langes, et nourrir au lait maternel.

A travers tous ces textes, nous est révélé le sens de la tendresse biblique: celui d'une relation asymétrique entre deux êtres, mais caractérisée en même temps par une proximité respectueuse, et même une relation d'intimité. Cette relation d'intimité se laisse découvrir à travers le mot hébreu traduit par «tendresse»: en hébreu, «réhèm» évoque les organes internes, et en particulier ceux de la femme.

2.2 *La prière chrétienne: «Abba! Père»*

Ce qui frappe d'abord dans l'usage du mot «Père» appliqué à Dieu dans le Nouveau Testament et particulièrement dans l'Évangile, c'est la fréquence de son utilisation, qui tranche avec la rareté qui a été observée dans l'Ancien Testament[73]. Mais plus encore que la fréquence du mot, c'est la manière dont Jésus appelle son Père qui interpelle: Il n'appelle pas seulement Dieu «[son] Père», mais encore «Abba»[74], un

---

exprime son indéfectible fidélité à l'Alliance avec son peuple, qu'il aime et pardonne toujours. *Rahamim*, quant à lui, peut être traduit par "entrailles" et renvoie en particulier au sein maternel, faisant comprendre que l'amour de Dieu pour son peuple est comme celui d'une mère pour son enfant». FRANÇOIS, *Message pour la trentième journée mondiale de la jeunesse*, 15 août 2015.

[73] On retrouve cent soixante-dix occurrences du mot «Père» employé par Jésus pour désigner Dieu: quatre dans l'Évangile de Marc, quinze dans celui de Luc, quarante-deux dans celui de Matthieu, cent neuf dans l'Évangile johannique. Chez Jean, il y a une quasi-équivalence entre le mot «Père» et celui de Dieu. Cf. J. JEREMIAS, *Abba. Jésus et son Père*, 29-30.

[74] L'Évangile rapporte en effet deux mots accolés l'un à l'autre: «Abbà, ὁ πατήρ». Si le premier est clairement emprunté à l'araméen, le second est grec. Les interprétations qui ont été données par les Pères de l'Église ont été diverses: une répétition par

mot courant dans le langage araméen de l'époque pour désigner la paternité selon la chair[75]. Ce mot traduit l'intimité toute particulière qui marque la relation qui unit Jésus à son Père, une relation qui a frappé la communauté chrétienne depuis ses origines[76].

La prière du Fils unique ouvre celle des fils adoptifs. Les textes néotestamentaires qui attestent notre adoption filiale sont riches et nombreux[77]. Au plan théologique, les deux passages de *Ga* 4,6 et *Rm* 8,15

Jésus d'une même invocation en deux langues différentes? Un ajout de Marc pour expliquer le sens du mot araméen à ses lecteurs grecs? W. Marchel, en proposant aussi d'autres interprétations, va clairement dans le sens d'une traduction, par Marc, du mot araméen «Abba». Cf. W. MARCHEL, *Abba, Père*, 117-122.

«Si Marc seul a conservé le terme original, l'étude des autres formules de la prière de Jésus à son Père, étude confirmée par le témoignage des versions araméennes, semble manifester clairement que notre Seigneur invoquait toujours Dieu selon le vocable araméen». *Ibid.*, 137. C'est la conclusion que propose W. Marchel à l'issue de la question qu'il pose: «Jésus a-t-Il toujours prié Dieu, son Père, en l'appelant "Abba"?». Pour approfondir cette question, cf. *ibid.*, 125-138.

75 Cf. W. MARCHEL, *Abba, Père*, 107-108.

Cependant, il faut voir dans l'usage de ce mot une réalité bien plus profonde encore que celle qui unit un père à un fils selon la chair. Dans la bouche de Jésus, cette désignation de Dieu sous l'appellation familière d'«Abba» traduit bien davantage que l'expression d'une simple confiance filiale: «Cet "abba" contient en même temps le don total du Fils qui se livre totalement au Père dans l'obéissance». Davantage encore, «"Abba", sur les lèvres de Jésus, est l'expression d'un rapport unique avec Dieu». J. JEREMIAS, *Abba. Jésus et son Père*, 69.

76 «Jésus s'adresse à Dieu comme un enfant à son Père de la terre. Ce fait, sans précédent dans toute la piété vétérotestamentaire et judaïque, constitue un trait caractéristique de la prière de Jésus». W. MARCHEL, *Abba, Père*, 123. «Dès ses origines, la communauté chrétienne a eu fortement conscience de la suréminence de Jésus et de sa relation unique à Dieu, son Père céleste». ID., *Dieu Père dans le Nouveau Testament*, 89.

J. Jeremias souligne aussi l'extraordinaire proximité de Jésus avec son Père mise en valeur par l'appellation «Abba»: «Pour une sensibilité juive, ç'aurait été un manque de respect, donc une chose impensable, que de s'adresser à Dieu avec une terme aussi familier. Que Jésus ait osé franchir ce pas, voilà quelque chose de nouveau et d'inouï. […] Lorsque Jésus appelle Dieu *Abba*, il nous dévoile ce qui est le cœur de sa relation avec lui». J. JEREMIAS, *Abba. Jésus et son Père*, 68-69.

77 On peut relever trois groupes de textes: les prières des premiers chrétiens qui emploient le vocable dont Jésus s'est servi lui-même, «Abba» (Cf. *Ga* 4,6 et *Rm* 8,15); la prière enseignée par Jésus à ses disciples, le «Notre Père»; enfin, quelques formes spéciales de prière qui, toutes, donnent une place éminente à Dieu le Père et comprennent des salutations, des actions de grâces, des doxologies et des bénédictions. Grâce à l'adoption filiale conférée par le baptême, tous les membres du corps du Christ sont habilités à prier Dieu, leur Père. La prière du Christ se poursuit donc par la bouche de l'Église, puisque le Fils «prie en nous». Si le Fils est prié dans la

apparaissent particulièrement éclairants. Ils manifestent en effet que l'invocation de Dieu comme «Abba» trouve son plein fondement dans notre filiation adoptive. Par ailleurs, ces deux textes ont une dimension trinitaire, qui permet d'entrevoir le rôle respectif de chaque Personne de la Trinité dans notre adoption[78]. C'est le Père qui a l'initiative dans l'œuvre de notre adoption filiale (*Ga* 4,4) mais cette adoption s'opère grâce à l'union au Christ, et par l'action de l'Esprit-Saint[79] que nous donne Dieu pour que nous puissions devenir ses fils adoptifs. Nous sommes ainsi insérés au cœur du mystère trinitaire[80].

Toutefois, Saint Jean fait la différence nette entre Jésus, Fils de Dieu par nature, et ses disciples, employant pour ces derniers un nom qui suppose un autre type de filiation, moins intense[81]. Entre le Père et le Fils, il

---

liturgie (diverses prières sont présentées au «Seigneur Jésus»), la prière au Père demeure première. La doxologie des prières eucharistiques exprime très bien le mouvement de la prière chrétienne: «Per ipsum [Christum], et cum ipso, et in ipso, est tibi Deo Patri omnipotenti, in unitate Spiritus Sancti, omnis honor et gloria per omnia sæcula sæculorum».

78 Cf. W. MARCHEL, *Abba, Père*, 199. Nous reviendrons plus loin sur la lettre de saint Paul aux Romains.

79 La prière «Abba» et l'union au Christ se comprennent mieux si l'on évoque un passage précédent de la lettre aux Galates qui éclaire ce passage: «Vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus» (*Ga* 3,28). La locution «ἐν Χριστῷ» a de multiples occurrences dans les épîtres pauliniennes et elle est le plus souvent l'expression de la profondeur de l'union entre les chrétiens et le Christ. Cf. W. MARCHEL, *Abba, Père*, 210-211. Quant au rôle de l'Esprit-Saint dans notre filiation divine, il apparaît clairement en *Ga* 4,14: «Tous ceux qu'anime l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu». Pour être fils de Dieu, il faut se laisser animer par l'Esprit-Saint, c'est-à-dire se livrer à son action vivifiante. Et cette action en nous de l'Esprit-Saint est renforcée encore au verset suivant: «Vous n'avez point reçu un esprit d'esclaves, pour être encore dans la crainte; mais vous avez reçu un esprit de fils adoptifs, par lequel nous crions: Abba! Père!» (*Ga* 4,15). L'adoption est clairement mise en relation étroite avec l'œuvre de l'Esprit-Saint en nous, même si les exégètes sont partagés sur la question de savoir si l'«esprit de fils adoptifs» renvoie directement à l'Esprit-Saint ou bien comme le don reçu par le fils adoptif. Cf. *ibid.*, 217-219.

80 L'invocation «Abba», que Paul mentionne dans *Ga* 4,6 et *Rm* 8,15, manifeste clairement l'adoption divine des disciples du Christ. C'est une filiation qui s'enracine dans l'Ancien Testament, mais qui est en même temps profondément novatrice puisqu'elle se déploie dans le sens de la singularité et de la proximité que suggère si fortement l'appellation «Abba». Cf. W. MARCHEL, *Abba, Père*, 226.

81 Saint Jean réserve le nom de Fils de Dieu par nature, «υἱός», à l'unique Fils et applique à ses disciples celui de «τέκνα». La distinction entre ces deux types de filiation apparaît très bien en *Jn* 20,17, dans l'apparition de Jésus Ressuscité à Marie de Magdala: «Voici que je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu». Très souvent, dans l'Évangile de saint Jean, Jésus parle de «mon Père» en le distinguant nettement du rapport entre Dieu Créateur et ses créatures.

y a au contraire non seulement un rapport d'amour réciproque, mais encore d'une intensité inégalable. L'Évangile de saint Jean emploie des verbes très significatifs pour suggérer la réponse d'amour du Fils vis-à-vis du Père: le Fils «vit» pour le Père, Il «honore» le Père, Il «connaît» le Père, Il «demeure» dans son Amour. On peut parler d'une «communion complète», d'une «unité d'essence et d'action», d'un «lien d'unité» qui émerge surtout dans la prière sacerdotale (*Jn* 17,7-8; 11; 21-22)[82]. Mais c'est précisément à partir de ce lien unique que l'autre lien, celui qui unit les disciples au «Père» de Jésus, va pouvoir se greffer[83].

La prière de la communauté chrétienne se comprend donc inséparablement de la prière du Christ. Dans la vie de Jésus, cette prière est marquée à la fois par la continuité et la discontinuité eu égard aux traditions de l'Ancienne Alliance[84]. Elle s'inscrit dans son prolongement, mais la déborde largement, faisant éclater ces usages selon un triple point de vue: du point de vue du temps qu'Il lui consacre (qui déborde largement les temps prescrits: Jésus priait la nuit), du point de vue de la langue qu'Il emploie (l'araméen), et du point de vue, surtout, de son contenu: la demande des Apôtres à Jésus («Apprends-nous à prier» *Lc* 11,1) le suggère implicitement, faisant valoir, de la part des disciples de Jésus, la demande d'une prière qui les caractériserait précisément en

---

82 «Tra il Padre e il Figlio corre una specie di flusso, di corrente viva d'amore […] comunione completa […] unità di essenza e di azione […] legame di unità». G. RAVASI, *La paternità divina nella Bibbia*, 81-82. Le Christ est ainsi le révélateur du Père. Entre Jésus et son Père, il n'y a pas cette distance comme entre Dieu et Moïse: la communion parfaite permet une révélation parfaite. Cf. *ibid.*, 83-84. Saint Paul rejoint saint Jean en utilisant à propos du Christ l'expression d'«icône du Dieu invisible»: suggérant lui aussi que le fils par excellence est le Christ. Il y rappelle le sens biblique du mot «icône», qui est bien plus fort que le mot d'«image»: «Nel linguaggio bibblico è qualcosa che aderisce profondamente all'originale». *Ibid.*, 91.

83 Il y a en effet un double mouvement dans la théologie johannique: un mouvement vertical entre le Père et le Fils (υἱός) et un mouvement horizontal qui vient se greffer sur ce mouvement vertical, entre le Fils (υἱός) et les fils (τέκνα). Selon la logique de ce double mouvement, c'est par le moyen du Christ que nous sommes écoutés par le Père: «Tout ce que vous demanderez au Père en mon nom, Il vous le donnera» (*Jn* 15,16; 16,23). La prière des fils (τέκνα) doit passer par le Fils (υἱός): «Il legame che noi abbiamo con il Padre è sostanzialmente un legame cristologico […] e ha la caratteristica di essere amore». G. RAVASI, *La paternità divina nella Bibbia*, 88.

84 «Quand on a saisi à quel point Jésus est l'héritier de la tradition liturgique, à quel point lui sont familiers les trois temps de prière chaque jour, alors seulement, on découvre aussi ce qui est radicalement autre: à quel point la prière de Jésus fait éclater les usages». J. JEREMIAS, *Abba. Jésus et son Père*, 86.

tant que ses disciples[85]. On retrouve dans la prière de la communauté primitive les deux caractéristiques de continuité (les trois heures traditionnelles) et de nouveauté qu'on a déjà rencontrées chez Jésus[86].

2.3 *Un nom réservé à Dieu, mais partagé par le Christ à ses Apôtres*

2.3.1 Un nom réservé à Dieu

Le nom «Abba» jette, en définitive, une lumière essentielle sur le mystère divin; il engendre, pour le chrétien, des traits caractéristiques dans sa relation avec le Père, puisqu'il est appelé à reproduire les traits mêmes du Fils unique. Ces traits sont d'abord la confiance et le refus de l'hypocrisie. La confiance est ce trait caractéristique que Jésus demande à ses disciples dans le sermon sur la montagne[87]. Une confiance filiale que Jésus oppose déjà à Satan juste après son baptême par saint Jean-Baptiste et avant sa mission publique, pendant son séjour au désert. Quand Satan s'approche de Jésus au désert, il commence par lui dire: «Si tu es le Fils de Dieu» (*Mt* 4,3; 6). D'une certaine manière, Satan aussi fait partie des fils de Dieu (*Jb* 1,6), car tous les anges sont appelés de ce nom dans l'Ancien Testament. Mais il a tout corrompu, en refusant de servir Dieu. La puissance qu'il tenait de Dieu a dégénéré en

---

85 Cf. J. JEREMIAS, *Abba. Jésus et son Père*, 86-88. «Une nouvelle façon de prier se fait jour. Jésus parle à son Père avec la simplicité, la tendresse, la sécurité de l'enfant vis-à-vis de son père. La caractéristique de cette attitude, c'est qu'elle est dominée par la reconnaissance. […] Dans l'action de grâces de Jésus, s'actualise dès maintenant la royauté de Jésus». *Ibid.*, 89-90.

86 «Quant aux prières que récite la communauté primitive aux trois heures traditionnelles, là encore, à la suite de Jésus, elle a rompu avec la coutume juive». J. JEREMIAS, *Abba. Jésus et son Père*, 90. J. Jeremias s'appuie sur la *Didachè* pour supposer que dans le cadre de la communauté primitive, la prière du «notre Père» était venue se substituer à la prière du «*Shema Israel*». Cf. *ibid.*, 91-93.

87 Cf. *Mt* 6,25-34. En ces quelques versets, la recommandation de Jésus «ne vous inquiétez pas» revient six fois: ce qui est d'abord demandé, c'est la confiance en notre Père céleste. Cette confiance a évidemment son modèle et son accomplissement dans le Christ: «L'ère de l'esclavage étant terminée, "Abba" ouvre l'ère de la filiation, l'ère des enfants libres […]. À la crainte de l'esclave se substituent la confiance et la hardiesse de l'enfant […]. Telles sont les richesses de la prière chrétienne adressée au Père. En Jésus-Christ, elle a trouvé son accomplissement et son épanouissement suprême». W. MARCHEL, *Abba, Père*, 234.

Mais cette confiance doit s'accompagner du refus de l'hypocrisie. Jésus évoque l'image d'un certain judaïsme qui devient rigide, qui a tendance à se cristalliser, en considérant trois piliers du judaïsme infiniment respectables (l'aumône, la prière et le jeûne) mais qui peuvent paradoxalement devenir des obstacles à notre rencontre avec le Père et nous éloigner de Lui (cf. *Mt* 6,1-18). Cf. G. RAVASI, *La paternità divina nella Bibbia*, 50-51.

despotisme, sa gloire en exaltation et glorification de soi. Être fils de Dieu, cela signifie, pour lui, disposer à sa guise de la possibilité de faire des miracles: «Si tu es le Fils de Dieu, ordonne que ces pierres deviennent des pains» (*Mt* 4,3). Cela implique, encore, ne pas être soumis aux lois de la pesanteur: «Si tu es le Fils de Dieu, jette-toi en bas» (*Mt* 4,6) Cela signifie, enfin, jouir de richesses et de puissances illimitées: «Tous ces royaumes, je te les donnerai, si tu te prosternes pour m'adorer» (*Mt* 4,9). Dans cette interprétation par le diable de la filiation divine, le Père n'a plus aucun rôle à jouer, le «fils» prend sa place et se sert de la puissance paternelle au lieu d'être à son service[88].

Jésus, Lui, est Fils, dans toute la plénitude de ce mot[89]. À la triple tentation de Satan, Il oppose une triple fin de non recevoir; à la rébellion orgueilleuse de l'ange rebelle, Il oppose sa soumission amoureuse de Fils fidèle. À la tentation d'utiliser sa puissance pour transformer les pierres en pains, Il oppose sa faim de se nourrir de la Parole de son Père: «Ce n'est pas seulement de pain que vivra l'homme, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu» (*Mt* 4,4). À la tentation d'orgueil de se jeter du haut du Temple pour manifester sa puissance, Il oppose son humble soumission à la volonté du Père: «Il est écrit: "Tu ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu"» (*Mt* 4,7). À la tentation de jouir de richesses et de puissances illimitées, Il oppose la seule vraie richesse: «C'est devant le Seigneur ton Dieu que tu te prosterneras, et c'est Lui seul que tu adoreras» (*Mt* 4,10).

Dans son enseignement, Jésus enseigne aussi la juste manière d'être «fils». Il le fait tout particulièrement à l'aide de la parabole du fils prodigue, à travers laquelle on peut voir son propre mystère, celui du Fils unique, qui, par amour de son Père, s'éloigne «physiquement» de Lui, tout en Lui restant attaché au point de demeurer «dans le sein du Père» (*Jn* 1,18)[90].

---

88 Cf. W. MARCHEL, *Dieu Père dans le Nouveau Testament*, 90.

89 «Le Fils de Dieu […] conçoit tout autrement sa relation au Père. Il est à remarquer que dans le récit de la tentation, le nom de "Père" n'est pas mentionné une seule fois. […] Ces passages de l'Ancien Testament [que Jésus oppose à Satan] expriment sans équivoque possible l'absolue souveraineté de Dieu, même sur son Fils. […] Jésus ne voit aucune contradiction entre l'obéissance, la soumission, le service de Dieu, et sa dignité de Fils». W. MARCHEL, *Dieu Père dans le Nouveau Testament*, 91.

90 L'itinéraire du fils prodigue comme celui du fils aîné caractérisent le péché de l'homme vis-à-vis de Dieu: soit l'homme revendique, à l'instar du prodigue, sa liberté comme indépendance, autonomie radicale: «Le plus jeune dit à son père: "Père, donne-moi la part de fortune qui me revient"» (*Lc* 15,12); soit il se méprend, comme

Le trait le plus important qui doit caractériser le disciple, parce qu'il est l'expression même de la vie du Christ, c'est l'imitation du Père céleste[91]. Jésus nous invite à imiter le Père, l'Amour du Père. Il le fait d'abord par son enseignement, au cœur du sermon sur la montagne: «Moi Je vous dis: aimez vos ennemis, et priez pour vos persécuteurs, afin de devenir fils de votre Père qui est aux cieux, car Il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et sur les injustes» (*Mt* 5,44-45). Il le fait aussi le soir du Jeudi-Saint, en leur révélant qu'Il ne fait qu'Un avec son Père:

> Philippe lui dit: «Seigneur, montre-nous le Père et cela nous suffit». Jésus lui dit: «Voilà si longtemps que Je suis avec vous, et tu ne me connais pas, Philippe? Qui M'a vu a vu le Père. Comment peux-tu dire: "Montre-nous le Père!"? Ne crois-tu pas que Je suis dans le Père et que le Père est en Moi? Les paroles que Je vous dis, Je ne les dis pas de Moi-même: mais le Père demeurant en Moi fait ses œuvres» (*Jn* 14,8-10).

Il confesse ensuite son amour du Père et sa soumission totale[92] à sa volonté: «il faut que le monde reconnaisse que J'aime le Père et que Je fais comme le Père m'a commandé» (*Jn* 14,31).

---

l'aîné, sur le sens de sa liberté de fils et tombe dans une logique d'esclave, remettant en cause la bienveillance et l'amour infini de Dieu: «[L'aîné] répondit à son père: "voici tant d'années que je te sers, sans avoir jamais transgressé un seul de tes ordres"» (*Lc* 15,29).

Jésus nous invite implicitement, à travers cette parabole, à regarder le Père avec ses yeux de Fils unique, Celui qui est venu nous révéler précisément qui est le Père. Pour nous racheter, Il a accepté, Lui, de quitter, non par caprice, mais par amour, la maison du Père éternel. Il est parti pour un pays très lointain, pour ramener sur ses épaules la brebis égarée. Au moment où s'accomplit sa mission, manifestant sa liberté et son amour du Fils, comme en écho aux paroles du père de la parabole (cf. *Lc* 15,31), c'est Lui qui dit à son Père: «Tout ce qui est à Moi est à Toi, et tout ce qui est à Toi est à Moi» (*Jn* 17,10).

91 Ce trait caractérise également le rapport paternité – filiation humaine. L'enfant reproduit naturellement le modèle de son père, en bien comme en mal. L'absence tragique du père dans la culture contemporaine est à l'origine de fils qui grandissent «sans épine dorsale» pour reprendre l'expression de G. Ravasi: «Per un certo tratto della vita il bambino è spontaneamente modellato sul padre, purtroppo non solo nel bene, ma anche nel male. Il padre rimane per lui il grande modello, tant'è vero che ormai si è approfondito il tema dell'assenza della paternità nella cultura contemporanea. L'immagine del padre manca e da origine a figli che sono senza spina dorsale, senza filiazione perché privi di paternità». G. RAVASI, *La paternità divina nella Bibbia*, 50.

92 «Fléchissant les genoux, Il priait en disant: "Père, si tu veux, éloigne de moi cette coupe! Cependant, que ce ne soit pas ma volonté, mais la tienne qui se fasse!"» (*Lc* 22,41-42).

Si le nom «Abba» laisse percer le mystère divin, il faut noter aussi que Jésus prend un soin extrême, dans l'Évangile, de le réserver à Dieu: «N'appelez personne votre "Père" sur la terre: car vous n'avez qu'un Père, le Père céleste» (*Mt* 23,9). Ce souci de Jésus de réserver le mot «Père» à Dieu semble répondre à une double préoccupation de sa part: la première, inviter à considérer que Lui seul, Dieu, réalise la paternité dans toutes ses dimensions. Lui seul est le «Père» plein d'amour pour ses enfants, Celui dont la fidélité ne se dément jamais, quelles que soient les ingratitudes de ses enfants. Le second souci de Jésus, qui rejoint le premier, est de préserver précisément la transcendance divine: Dieu est Père, mais Il l'est d'une manière qui excède totalement l'horizon mondain, et Il ouvre ainsi la voie à une paternité spirituelle qui dépasse infiniment la paternité naturelle, tout en orientant cette dernière vers une fin qui la précède et la sublime.

Cependant, en affirmant que le Père ne fait qu'un avec Lui, et en appelant Lui-même ses disciples «enfants»[93], Il révèle précisément une paternité d'un type nouveau, spirituel, que ses Apôtres, et ses ministres ordonnés par la médiation de l'Église à travers les siècles, continueront u rendront présente.

2.3.2 Un nom partagé à ses Apôtres

Saint Pierre et saint Paul, à la suite de Jésus, appelleront leurs «fils» saint Marc (1*P* 5,13) pour le premier et saint Timothée (1*Tm* 1,4; 12; 2*Tm* 1,2; 1*Co* 4,17; *Ph* 2,19-22) ainsi que saint Tite (*Tt* 1,4) pour le second. Il faut bien évidemment entendre cette paternité spirituellement, comme une représentation sacramentelle, par leur ministère ordonné, du sacerdoce du Christ. Saint Jean parle à plusieurs reprises de ses «petits enfants»[94]. Il ne croit pas non plus aller contre la recommandation divine en appelant les vieillards «pères» afin de leur exprimer son respect: «Je vous écris, pères, parce que vous connaissez Celui qui est dès le commencement» (1*Jn* 2,14).

Saint Paul, s'adressant aux Corinthiens, leur rappelle qu'il les a «engendrés dans la foi»: «Eussiez-vous dix mille maîtres dans le Christ, vous n'avez pas cependant plusieurs pères, puisque c'est moi

---

93 Cf. par exemple, *Mc* 10,24. Le soir du Jeudi-Saint, juste après le départ de Judas, comme pour révéler qu'il manquait à Judas ce cœur d'enfant, Il appelle les Apôtres «petits enfants» (*Jn* 13,33); et lors de son apparition sur le bord du lac de Galilée, après la Résurrection, Il leur dit: «Les enfants, vous n'avez pas du poisson?» (*Jn* 21,5).

94 Cf. par exemple 1*Jn* 2,1.

qui vous ai engendrés en Jésus-Christ par l'Évangile» (1*Co* 4,15): s'ils n'ont pas plusieurs pères [dans le Christ] puisque c'est lui qui les y a engendrés, cela veut bien dire qu'il est leur père en Jésus-Christ. D'autre part, si saint Paul parle avec vigueur et s'il reprend vertement, c'est toujours à titre de père: «Ce n'est pas pour vous confondre que j'écris cela; c'est pour vous reprendre comme mes enfants bien-aimés» (1*Co* 4,14).

Surtout, en s'adressant aux Éphésiens, saint Paul proclame: «Je fléchis le genou devant le Père, de qui tire son nom toute paternité dans les cieux et sur la terre» (*Ep* 3,14-15). Saint Paul révèle ainsi en creux une paternité céleste en même temps que terrestre, et donc implicitement une paternité au sens biologique (terrestre) et au sens spirituel (céleste), en participation à la paternité unique et absolue de Dieu. Jésus, en réservant le nom «Père» à Dieu son Père, n'entend donc pas nier la dimension biologique et la dimension spirituelle de la paternité, mais révéler la première personne de la Sainte Trinité comme étant «Le» Père en un sens absolu, Principe sans principe, «de qui tire son nom toute paternité dans les cieux et sur la terre» (*Ep* 3,15). Mais si le nom «Père» est son nom propre, l'homme aussi devient père en communiquant la vie humaine (c'est la paternité biologique), et il peut le devenir aussi par le moyen de la prédication et des sacrements, en communiquant la vie divine[95] (c'est la paternité spirituelle).

Dans la paternité spirituelle que révèle saint Paul au long de ses épîtres, on retrouve quelque chose de cette tendresse divine rencontrée en amont, comme un fil rouge qui guide tout l'Ancien Testament. La paternité paulinienne présente en effet une note d'intimité mais aussi d'implication, de compassion même, qui renvoie comme un écho de la tendresse de Dieu manifestée dans l'Ancienne Alliance: «Mes petits enfants, vous que j'enfante à nouveau dans la douleur jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous» (*Ga* 4,19). D'autre part, la paternité si affectueuse que révèle saint Paul renvoie à la tendresse même du Christ:

---

95 Jésus Lui-même est le modèle de cette paternité spirituelle; pendant toute sa vie publique, les Apôtres et les disciples l'ont appelé «Maître» et «Seigneur», révélant leur infini respect pour Celui qui les enseignait par sa Parole et par sa vie. En les appelant «enfants» le Jeudi-Saint et au cours d'une apparition sur le bord du lac de Galilée après sa Résurrection, Il révèle qu'en accomplissant jusqu'au bout le «commandement nouveau» de l'amour (*Jn* 13,34), Il les a vraiment «enfantés» à cette vie nouvelle à laquelle Il les a appelés à Le suivre. Tout en les appelant «amis» (*Jn* 15,15) et même «frères» (*Mt* 28,10), Il se révèle comme un «Maître» et un «Seigneur» qui ne considère pas ses disciples seulement comme des serviteurs, mais des enfants pour lesquels Il donne jusqu'à sa propre vie (*Jn* 15,13).

«Oui, Dieu m'est témoin que je vous aime tendrement dans le cœur du Christ Jésus» (*Ph* 1,8).

A cette lumière, on comprend mieux l'affirmation paulinienne contenue dans sa lettre aux Romains:

> Aussi bien n'avez-vous pas reçu un esprit d'esclaves pour retomber dans la crainte; vous avez reçu un esprit de fils adoptifs qui nous fait nous écrier: Abba! Père! L'Esprit en Personne se joint à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu. Enfants, et donc héritiers; héritiers de Dieu, et cohéritiers du Christ, puisque nous souffrons avec lui pour être aussi glorifiés avec lui (*Rm* 8,15-17).

C'est un extrait particulièrement significatif, qui fait un parallèle étroit entre le fait que nous soyons «enfants de Dieu» en Jésus au point que son cri de Fils, «Abba», devient le nôtre[96], et le fait qu'en devenant ainsi enfants de Dieu, nous en devenons les «héritiers», et «cohéritiers du Christ». Cet extrait ouvre précisément la voie au concept de paternité spirituelle, détaché d'un concept de paternité biologique ou naturelle: c'est bien l'Esprit-Saint qui, gratuitement, «surnaturellement», nous donne de participer à sa filiation en reconnaissant Dieu comme notre unique et vrai Père. Ce passage de la lettre de saint Paul aux Romains éclaire aussi le fait que notre filiation divine adoptive est médiate: c'est dans et par le Fils unique que nous devenons des enfants d'adoption. Il associe à sa liberté de Fils unique son Apôtre saint Pierre, et à travers lui, tous ses disciples[97].

---

96 Le Christ est le Fils par excellence, mais saint Paul insiste beaucoup sur notre filiation divine. En *Ga* 4,7 et *Rm* 8,15-17, il décrit la modalité par laquelle advient notre filiation, par le moyen de l'Esprit (πνεῦμα). Il y a un souffle unique, absolu, qui est dans le Fils, grâce auquel Il peut s'adresser au Père en lui disant «Abba». Mais Dieu a voulu que nous ayons aussi ce souffle et que nous fassions remonter à Dieu la même parole, pour que nous ne soyons plus animés par un esprit de crainte mais par un esprit de fils adoptifs. Cf. G. RAVASI, *La paternità divina nella Bibbia*, 93.

97 A cet égard, l'Évangile des deux drachmes (cf. *Mt* 17,24-27) est particulièrement significatif. Jésus commence par rappeler à Pierre son identité, cette identité qu'il avait confessée à Césarée de Philippe, quelques jours plus tôt: Il est le Fils unique du Père, et ce titre lui donne un droit légitime à ne pas payer l'impôt. Mais le miracle annoncé, prophétisé par Jésus, qui vient s'insérer dans ce récit, permet à Jésus d'honorer l'impôt, tout en manifestant sa liberté de Fils de Dieu, une liberté qui L'exonère de l'impôt et une liberté à laquelle Il fait participer également saint Pierre. À cette lumière, la réponse de Jésus à Pierre donne sa pleine mesure: «les fils sont libres»; «tu donneras la pièce pour moi et pour toi». Jésus associe saint Pierre à sa liberté unique, celle du Fils de Dieu. Il ne dit pas: «le Fils unique est libre», mais «les fils sont libres». Cette pièce de quatre drachmes devient le symbole de l'amour inconditionnel du Fils de Dieu pour chaque âme. À sa liberté de

2.3.3 La médiation des ministres du Christ

Tout en révélant que son Père est le seul et unique Père au sens absolu du terme, et tout en manifestant à son égard une obéissance totale, Jésus assume le fait d'être Maître et Seigneur (*Jn* 13,13), et même d'appeler ses Apôtres «petits enfants» (*Jn* 13,33). C'est en Lui, le Fils unique, que nous avons accès au Père. Cette mission médiatrice, Il a voulu y associer ses Apôtres et leurs successeurs[98], pour qu'ils enfantent spirituellement des âmes en poursuivant sa mission d'enseignement, de sanctification et de gouvernement «in persona Christi capitis»[99].

Cette autorité personnelle à laquelle Il associe les Apôtres dépasse absolument l'horizon mondain: elle est à la fois infiniment supérieure, et marquée par un abaissement radical. Infiniment supérieure, parce qu'elle vise une fin surnaturelle. Dès la vie publique, Jésus donne à ses Apôtres «pouvoir et autorité», mais en reliant d'emblée ces deux mots à une dimension de service: «Jésus convoqua les Douze, et Il leur donna pouvoir et autorité pour dominer tous les esprits mauvais et guérir les maladies» (*Lc* 9,1). Surtout, la triple mission d'enseigner, sanctifier et gouverner, vise, bien plus que la guérison physique, le salut de l'âme[100].

Fils unique, Il associe chaque âme qui accepte de s'ouvrir à son amour, au point de ne faire qu'un avec elle.

98 «S'avançant, Jésus leur dit ces paroles: "Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit. Et voici que je suis avec vous pour toujours jusqu'à la fin du monde"» (*Mt* 28,18-20).

99 Sur le sens de cette formule traditionnelle (cf. *CEC* 875), on peut approfondir l'audience que Benoît XVI a consacrée au «munus docendi»: «Le prêtre qui agit *in persona Christi Capitis* et en représentation du Seigneur, n'agit jamais au nom d'un absent, mais dans la Personne même du Christ ressuscité, qui se rend présent à travers son action réellement concrète. Il agit réellement et réalise ce que le prêtre ne pourrait pas faire: la consécration du vin et du pain, afin qu'ils soient réellement présence du Seigneur, absolution des péchés. Le Seigneur rend présente son action dans la personne qui accomplit ces gestes. Ces trois devoirs du prêtre – que la Tradition a identifiés dans les diverses paroles de mission du Seigneur: enseigner, sanctifier, et gouverner – dans leur distinction et dans leur profonde unité, sont une spécification de cette représentation concrète. Ils représentent en réalité les trois actions du Christ ressuscité, le même qui aujourd'hui, dans l'Église et dans le monde, enseigne et ainsi fait naître la foi, rassemble son peuple, crée une présence de la vérité et construit réellement la communion de l'Église universelle; et sanctifie et guide». BENOÎT XVI, *audience générale*, 14 avril 2010.

100 Dans l'Évangile de saint Marc, l'envoi en mission des Apôtres est explicitement rattaché au salut des âmes: «[Jésus] leur dit: "Allez dans le monde entier, pro-

C'est précisément cette dimension de service qui caractérise paradoxalement le pouvoir du Christ par l'abaissement le plus total. Ce pouvoir est service, et service jusqu'au don total de soi: le Jeudi saint, Jésus fait explicitement comprendre aux Apôtres sa conception du pouvoir. D'abord en actes, en vivant le service jusqu'à leur laver les pieds le jour de la Cène (cf. *Jn* 13). Mais aussi en paroles: «Si Moi, le Seigneur et le Maître, je vous ai lavé les pieds les uns aux autres, vous devez vous aussi vous laver les pieds les uns aux autres» (*Jn* 13,14). Mais ces actes et ces paroles ne font que préparer les Apôtres à un don bien plus radical: le don de sa vie, qu'Il offrira librement le lendemain. Seulement à la lumière de la Passion, on peut percevoir la nouvelle mesure que Jésus confère aux mots «pouvoir» et «autorité». Lui-même assume pleinement le pouvoir après avoir traversé la mort. On ne peut plus se méprendre sur le sens de sa puissance, marquée par un amour qui donne jusqu'à sa propre vie. Il assume désormais totalement ce pouvoir, qui dépasse infiniment celui-là même que lui proposait Satan, lors de son séjour au désert[101]. Les Apôtres devront Le suivre sur le même chemin[102].

3. **Paternité humaine et paternité divine chez saint Thomas**

3.1 *La paternité dans la Somme théologique*

Le développement sur la paternité biblique a permis de mettre en lumière la nécessité de comprendre la paternité de manière analogique selon qu'elle est rapportée à Dieu ou à l'homme. La nécessité d'affirmer plus fortement les différences que les ressemblances apparaît plus importante encore en ce qui regarde des mots qui nous sont aussi familiers que celui de «père» et de

---

clamez l'Évangile à toute la création. Celui qui croira et sera baptisé, sera sauvé; celui qui ne croira pas, sera condamné"» (*Mc* 16,15-16).

101 Au désert, Jésus avait refusé le faux pouvoir de Satan, marqué par une volonté de domination: «Tous ces royaumes, je te les donnerai, si tu te prosternes pour m'adorer» (*Mt* 4,9). Après sa Pâque, «Jésus leur dit ces paroles: "Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre"» (*Mt* 28,18). Là où la puissance de la haine ne peut dominer que sur le monde, celle de l'amour s'étend au Ciel et sur la terre.

102 Saint Jean a très bien mis en évidence le fait que le commandement de l'amour est rendu possible par la vie donnée du Seigneur: «A ceci nous avons connu l'Amour: Celui-là a donné sa vie pour nous. Et nous devons, nous aussi, donner notre vie pour nos frères» (1*Jn* 3,18). Et déjà, le Jeudi-Saint, Jésus avait annoncé à Pierre qu'il le suivrait sur ce chemin du commandement de l'amour: «Simon-Pierre lui dit: "Seigneur, où vas-tu?" Jésus lui répondit: "Où Je vais, tu ne peux pas me suivre maintenant; mais tu me suivras plus tard"» (*Jn* 13,36).

«fils»[103]. Sur cette base, on peut réfléchir à la manière dont saint Thomas envisage la paternité tout au long de sa *Somme théologique*[104].

3.1.1 La relation entre le Père et son Fils

Selon le principe de l'analogie, tout ce qu'on dit de Dieu, et donc le fait qu'on dise qu'Il soit Père, doit passer par un triple processus: affirmation (Dieu est Père), négation (Dieu n'est pas Père à la manière humaine), éminence (Dieu est Père de la manière la plus suprême ou la plus éminente. Il n'est pas Père selon la manière humaine d'être père)[105].

Il s'agit donc d'abord d'affirmer sa paternité: le Père éternel est Père, c'est-à-dire principe actif de génération d'une descendance vivante qui procède selon la ressemblance de sa nature. Mais le processus de négation invite ensuite à nier les éléments de la paternité humaine incompatibles avec la paternité éternelle de Dieu. Si l'on analyse attentivement la manière dont le père humain donne la vie, on se rend compte que le père humain ne possède pas au départ la perfection du pouvoir naturel et doit attendre d'arriver à sa maturité physique pour être en mesure de générer. Analogiquement, si le Père éternel est agent naturel (au sens où il engendre le Fils dans un acte éternel, qui lui vient de sa nature d'être «Principe sans principe») dans la procession de son Fils, du fait qu'Il est éternel, il n'y a aucun moment où le Père ne pouvait engendrer Son Fils. Si l'on analyse la relation de paternité du point de vue de l'action, on constate clairement que la paternité humaine implique nécessairement une action successive[106], là où analogiquement, du point de vue du Père éternel, l'action n'est pas successive. Son Fils co-existe avec Lui de toute éternité.

A partir de ce double processus d'affirmation et de négation, il devient possible de dégager les différences qui permettent d'affirmer la

---

103 «All people have some perspective and understanding of a father and son, yet, when applied to God the terms *obviously* take on a new and different significance». P. MARSALEK, *The analogy of the Father*, 1.

104 On trouve mille neuf cent quatre-vingt quatre occurrences dans la *Somme théologique* pour les mots «Pater», «patris», «paterna», «paternum». Une analyse minutieuse révèle que ces mots se réfèrent à une grande variété de relations. Quinze types de relations différentes peuvent être trouvés parmi lesquels, pour l'intérêt de notre étude, nous pouvons relever: la relation entre le Père et le Fils (1313 occurrences), celle entre un père humain et son fils (406 occurrences), enfin celle entre un père spirituel et son enfant spirituel (122 occurrences). Cf. P. MARSALEK, *The analogy of the Father*, 59.

105 Cf. P. MARSALEK, *The analogy of the Father*, 7-15; 107.

106 «Impeditur ne id quod est a principio simul sit cum suo principio, propter hoc quod actio est successiva» (*Somme théologique*, I, 42,2,c).

modalité suréminente de la paternité divine: là où la paternité humaine se réalise sous la forme d'une activité transitive (qui a un effet sur le monde extérieur), la paternité divine se conçoit nécessairement sous la forme d'une activité immanente (c'est-à-dire une activité qui reste intérieure à l'agent). Une autre différence remarquable se fait jour: le fils humain procède seulement d'une part de son père, et par conséquent reçoit seulement une part de son père; du point de vue de la paternité trinitaire, il en va autrement: puisque ce qui procède du Père au sein de la Trinité procède de sa nature entière, ce qu'Il communique naturellement à son Fils est tout, y compris son propre Acte d'Être. Et cela a une conséquence décisive: là où le père et le fils humains sont, au départ, marqués par une relation d'inégalité, le Père et le Fils divins se situent sur un plan d'égalité. La seule chose qui les distingue, c'est la relation d'origine, le fait que le Père soit «Principe sans Principe»[107]. Ces différences manifestent bien que la Première Personne de la Trinité est Père par excellence[108].

3.1.2 La relation entre un père et son fils

Rechercher la signification de la paternité humaine dans la *Somme théologique* n'est pas chose aisée[109]. En plusieurs endroits de la *Somme théologique*, saint Thomas parle du père humain comme étant le principe de son fils. En d'autres endroits, il décrit les aspects de la paternité humaine dans le contexte d'un approfondissement de la vertu cardinale de justice, en distinguant la vertu de religion, comme l'honneur dû à Dieu, et la vertu d'observance, comme l'honneur dû aux personnes de dignité autres que Dieu: parents ou autorités civiles[110]. Toutefois, saint

---

107 «Unde necesse est dicere quod ab aeterno fuerit patri aequalis in magnitudine» (*Somme théologique*, I, 42,4,c).

108 «Having pointed out some of the differences, or some of the negations that have to be made to the *ratio* of human fatherhood in order to arrive at a *ratio* of the divine Fatherhood, we can proceed to the final step of displaying how the first person of the Trinity is Father *par excellence*». P. MARSALEK, *The analogy of the Father*, 115.

109 Il n'y a pas de traité spécifique, ce qui implique de rechercher dans toute la *Somme théologique*: «We must combine the various comments he makes in different places». P. MARSALEK, *The analogy of the Father*, 88.

110 Saint Thomas pose une question – l'observance est-elle un fait distinct de la religion? –, à laquelle il répond en établissant une distinction entre Dieu, le Principe universel de tout être, et les pères, qui participent à l'autorité et au gouvernement de Dieu. Les autorités civiles et autres personnes de dignité peuvent être appelées pères en raison de la ressemblance que leur rôle présente avec celui d'un père humain. Cf. P. MARSALEK, *The analogy of the Father*, 90.

Thomas ne situe pas la paternité et la filiation humaines sur un principe de stricte égalité. La distinction qu'il établit entre principe (point d'origine) et cause implique supériorité et dépendance et dénie l'égalité des personnes. Il y a bien, du point de vue de la paternité humaine, un principe de génération au sens où un fils procède de lui. Le père est aussi un principe de croissance, d'éducation et de gouvernement de son enfant, mais il faut distinguer entre principe de génération, qui fait le père en tant que tel, et principe de croissance, principe qui procède du fait qu'il est père[111].

Saint Thomas insiste, dans la relation entre père et fils, sur le fait que le fils «appartient» à son père, en tant qu'il est issu de lui: son fils est en quelque sorte une partie de lui. Il tire des conséquences de cette appartenance: le fils représente son père par ses actions. Il est en quelque sorte le témoin vivant de la vie de son père, le bénéficiaire de ses bonnes actions, mais aussi celui qui est l'héritier de ses mauvaises actions[112]. Une autre conséquence regarde la nature de l'amour entre un père et son fils: un père aime son fils comme une partie de lui-même, il l'aime comme lui-même, alors que son fils aime son père comme le principe de son être.

Pour saint Thomas, il ne peut donc être question d'égalité entre un père et son fils, à cause de l'«excellence» du père, qui lui vient d'être le principe actif de son fils[113]. Cependant, l'excellence du père a des limites: en grandissant et en se développant, l'enfant commence à être distinct de ses parents, jusqu'à atteindre sa pleine maturité et sa pleine indépendance, sinon l'égalité avec son père, dont il restera toujours le fils[114].

Cette courte analyse de la manière dont saint Thomas rend compte de la relation entre un père et son fils est suffisante pour en tirer quelques conclusions qui ne manquent pas d'éclairer le sens profond de la pater-

---

111 Cf. P. MARSALEK, *The analogy of the Father*, 93-95.

112 Le fils apparaît comme l'héritier de son père, un héritage qui vaut aussi bien positivement que négativement: «The beneficiary of his father's good actions, but also the one negatively impacted by sinful actions». P. MARSALEK, *The analogy of the Father*, 101.

113 Cf. P. MARSALEK, *The analogy of the Father*, 103. Il en résulte l'obligation de révérence et de service que le fils doit à son père: «Qui cum sit superior, quasi principium filii existans, debetur ei a filio reverentia et obsequium» (*Somme théologique*, II-II, 10,12,c).

114 «Cum ad perfectum venerit» (*Somme théologique*, I, 25,6,ad2). Jusqu'à ce qu'il soit parvenu à cette maturité, le père reste le supérieur de son fils: «His father is his superior and the child remains under his father's control». P. MARSALEK, *The analogy of the Father*, 103).

nité: d'abord, un père aime son fils comme une part de lui-même. Le fils aime son père comme son principe excellent d'origine. Ensuite, le père est le supérieur de son fils jusqu'à ce que celui-ci ait atteint l'âge de la maturité. Enfin, recevant tout de son père, l'enfant lui doit respect, révérence et service[115].

La paternité humaine apparaît donc analogue à la paternité divine. Elle trouve son sens par rapport à cette paternité divine qui s'exerce en premier lieu vis-à-vis du Fils unique, et en second lieu, par pure grâce, vis-à-vis de ses enfants d'adoption. C'est précisément pour cela qu'il faut comprendre l'analogie en soulignant encore plus fortement les différences que les ressemblances; il ne faut donc pas appliquer trop facilement le modèle de la filiation divine du Fils unique au modèle de la filiation humaine et au modèle de la filiation divine des fils adoptifs. On peut dire qu'une fois acquise la pleine maturité du fils, les rapports changent, dans le sens où le père n'exercera plus son autorité comme il le faisait pour l'aider précisément à acquérir cette maturité. Mais la relation d'égalité qui unit le Père au Fils, dans l'Esprit-Saint, au sein de la Trinité, ne pourra jamais trouver une correspondance parfaite au plan humain; et *a fortiori*, la relation d'égalité qui unit le Père au Fils unique ne pourra jamais trouver sa correspondance entre le Père divin et ses enfants adoptifs. En effet, là où le fils assumera pleinement, au terme du processus éducatif, son indépendance vis-à-vis de ses parents, jamais il ne pourra assumer cette indépendance vis-à-vis de Dieu, puisque le rapport est ici celui du Créateur par rapport à la créature; l'existence de la créature dépend à tout moment du Créateur.

En tout état de cause, même si nos catégories logiques pour parler des relations du Fils à son Père sont influencées par nos expériences humaines marquées par la paternité et la filiation, il s'agit de rester conscients que toute paternité vient de Dieu, et que c'est donc le rapport entre le Père et le Fils qui doit informer le rapport entre un père humain et son enfant, et non l'inverse.

3.1.3 La relation entre un père spirituel et son fils spirituel

L'expression «père dans la foi» est la troisième occurrence en terme d'importance après la paternité intratrinitaire et la relation entre un père humain et son fils. Cette expression renvoie dans le langage de la *Somme théologique* aux Pères de l'Église, aux Pères des Conciles œcuméniques, aux Pères de la foi de l'Ancien Testament et aux pères

115 Cf. P. MARSALEK, *The analogy of the Father*, 105-106.

spirituels tels que les parrains. Même si saint Thomas n'envisage pas explicitement la paternité spirituelle des Abbés et des Supérieurs religieux, ce qu'il dit éclaire considérablement l'enjeu de la paternité spirituelle dans la vie religieuse. Il insiste en effet sur le fait qu'un père dans la foi montre le chemin par ses mots et ses exemples; les pères dans la foi se présentent comme des guides sûrs et expérimentés aptes à conduire les autres sur le chemin de l'ascension spirituelle aussi bien par leur exemple que par leur enseignement[116].

Pour saint Thomas, les Pères de l'Église possèdent donc une autorité qui devrait être respectée et suivie par les croyants qui viennent après eux. Au sujet du vice d'incroyance, il met en lumière la valeur normative et d'autorité de l'interprétation des Pères de l'Église[117].

Quant au rôle des parrains, saint Thomas insiste sur l'importance de l'éducation spirituelle qui leur incombe, visant à développer la vertu de foi dans les âmes des enfants qui leur sont confiées[118].

3.2 *Que recouvre la paternité humaine chez saint Thomas?*

Puisque la paternité divine suppose une analogie humaine, et malgré les réserves que présente le recours à l'analogie, c'est bien de la paternité humaine qu'il faut partir pour tenter de comprendre la paternité

---

116 Le commentaire le plus clair par lequel saint Thomas aborde la question de la paternité des pères dans la foi vient d'une question sur la vertu théologale de foi: «Et ideo quod ab imperfectis ad perfectum procederet cognitio fidei in hominibus. Et licet in hominibus quidam se habuerint per modum causae agentis, quia fuerunt fidei doctores; tamen manifestatio spiritus datur talibus ad utilitatem communem, […] Et ideo tantum dabatur patribus qui erant instructores fidei de cognitione fidei, quantum oportebat pro tempore illo populo tradi vel nude vel in figura». *Somme théologique*, II-II, 1,7.

Il apparaît donc clairement qu'un père dans la foi est quelqu'un qui enseigne et instruit les autres dans la foi. Cf. P. MARSALEK, *The analogy of the Father*, 151.

117 «Ad tertium dicendum quod infidelitas secundum quod est peccatum, oritur ex superbia, ex qua coningit quod homo intellectum suum non vult subiicere regulis fidei et sano intellectui patrum» (*Somme théologique*, II, II, 10,1,3.) Puisque tous les Pères de l'Église possèdent cette autorité, tous les croyants devraient adhérer à leur enseignement et le recevoir avec respect et révérence. Cf. P. MARSALEK, *The analogy of the Father*, 152.

Par conséquent, celui qui refuse l'enseignement des Pères se place lui-même en dehors de la foi: «Si quis […] non sic accipit sicut patres docuerunt […] talis anathema sit» (*Somme théologique*, III, 2,1,ad1).

118 «For Aquinas, the spiritual father possesses a special task with respect to educating the child in matters of the faith. On the part of the spiritual child, reverence is owed in return toward his/her spiritual father». P. MARSALEK, *The analogy of the Father*, 153.

divine. Si la notion de paternité divine est un thème fondamental de la théologie, qui dit une chose essentielle de Dieu, Lui qui est notre Père, le point de départ doit être nécessairement la paternité humaine. Celle-ci, en effet, malgré ses limites, nous fait comprendre quelque chose de Dieu, Lui qui s'est révélé dans le Christ comme notre Père.

Parler de paternité, c'est décrire qui est le père, ses qualités, ses devoirs; c'est aussi parler de ce qu'il transmet à ses enfants. C'est dans les vertus qui ouvrent à autrui que doivent s'enraciner, fondamentalement, la qualité de la paternité, et le sens de l'éducation. Ces deux vertus sont la justice et la charité. Mais s'il est possible de parler de justice du point de vue du père, du point de vue du fils, c'est la vertu de piété filiale qu'il faut privilégier.

3.2.1 Paternité et piété filiale

Le développement précédent a révélé la relation d'inégalité, du moins dans son principe, qui marque la relation du père à son fils. Analogiquement à la relation des créatures avec Dieu, la relation des enfants à leurs parents se situe dans ce cadre d'inégalité entre les partenaires et d'incapacité à rendre ce qui a été reçu (à commencer par le don de la vie!). La piété filiale ne pourra donc s'identifier totalement à la justice, qui implique un rapport d'égalité. La piété filiale, le respect, l'obéissance et la gratitude sont des vertus qui demandent plus que la justice. C'est donc à travers la description des devoirs des enfants que s'offre la définition de la paternité: être père, c'est être la source de sentiments de piété filiale[119].

Selon cette perspective, le premier droit de l'enfant reste le droit à l'enfance, c'est-à-dire le droit à l'insouciance, à l'irresponsabilité, parce que ses parents assument leur rôle de parents et savent lui donner en temps voulu ce dont il a besoin. La liberté est toujours subordonnée à l'apprentissage du bien et du vrai. On ne peut être père sans être le té-

---

119 La crise contemporaine de l'autorité se trouve directement contestée par cette approche. Ce que suggère l'approche thomiste, c'est le fait qu'être père ou mère, c'est être celui ou celle qui fait prendre conscience à ses enfants qu'ils ne sont pas la source d'eux-mêmes, qu'ils sont dépendants. C'est assumer le fait qu'il faille inspirer le respect, la vénération. C'est encore commander à ceux qui doivent obéir, leur faire découvrir que la vie est un don, qu'il faut cultiver la reconnaissance envers ceux qui la transmettent. Si l'idéal contemporain voit dans la charge qui incombe aux parents le moyen pour les enfants d'accéder à la liberté, à l'autonomie, à l'indépendance, il faut ajouter, à la lumière de la doctrine thomiste, que l'acquisition de la vraie liberté passe par l'acceptation d'une soumission confiante.

moin de ce bien et de cette vérité de la vie, qui nous dépassent, mais qui passent en nous et par nous. La piété filiale, c'est donc d'abord l'accomplissement des devoirs filiaux envers les parents, en retour des devoirs des parents à l'égard des enfants. Saint Thomas dit explicitement que ce devoir s'applique en premier lieu à Dieu le Père, comme «le premier principe d'être et de gouvernement», mais «secondairement, à nos parents et à notre patrie, desquels et dans laquelle nous avons reçu la vie et l'éducation»[120]. Implicitement, c'est affirmer que le père, ayant le caractère de principe vis-à-vis de l'enfant qui procède de lui, doit donc, par le fait même qu'il est père, subvenir aux besoins de son enfant, et prendre en charge activement son éducation.

La piété n'est pas seulement une vertu humaine, c'est aussi un don de l'Esprit-Saint, à travers lequel nous retrouvons le don de toute paternité humaine, notre relation filiale à Dieu. Saint Thomas insiste sur le fait que l'Esprit-Saint nous pousse à un esprit filial envers Dieu mais souligne aussi que la vertu de piété ne rend pas seulement ses devoirs et son culte à Dieu, mais encore à tous les hommes en tant qu'ils se rattachent à Dieu[121]. Le don de piété ne nous tourne donc pas seulement vers Dieu, mais encore vers notre père terrestre. Il y a donc une dimension directement spirituelle dans notre relation à nos parents et, inversement, dans la façon dont les parents exercent leur rôle.

3.2.2 Paternité et justice proprement dite

Du côté du père, il semble logique de pouvoir parler de justice: la possibilité de rendre à l'enfant ce qui lui est dû est bien réelle[122]. Ce-

---

120 *Somme théologique*, II-II, 101,1: «Deus summum obtinet locum, qui et excellentissimus est, et est nobis essendi et gubernationis primum principium. Secundario vero nostri esse et gubernationis principium sunt parentes et patria, a quibus et in qua et nati et nutriti sumus».

121 Cf. *Somme théologique*, II-II, 121,1. Saint Thomas y établit un parallèle entre la piété due à Dieu comme Créateur et Père et celle due à son père terrestre, mais en établissant clairement les limites de l'analogie, qui font que la piété envers Dieu est un don, tandis que la piété envers son père terrestre est une vertu: «Et quia proprie ad pietatem pertinet "officium et cultum patri exhibere", consequens est quod pietas secundum quam cultum et officium exhibemus Deo ut Patri per instinctum Spiritus Sancti, sit donum Spiritus Sancti. Ad primum ergo dicendum quod pietas quae exhibet patri carnali officium et cultum, est virtus: sed pietas quae est donum, hoc exhibet Deo ut Patri».

122 Selon la définition classique de la justice donnée par Ulpien (*Digeste*, I, 1,10,1), et reprise par le *Corpus Iuris Civilis* de Justinien: «Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi» (*Inst*., 1,1,1).

pendant, le droit paternel fait surgir une notion relative du droit, car pour être tout à fait objectif, indépendant des sentiments, il faudrait que les deux sujets fussent absolument autres, ce qui n'est évidemment pas le cas dans la relation entre un père et son fils.

a) Le contenu du droit paternel

Le contenu du droit paternel se laisse découvrir à travers la définition traditionnelle de la justice, reprise par saint Thomas, une définition qui ouvre au caractère altruiste de cette vertu. La véritable justice s'exerce sur autrui, elle ouvre à autrui. Le père est celui qui ouvre des portes, qui fait sortir de la fusion de l'enfant avec sa mère. Faire entrer l'enfant dans la vie sociale apparaît comme l'un des aspects essentiels de la fonction paternelle. La justice du père ouvre son fils non seulement aux autres individus, mais également au sens du bien commun, à toute la communauté[123].

Un autre trait caractéristique de la vertu de justice est la vérité. L'acte propre de la vertu de justice, c'est le jugement, qui implique de dire ce qui est vrai. Le père doit donc dire la vérité à son enfant, une vérité qui implique la reconnaissance de sa paternité, et qui englobe tous les aspects de cette dernière[124]. Pour que ce jugement ne soit pas usurpé, il implique la paternité matérielle, mais plus encore la paternité affective et spirituelle.

---

123 Cf. G. BOHINEUST, «La paternité humaine chez saint Thomas», 150. L'étude phénoménologique de la paternité à laquelle s'est consacrée X. Lacroix confirme pleinement le bien-fondé de cette analyse. Cf. X. LACROIX, *Passeurs de vie*, 133-136. Nous y reviendrons plus loin.

124 Reconnaître cette paternité, c'est exercer effectivement cette vertu de justice auprès de son enfant, en lui reconnaissant ce qui lui est dû. Et cela implique de distinguer entre la justice distributive et la justice commutative. La justice distributive concerne la relation entre l'autorité et le membre du groupe. En tant que chef de famille, il doit être attentif à chacun, veiller à ce que chacun ait accès aux biens qui lui sont dus au sein de cette communauté. Il ne donne pas à chacun la même chose, mais à chacun selon ses besoins. La justice commutative concerne l'échange entre deux particuliers. La relation du père au fils n'est pas seulement du principe vers son œuvre, mais elle est également un enrichissement mutuel. Cependant, la relation père-fils est une relation de raison dans le sens où elle ne change pas directement l'être du père. Inversement, la relation du fils vers son père est fondatrice de son être. Mais cette distinction ne doit pas gommer l'enrichissement mutuel, là où paternité et filiation sont pleinement assumées. La relation de justice commutative peut ici se muer en amitié, les enfants étant appelés à apporter à leurs parents réconfort et enrichissement humains. L'enjeu est donc de tenir la hiérarchie des relations, tout en étant – peut-être grâce à l'apport contemporain – plus attentifs à l'enrichissement mutuel. Cf. G. BOHINEUST, «La paternité humaine chez saint Thomas», 151-152.

b) Les biens que doit promouvoir la justice

Pour mieux discerner les enjeux de la paternité liés à la vertu de justice, il faut encore répondre à une autre question: quels biens doit promouvoir la justice? Les péchés qui offensent la justice font découvrir, *a contrario*, les biens fondamentaux, qu'on appellerait aujourd'hui les droits de la personne humaine.

Le premier péché est l'acception des personnes, qui «est l'opposé de la justice distributive. […] Si […] l'on considère dans la personne cette qualité propre en vertu de laquelle ce qui lui est accordé, lui est dû, on ne fait pas acception de la personne, mais bien d'une cause réelle»[125]. La justice distributive implique donc un discernement, puisqu'il s'agit d'attribuer à chacun en fonction d'une juste cause, pas d'un motif subjectif. Le bien est dû à autrui non pas d'abord en fonction d'une relation interpersonnelle, mais en fonction d'une responsabilité, celle de quiconque a la charge de distribuer.

Le deuxième péché qui blesse la justice, ce sont les offenses à la justice particulière ou commutative. Ces offenses aident à mieux appréhender les biens dont l'éducateur devra susciter le désir chez l'enfant. Les parents sont la source de la vie de leurs enfants; ils ont le devoir de la promouvoir et de la développer, notamment par l'éducation de leurs enfants. Du point de vue de l'éducation, l'approche thomiste ne fait pas l'exposé d'un examen détaillé pour le père de famille, mais se découvre à travers toute son œuvre[126], à travers la description du plan divin de salut pour l'homme, qui révèle l'art de faire grandir, d'apporter le salut. Si un père doit parfois se montrer sévère, c'est par amour pour son fils[127].

---

125 Cf. *Somme théologique*, II-II, 63,1: «Personarum acceptio opponitur justitiae distributivae. […] Si […] aliquis consideret illam proprietatem personae propter quam id quod ei confertur est ei debitum, non erit acceptio personae, sed causae».

126 Sauf l'essai mentionné plus haut, intitulé *De Magistro* (cf. nt. 25). Toutefois, ce traité ne vise pas spécifiquement la paternité, mais plus généralement l'éducation. Ce texte traite directement le problème de la découverte du savoir. Saint Thomas y défend l'idée que la science préexiste dans celui qui apprend: «Homo non docet sed veritas quae interius loquitur, quae est Deus», *De Magistro*, 31. L. Morin et L. Brunet synthétisent la pensée de ce texte en rappelant que «pour Thomas d'Aquin, l'éducateur n'est pas éducateur pour lui-même mais pour les autres. De sorte que pour réussir dans son enseignement, il doit considérer en premier les besoins de l'éduqué et mettre à son service toutes ses connaissances, tant théoriques que pratiques». L. MORIN – L. BRUNET, *Philosophie de l'éducation*, 35.

127 Cf. *Somme théologique*, II-II, 65,2. Le châtiment corporel dirigé contre l'enfant ou l'esclave doit toujours être exercé dans un but éducatif: «Licite potest verberare

Le respect de la justice commutative implique aussi de veiller aux biens matériels et spirituels qui permettront le plein épanouissement de l'enfant[128].

3.2.3 La charité comme école de paternité

Qu'un père aime son enfant, cela semble banal de le dire. La crise de la paternité, si patente, ne remet pas en cause cette évidence. Mais peut-être vaut-il la peine de se replonger dans la sagesse des anciens pour redécouvrir les raisons profondes de cet amour paternel[129].

Il faut aller plus loin encore, et appréhender cet amour paternel comme amour de charité, une charité définie par saint Thomas comme une amitié. L'amitié est bienveillance, réciprocité, partage d'un bien commun. Le père aimera son fils par pure bienveillance, en recherchant la réciprocité (non pas pour être aimé lui-même mais parce que le bien de son fils passe par cette réciprocité d'amour), en partageant ses biens, en parta-

---

pater filium et dominus servum, causa correctionis et disciplinae». Par ailleurs, saint Thomas prend soin de mesurer le pouvoir du père ou du maître pour qu'il ne soit pas tout-puissant (par rapport à celle du «chef suprême de la cité [qui] aura plein pouvoir coercitif»): «Pater autem et dominus, qui praesunt familiae domesticae, quae est imperfecta communitas, habent potestatem coercendi secundum leviores poenas, quae non inferunt irreparabile nocumentum».

128 Si la propriété privée est légitime, le père doit s'efforcer de la gérer dans un esprit communautaire (elle est le bien de toute la famille) en s'efforçant d'acquérir, avec la propriété, d'autres buts (la sécurité matérielle, la paix, l'ordre) et vertus (le sens de l'effort, la générosité, le sens des autres). Plus importants que les biens matériels, le père ne doit pas négliger les biens spirituels à donner aux enfants: remplacer l'injure par la louange; la diffamation par la bonne réputation; la médisance par la vérité constructive; la moquerie par l'encouragement; la malédiction par la bénédiction. Mais le bien spirituel le plus fondamental reste la relation à Dieu. Cf. G. BOHINEUST, «La paternité humaine chez saint Thomas», 154-155.

129 Pour Aristote, le fils doit être aimé plus que le père pour quatre motifs: parce que les parents aiment leurs enfants comme quelque chose d'eux-mêmes, alors que le père n'est pas quelque chose du fils; parce que les parents savent mieux quels sont leurs enfants que l'inverse; parce que le père est un principe pour son fils et que son fils est une partie du père; enfin parce que le père aime depuis l'origine: le père commence à aimer son fils tout de suite. Ces quatre motifs aident à approfondir spirituellement la relation des parents à leurs enfants, et à rétablir la justice chancelante. Ces quatre motifs peuvent continuer d'éclairer les enjeux contemporains, interdisant de justifier, par exemple, que l'amour paternel puisse commencer à l'issue d'un dépistage pré-natal qui assurerait la conformité de l'embryon au désir des parents, à leur «projet parental». Cf. G. BOHINEUST, «La paternité humaine chez saint Thomas», 155-156.

geant surtout le vrai Bien[130]. Ainsi, l'amitié permet de dépasser la justice, de dépasser ce que celle-ci pouvait présenter de dur; elle donne une place à chacun, elle exige et crée une certaine égalité. Si cette égalité, pour le bien de l'enfant, n'existe pas à l'origine, et ne sera jamais totale, eu égard à cette relation d'origine, l'idéal de l'éducation est bien d'amener l'enfant à sa plénitude, pour pouvoir créer avec lui une relation qui changera lorsque le père éducateur aura achevé sa mission.

3.3 *Paternité et gouvernement de Dieu*

On a mentionné la relation du Père divin à son Fils unique, puis celle du père humain à l'égard de ses enfants. Mais il reste à envisager la paternité divine à l'égard de ses créatures. Le gouvernement divin peut-il se comparer au gouvernement de la famille humaine? Ou fonctionne-t-il selon une autre logique qui empêche de le comprendre analogiquement au principe de l'économie humaine? C'est par le détour d'une réflexion sur la providence divine qu'il faut passer pour tenter de répondre à cette question.

3.3.1 La providence divine

C'est le rapprochement entre deux mots, celui de «providence» et celui de «prudence», qui éclaire la question du gouvernement divin. Cependant, le mot providence envisagé sous le prisme de la prudence ne peut s'éclairer que si la prudence est comprise dans son sens thomiste. Aussi bien le traité *De veritate* que la *Somme théologique* évoquent deux types de prudence, une par rapport à soi (l'homme est prudent quand il ordonne bien ses actes à la finalité de sa vie); et une par rapport à d'autres (un homme est prudent par rapport à d'autres qui lui sont soumis dans la famille, dans la cité ou le royaume). Ce n'est pas du côté de la prudence personnelle, mais du côté de la prudence communautaire, qu'il faut se tourner pour savoir à quoi ressemble la providence divine[131].

Se pose ici une autre question, puisqu'il y a deux types de prudence communautaire: la prudence familiale et la prudence politique. En effet, si la prudence personnelle correspond au bien privé, la prudence com-

---

130 G. Bohineust invite à découvrir dans la doctrine thomiste une vision profondément libératrice de la paternité qui ne voit pas dans la relation des parents à leurs enfants un égoïsme caché (comme dans l'approche freudienne) ou une réduction des relations à la lutte (comme dans l'approche marxiste). Cf. G. BOHINEUST, «La paternité humaine chez saint Thomas», 157.

131 Cf. J.R. LANAVÈRE, «Dieu nous gouverne-t-il comme un Père?», 64-66.

munautaire correspond au bien public, et ce dernier renvoie aussi bien à celui de la maison ou de la famille (c'est la prudence familiale ou économique), qu'à celui de la cité ou du royaume (c'est la prudence politique). Quel est le plus juste pour l'intelligence de la providence divine? Dieu nous gouverne-t-il comme un «pater familias» ou comme un souverain politique? Rappelons que la réflexion thomiste est tributaire de la philosophie d'Aristote et de sa distinction, dans les *Politiques*, entre trois types d'autorité qu'exerce l'homme dans sa maison[132].

3.3.2 Pouvoir paternel ou pouvoir politique?

Pour rendre compte de la sagesse présidant à l'économie divine, pour penser la providence divine, il semble logique d'appliquer le modèle de la prudence économique, et, à l'intérieur de celle-ci, de privilégier le pouvoir paternel, assimilé au pouvoir royal. Dans une première rédaction de la *Somme contre les Gentils*, saint Thomas cherche à faire voir les ressemblances entre gouvernement divin et gouvernement paternel. Saint Thomas montre clairement que Dieu ne nous gouverne pas comme un tyran, qui capte le bien commun pour son bien privé, ni à la manière d'un roi. Les rois, en effet, visent l'utilité de leurs sujets; ils sont constitués en vue de conserver la vie sociale entre les hommes. Dieu, Lui, a non seulement le souci de régir la multitude, mais Il a aussi le souci de chacun, désirant pour chacun ce qui lui est bon en soi.

Ni tyrannique ni royal, il semble donc que le pouvoir divin soit un pouvoir paternel, le père se caractérisant par le souci de son fils non seulement quant à ce par quoi il est ordonné à d'autres; mais aussi quant à ce qui lui appartient en lui-même. Ce qui autorise le rapprochement, c'est la relation d'origine: Dieu vis-à-vis de sa créature humaine, le père vis-à-vis de son enfant, se caractérisent par une «relation d'origine» qui ne concerne pas uniquement l'aspect extérieur de l'homme, mais la source même de son existence, c'est-à-dire ce par quoi il est homme. Dieu ne nous gouverne pas quant à notre «superficie sociale», mais quant à notre être même: pour cette raison, son gouvernement est assimilable à un gouvernement paternel[133].

---

132 En tant que mari d'une femme, il exerce une autorité de type politique (une autorité qui s'adresse à des êtres libres et égaux); en tant que père d'enfant, il exerce une autorité de type royal (une autorité qui s'adresse à des êtres libres mais inégaux); en tant que maître d'esclaves, il exerce une autorité de type despotique (une autorité qui s'adresse à des êtres non libres). Cf. J.R. LANAVÈRE, «Dieu nous gouverne-t-il comme un Père?», 67-68.

133 Cf. J.R. LANAVÈRE, «Dieu nous gouverne-t-il comme un Père?», 68-72.

Pourtant, si le modèle paternel semble s'imposer, trois raisons majeures ont conduit saint Thomas à relativiser son emprunt au modèle paternel, en privilégiant finalement le modèle politique au modèle familial: la première raison, c'est que Dieu est le Souverain d'une communauté parfaite, alors que l'«oikos» – le domaine de la maison – n'est pas une communauté parfaite. En ce sens, le modèle politique l'emporte sur le modèle économique. La deuxième raison réside dans le fait que Dieu est législateur: la providence divine s'exprimant au travers d'une activité de législation, et le père de famille n'étant pas législateur, il faut préférer, encore une fois, le modèle politique au modèle paternel. Enfin, la troisième raison est celle de la prédominance du modèle politique sur le modèle familial: on ne peut véritablement parler de justice dans les relations entre parents et enfants, car la relation suppose une certaine altérité entre ces deux pôles, qui fait partiellement défaut dans la relation du père au fils. À l'inverse, il existe une authentique altérité entre Dieu et l'homme, altérité régie par la loi et donc politique[134].

4. **Les réponses contemporaines à la crise de la paternité**

La doctrine thomiste éclaire les enjeux de la paternité et stimule une réflexion sérieuse pour tenter de pallier les impasses actuelles liées à la crise de la paternité. Mais au-delà de la pérennité de l'analyse du docteur angélique, l'apport thomiste doit se laisser confronter avec d'autres réflexions plus contemporaines, qui proposent une réflexion plus circonstanciée à notre époque.

Une réponse positive à la crise de la paternité se dessine sur deux fronts complémentaires: d'abord, sur la base d'une invitation à retrouver le vrai sens de la paternité en privilégiant une démarche réaliste, laquelle, conjuguant anthropologie humaine et phénoménologie, invite à redécouvrir la place de la médiation dans la formation de la personnalité humaine. Ensuite, précisément en s'appuyant sur ce premier fondement, les réflexions contemporaines invitent à comprendre la paternité en terme de don, dans le prolongement du lien établi par saint Thomas entre paternité humaine et exercice de la charité.

---

134 Cf. J.R. Lanavère, «Dieu nous gouverne-t-il comme un Père?», 72-77. Faut-il voir dans cette prédilection du modèle politique sur le modèle familial pour rendre compte de la paternité divine une contamination de la théologie scolastique au détriment des données scripturaires? Ce serait passer à côté de la pensée profonde de saint Thomas, sensible à ce que la sphère familiale pouvait avoir d'étroit ou de privé en regard d'une sphère politique dont l'étude, du fait de la dignité qui est la sienne, est le sommet de la philosophie morale. Cf. *ibid.*, 78.

4.1 *L'homme, un être marqué par la médiation*

4.1.1 Analyse anthropologique

Aux coups de boutoir portés par Descartes, Rousseau et Bourdieu contre la transmission, François-Xavier Bellamy propose de répondre par l'attention à la réalité qu'est l'homme: «L'être humain est par nature un être de culture: c'est par la rencontre avec ce qu'autrui lui transmet que s'accomplit son humanité»[135]. Contre l'œuvre de destruction entreprise par ces fossoyeurs de la transmission, il affirme au contraire la nécessité de la médiation dans le processus de maturation de la personne humaine[136]. Loin de ressembler au monde animal qui se caractérise par l'instinct lié à l'immédiateté de sa nature, l'homme se caractérise au contraire par la médiation. Tel est le paradoxe de la condition humaine: ce qui, en l'homme, reste à l'état de nature, se révèle, en fin de compte, dénaturé[137]. C'est en effet le mystère de la personne humaine, qui n'assume pleinement sa nature qu'en recevant de l'autre, des autres: l'être humain est, surtout dans les premières années de sa vie, un être fondamentalement dépendant. Précisément à la lumière de ce mystère, on perçoit que la culture n'est pas de l'ordre de l'avoir, mais de l'ordre de l'être. Elle ne vient pas écraser l'humanité de la personne et encore moins sa liberté, mais les porter à leur plein accomplissement[138]. Ce qui advient, en définitive, dans cette ouverture à la culture, comprise au sens large – c'est-à-dire comme accueil positif et même libérateur de cette chaîne ininterrompue de transmission parvenue jusqu'à nous –, ce n'est pas notre aliénation, mais notre libération.

---

135 F.X. BELLAMY, *Les déshérités*, 118-119.

136 F.X. Bellamy propose de réfléchir à partir d'un cas éclairant: celui d'un enfant sauvage, découvert dans le Tarn, en 1797, et retrouvé dans l'Aveyron, en janvier 1800. La découverte de cet enfant sauvage a suscité en France, à cette époque, un engouement extraordinaire; enfin, la science allait pouvoir examiner le bien-fondé de la philosophie de Rousseau: est-il vrai que l'enfant sauvage, préservé de l'aliénation d'une culture, est doté, par ce fait même, d'une liberté plus grande au regard de ceux qui ont eu l'infortune de connaître parents et éducateurs? Grande fut la désillusion: l'enfant sauvage, qui a «grandi» loin de toute autorité et de toute vie sociale, qui n'a pas connu l'expérience de la transmission, se révèle en réalité bien plus proche du monde animal que de l'espèce humaine. Cf. F.X. BELLAMY, *Les déshérités*, 114-118.

137 «Bien sûr, cela paraît paradoxal. Comment se peut-il que ce qui reste à l'état de nature soit en fait dénaturé? Voilà qui heurte la logique ordinaire; dans le monde qui nous entoure, ceci n'est vrai que pour l'homme». F.X. BELLAMY, *Les déshérités*, 119.

138 «La transmission de la culture revêt en effet une portée essentielle: ce qui est augmenté en elle, ce n'est pas l'acquis, l'avoir, le capital culturel de l'individu, mais son être même». F.X. BELLAMY, *Les déshérités*, 122.

La paternité entendue au sens large ne tue pas notre personnalité, mais lui permet de se déployer authentiquement. Le père, l'éducateur, l'auteur d'un livre, exercent une influence non seulement bénéfique, mais essentielle à la pleine maturité humaine de l'enfant.

4.1.2 Au plan phénoménologique

Il y a un risque réel à tenter une approche phénoménologique de la paternité[139], risque lié à la tentative de dégager de l'universel à partir du particulier, en l'occurrence une «figure paternelle» sur fond d'une culture marquée par des changements notables. Malgré ce risque, il semble possible et même fécond pour la réflexion de puiser l'essence dans la vérité de l'apparaître, de dégager une manière paternelle d'être présent au monde qui ne soit pas interchangeable avec d'autres modalités d'être. Certes, la paternité n'est pas une «nature immuable», mais on peut bien la considérer comme constituée d'un «irréductible», et fort de ce postulat de départ, partir à la recherche de cet irréductible[140]. À cet égard, la phénoménologie de la paternité met ainsi à nu des traits majeurs de la paternité, qu'on peut présenter ici de manière succincte, et qui apparaissent profondément complémentaires de la scolastique thomiste.

La doctrine thomiste sensibilise à l'importance du rôle joué par le père dans l'ouverture à la vie sociale, le père étant celui à qui incombe la mission d'ouvrir à son fils l'horizon de l'enfant sur l'extérieur, de lui donner le sens du bien commun, le sens de la communauté. En écho à cette réflexion, la phénoménologie inscrit clairement la mission paternelle dans cette perspective d'ouverture à l'extérieur, tirant l'enfant vers une plus grande largeur de vue[141].

---

139 Les quatrième et cinquième chapitres de l'ouvrage de X. Lacroix, *Passeurs de vie*, constituent le cœur de sa réflexion. Elles contiennent un premier mouvement phénoménologique, cherchant à mettre en relief ce qui constitue l'attitude paternelle (quatrième chapitre), et un second mouvement éthique, qui s'interroge sur ce que peut signifier un bon exercice de la paternité (cinquième chapitre). C'est le premier mouvement, phénoménologique, que nous entendons synthétiser ici.

140 Cf. X. LACROIX, *Passeurs de vie*, 125-126.

141 Le père sert d'intermédiaire entre intériorité familiale et extériorité du monde, entre confort et nouveauté: «Entre l'intime et le vaste monde, entre le connu et l'inconnu, [les pères] offrent un passage. Tout se passe comme s'il y avait une affinité entre paternité et monde extérieur ou, plus précisément, entre paternité et nouveauté». X. LACROIX, *Passeurs de vie*, 133. «[L']une des caractéristiques du père [est] d'ouvrir à l'inconnu, d'introduire à un monde autre que celui qui est déjà familier». *Ibid.*, 136.

La pensée thomiste a éclairé l'aspect de la supériorité du père par rapport à son enfant, une supériorité qui n'est pas pur arbitraire, parce qu'elle se meut sur l'appartenance du fils au père, le fils étant une partie du père. En écho avec cet aspect qui fait partie intrinsèque de la paternité humaine, Xavier Lacroix invite à voir dans le père «une stature et un rempart»: le père est ferme et fort; mais cette fermeté et cette force ne signifient pas toute-puissance arbitraire, puisque là où la présence tyrannique décourage, la force encourage[142].

La réflexion thomiste a insisté sur la dimension transcendante de la paternité: celle-ci n'est pas limitée à la dimension biologique ou matérielle, mais s'étend à la dimension affective et spirituelle. Les devoirs du père, par conséquent, l'obligent à veiller aux biens non seulement matériels, mais plus encore spirituels de ses enfants. La paternité a partie liée avec l'invisible: le père est un médiateur, un pont vers la transcendance. Au niveau linguistique, il fait passer l'enfant de la symbolique intime à la signification objective du langage et du monde; au niveau spirituel, à l'intérieur même du monde objectif, il fait découvrir une autre dimension du réel, en invitant l'enfant au mystère[143].

La doctrine thomiste a révélé le lien entre éducation paternelle et amour paternel, invitant à voir dans les corrections paternelles l'expression de l'amour du père pour son enfant. L'étude phénoménologique de la paternité rend compte de cette dimension corrective inhérente à la paternité: le père est celui qui corrige ou rectifie, c'est-à-dire qui met l'enfant en rapport avec la Règle, une Règle qui n'est pas seulement conventionnelle, mais qui renvoie à une référence antérieure; ainsi elle se révèle structurante pour l'enfant, parce qu'elle fait signe vers un ordre fondateur qui trouve appui sur des valeurs fondamentales: vie ou mort, bien ou mal, juste ou injuste[144].

---

142 «A la paternité heureuse est associée l'intuition d'une certaine force. Ce qui pourrait être puissance qui écrase est alors plutôt capacité à affronter les adversités de l'existence». X. LACROIX, *Passeurs de vie*, 137. X. Lacroix invite à réfléchir sur le mot stature. Son étymologie latine, «stare» signifie «se tenir debout, se dresser». Elle renvoie implicitement à l'image du tuteur, qui permet à la plante de pousser droit: la mission paternelle est de pousser l'enfant vers le haut, de l'arracher à l'horizontalité de son rapport avec la mère pour le conduire à la verticalité d'une existence appelée à dépasser l'horizon de l'immanence. Cf. *ibid.*, 137-138.

143 Cf. X. LACROIX, *Passeurs de vie*, 146-152.

144 Cf. X. LACROIX, *Passeurs de vie*, 152-158. L'auteur y souligne le lien entre paternité et institution, mais aussi entre paternité et autorité: «L'autorité au sens authen-

4.2 *Vers une éthique contemporaine de la paternité*

La médiation, inhérente à l'expérience d'être fils, implique une culture de l'altérité; plus encore, elle ouvre au don. En inscrivant toute la thématique de la paternité humaine sur le fond d'un amour de charité qui s'épanouit en amour d'amitié, saint Thomas révèle implicitement cette culture du don qui caractérise la paternité humaine. Le don, inhérent à la paternité humaine, a été mis en valeur dans la philosophie contemporaine, en opposition à d'autres courants philosophiques, qui, s'inscrivant dans la rupture initiée par Descartes et Rousseau, nient précisément ce besoin de médiation et cette culture du don.

4.2.1 Affrontement entre «culte du moi» et «culture du don»

La crise de la paternité a permis de révéler, implicitement, l'affrontement entre deux conceptions radicalement différentes de la personne humaine: une conception «subjectiviste» qui nie à la personne humaine toute norme objective à laquelle elle devrait se conformer pour affirmer sa liberté en dehors de toute loi contraignante. En ayant rattaché ce type de conceptions à Descartes et Rousseau, comme auteurs emblématiques de la remise en cause radicale de la transmission, il ne s'agissait pas de réduire ce courant si prégnant jusqu'à nos jours à ces deux auteurs, qui a commencé avant Descartes[145]. Dans le domaine contemporain, comment ne pas voir un prolongement de cette conception subjectiviste dans l'existentialisme sartrien et dans la volonté de toute puissance exaltée par Nietzsche[146]?

---

tique du terme […] s'exerce au service de la croissance de celui à qui elle s'adresse. Elle ne relève ni de l'arbitraire, ni du contrat». *Ibid.*, 156.

145 G. d'Occam est le premier à remettre radicalement en cause la pensée thomiste, qui conjoint liberté et amour. Occam est en effet à l'origine d'une véritable révolution à la base de changements profonds dans la façon de concevoir la morale: selon lui, ce qui se présente à nous comme universel n'a aucune réalité et ne présente qu'une simple valeur nominale, d'où le nom de nominalisme attribué à sa pensée. Pour lui, la vraie réalité est toujours individuelle, singulière.

Appliquée dans le domaine moral, la pensée de G. d'Occam a eu des répercussions très profondes: la liberté, coupée des autres facultés de l'âme, ne devient plus qu'une pure indétermination de choix. La liberté est aussi séparée des inclinations naturelles, perçues par Occam comme des obstacles à la liberté. Les vertus n'ont pas un meilleur sort: pour Occam, qui voit dans la vertu un conditionnement de nos actes, les vertus constituent une entrave à notre liberté. Pour approfondir, cf. E. GILSON, *La philosophie au Moyen Âge*, 638-655.

146 L'interprétation de la liberté qui s'impose dans la culture ambiante est une interprétation nettement individualiste. Une telle interprétation génère une liberté com-

Contre toutes les morales de la pure autonomie qui nient précisément que notre liberté a besoin des autres pour s'épanouir vraiment, le courant néo-thomiste rappelle la nécessité d'asseoir la morale selon une perspective téléologique, grâce à laquelle la liberté se comprend essentiellement comme «engendrement par l'autre»[147]. La perspective téléologique constitue donc une réponse particulièrement éloquente aux morales de pure autonomie dont Sartre est un éminent représentant[148], manifestant que l'homme a besoin des autres pour se réaliser vraiment et que cette dépendance fait naître «une dette ontologique à l'égard d'autrui»[149]. À cet égard, il est significatif que parmi les plus hautes expériences morales, on retrouve l'amitié, qui, avec l'éducation et le langage, expriment clairement cette dette ontologique et de liberté[150].

---

prise comme auto-détermination, un pouvoir décisionnel que chacun a sur soi et dont l'espace doit être préservé et amplifié chaque fois qu'il ne lèse pas l'espace correspondant d'autrui. La relation avec les autres n'est pas vue comme quelque chose dont le sujet dépend parce qu'elle le précède, mais comme une situation successive dont il peut disposer à loisir. Il en résulte une emphase sur les droits subjectifs, déconnectés de la dimension des devoirs. Il faut au contraire développer une liberté capable de s'épanouir en responsabilité, la responsabilité de chacun trouvant son moment originaire dans la relation avec l'autre personne. Selon cette logique de responsabilité, l'autre peut d'abord être vu comme une limite par rapport à une liberté qui se voudrait auto-affirmation arbitraire, eu égard à sa dignité de personne humaine qui demande toujours à être reconnue et accueillie comme telle; mais de façon plus positive, la présence de l'autre devient possibilité d'exister sur un mode proprement humain, puisque la dimension de responsabilité qualifie précisément la vie comme vie humaine, vie interpersonnelle, et non seulement comme une vie qui se déroulerait exclusivement sur le plan des fonctions animales ou productives. Cf. C. CASALONE, «Libertà, coscienza e riferimenti di valore e normativi», 79-81.

147«Tandis que les morales de la pure autonomie soulignent le moment d'affirmation de soi de la liberté comme telle, la morale téléologique accentue l'ouverture en vertu de laquelle la liberté est une liberté pour, une liberté de don. […] La liberté est puissance de don, non seulement au sens où elle gagne en consistance par son don de soi à l'autre mais également au sens où elle ne grandit que par le don de soi de l'autre». A. LÉONARD, *Le fondement de la morale*, 201.

De cette manière, l'auteur fait ressortir les deux aspects indissociables d'une perspective téléologique: la liberté s'épanouit dans le don de soi aux autres et aussi dans l'accueil de ce que les autres nous apportent en retour.

148 «Il n'y a pas de bon père […]. Faire des enfants, rien de mieux; en avoir, quelle iniquité!». J.P. SARTRE, *Les mots*, 11. Observons la disjonction totale entre paternité biologique d'une part, et paternité affective, éducative et spirituelle d'autre part.

149 A. LÉONARD, *Le fondement de la morale*, 213.

150 A. Léonard développe ces trois expériences morales dans son livre. Cf. A. LÉONARD, *Le fondement de la morale*, 214-216. Notons que ces trois expé-

4.2.2 Paternité et culture du don

La perspective dynamique de la paternité entrevue dans la doctrine thomiste a permis de mettre en relief les devoirs du père. De façon parallèle à la logique thomiste, l'approche phénoménologique de la paternité entrevue plus haut fonde le mouvement éthique de la paternité humaine. Les composantes universelles que met à jour la paternité humaine légitiment en effet la question éthique: comment la fonction paternelle doit-elle être pratiquée pour être féconde? S'il est vrai que ces composantes situent le père par rapport à l'enfant, se pose alors la question de savoir ce qui fait advenir à la vraie liberté, au contact du père. En invitant à réfléchir sur les comportements vertueux pour l'exercice de la bonne paternité[151], le mouvement éthique contemporain apparaît comme un complément indispensable à la perspective thomiste qui situe les devoirs paternels dans le prolongement de la logique dynamique de la paternité humaine.

En tout premier lieu, l'approche éthique de la paternité allie l'exercice de cette dernière avec le sens de la responsabilité, une responsabilité paternelle qui doit être «radicale, totale»[152]. Cette responsabilité naît de la prise de conscience de la vulnérabilité de l'enfant, particulièrement dans les tout premiers mois, et les premières années de sa vie[153].

Le mouvement éthique invite aussi à dépasser l'opposition entre père et enfant, souvent nourrie par une interprétation œdipienne des relations

---

riences sont inhérentes à la paternité humaine, comme nous avons eu l'occasion de le percevoir. Pour mesurer le prix que nous payons à la médiation, F.X. Bellamy invite aussi à réfléchir sur la dimension du langage, où se cristallise, en quelque sorte, ce qui est en jeu dans l'éducation: «Le langage n'est ni secondaire ni accessoire: il est primordial et essentiel, au sens où il touche à notre être même». F.-X. BELLAMY, *Les déshérités*, 136.

Le langage apparaît en effet ce signe vocal dont nous ne sommes pas les auteurs, les «pères», mais que nous recevons gratuitement de ceux qui ont autorité sur nous pour nous faire grandir, et qui nous permet, grâce à la puissance relationnelle que véhicule ce signe, de nous réaliser en tant que personnes. Sur l'importance du langage, pour apprendre à la fois la singularité et l'altérité, cf. *ibid*., 134-140.

151 X. Lacroix propose une liste de six comportements vertueux pour l'exercice de la bonne paternité, dont nous proposons ici une très brève synthèse, en la prolongeant par d'autres analyses contemporaines convergentes. Pour de plus amples détails sur l'exercice éthique de la paternité, cf. X. LACROIX, *Passeurs de vie*, 175-219.

152 «Être père, c'est avoir "charge d'âme", autrement dit, avoir à répondre de la vie même de son enfant, de la totalité de son existence». X. LACROIX, *Passeurs de vie*, 175.

153 L'amour responsable doit être cultivé et adapté aux âges que traverse l'enfant. Cf. X. LACROIX, *Passeurs de vie*, 175-178.

entre le père et son fils[154], en invitant le père à une nécessaire conversion, qui suppose que ce dernier tourne son attention et son cœur vers son fils, afin de doser sa présence et son effacement, pour permettre au fils de n'être plus un enfant et de trouver sa vraie place. La conversion rappelle que le père éducateur est au service de l'enfant[155].

Le paradoxe de l'éducation consiste, pour l'éducateur, à se mettre au service de l'enfant en cherchant à le faire grandir, jusqu'à ce que l'éduqué puisse se passer de l'éducateur. Cela implique l'humilité du père qui accepte que son fils ou sa fille se détache de lui. Éducation et autorité doivent être traversées par la même logique[156]. Une autorité parentale qui sait s'effacer, qui assume pleinement sa responsabilité dans le détachement[157], dans le seul but de faire grandir l'enfant et l'amener à son plein épanouissement, implique donc une première qualité indispensable à la paternité authentique, l'humilité. La force, révélée comme une composante intrinsèque de la paternité par le mouvement phénoménologique, doit donc se conjuguer avec l'humilité pour ne pas sombrer dans la toute-puissance, caricature de la vraie paternité. Avec

---

154 «L'on sait combien la figure d'Œdipe, relue et interprétée par Freud, est devenue, depuis le père de la psychanalyse, modèle d'interprétation de la relation du fils au père durant tout le vingtième siècle. […] A l'image du père est associée celle de la toute-puissance, et il faut mettre fin à celle-ci, tant pour devenir soi-même que pour établir le règne de l'égalité entre les frères». X. LACROIX, *Passeurs de vie*, 181.

155 A la conception négative de la paternité, X. Lacroix oppose la figure d'Abraham, dont il présente la paternité comme «une aventure spirituelle, semée d'embûches et de décisions». X. LACROIX, *Passeurs de vie*, 181. Sa paternité véritable, Abraham l'assume au terme d'un long parcours, qui commence avec la promesse d'une descendance, et qui s'achève au terme du sacrifice d'Isaac, où Abraham fait l'expérience «d'un recouvrement à travers un dessaisissement, d'une fécondité reçue au sein d'un renoncement, d'un don accueilli en retour d'un don offert». *Ibid.*, 182. Sur l'arrière-fond de religions où les sacrifices d'enfants aux dieux sont monnaie courante, l'ordre de l'ange fait à Abraham de ne pas sacrifier son fils est tout sauf anodin; il est même le signe d'un renversement total de la logique qui animait cette pratique hélas si courante. Cf *Ibid*., 182-183.

156 «L'autorité véritable suscite la liberté, respecte l'altérité; elle tend à s'effacer». X. LACROIX, *Passeurs de vie*, 197. Avec l'avènement de l'enfant à l'âge adulte, la paternité demeure, mais assume en même temps une dimension nouvelle: l'autorité parentale s'efface, le père «regarde son fis comme un égal, mais la relation n'est pas symétrique pour autant». *Ibid*. On peut parler d'une certaine «kénose» de la paternité, puisque toute «paternité authentique se dépouille d'une certaine forme de pouvoir et de puissance, pour se concevoir comme un service». *Ibid.*, 198.

157 Le détachement a aussi été bien mis en valeur par l'approche psychanalytique de la paternité, qui parle des deux pôles de la subjectivité humaine rendus possibles par le lien familial, à savoir l'appartenance, mais aussi la séparation et la perte, la différenciation et l'éloignement. Cf. M. RECALCATI, *Cosa resta del padre?*, 92-93.

l'humilité, on peut voir dans le don l'autre mot-clef de la paternité authentique. Mais ici encore, il faut faire attention aux diverses formes de perversion du don[158].

L'humilité et le don, comme caractéristiques de la paternité authentique, ne doivent pas faire oublier l'autorité paternelle, qui exige l'épreuve de l'altérité et la nécessité d'interdire ce qui est nocif à l'épanouissement de l'enfant. Ici encore, le père est appelé à assumer son autorité non seulement comme une responsabilité, mais encore comme un service[159]. Le dialogue, qui s'adresse à l'intelligence, en voulant permettre à l'enfant d'adhérer en profondeur, et pas seulement en superficie, est légitime; mais il faut faire attention à ne pas absolutiser ce dialogue en le transformant en «tout» de l'éducation, car l'on tomberait dans un subjectivisme qui empêche l'enfant de reconnaître la bonté ou la malice objective des actes qu'il commet. Le dialogue ne doit pas se concevoir de manière à exclure, de la part des parents, leur autorité paternelle[160].

5. **L'analogie entre paternité humaine et paternité divine**

A partir de l'étude des différents aspects de la paternité, il apparaît possible de dégager des conclusions sur la paternité spirituelle, qu'on peut situer, à l'issue de ce parcours interdisciplinaire, à la fois en cor-

---

158 «Les trois conditions du don authentique, c'est-à-dire source de vie, et non mortifère, sont […] la différenciation, la reconnaissance de l'autre comme sujet, l'ouverture au don en retour». X. LACROIX, *Passeurs de vie*, 200.

La psychanalyse éclaire aussi ce processus de la reconnaissance qui doit caractériser la paternité authentique: «L'amore non è mai amore generico, universale indistinto, ma sempre e solo amore di una vita particolare, riconosciuta nei suoi dettagli più propri, inconfondibili, più intimi». M. RECALCATI, *Cosa resta del padre?*, 88.

159 «Si la patience, l'effacement, l'humilité forment un des versants de l'attitude paternelle, l'autre versant de la paternité […] est de *tenir*, d'incarner une certaine *force* […] Être père exige souvent le courage de dire "non", de poser des limites. […] L'exercice de l'autorité exige l'épreuve de l'altérité. Se poser en face, affirmer, interdire, résister, tout cela suppose non seulement le dépassement de la position fusionnelle, mais aussi le dépassement de ce que l'on a pu appeler le *pédocentrisme*, c'est-à-dire d'une conception de l'éducation qui centre toute l'attention sur le point de vue de l'enfant». X. LACROIX, *Passeurs de vie*, 203-205.

Le discours psychologique s'en fait aussi l'écho: «La crisi [è] infine dell'autorità, che nell'educare è anche chiamata a essere normativa, condonandosi all'impopolarità». G. CUCCI, *La crisi dell'adulto*, 9.

160 Il est intéressant de noter que X. Lacroix envisage ici la collaboration entre le père et la mère: «Si la mère est plus tournée vers la négociation, le père pourra l'aider à exprimer ce qui, dans l'autorité, relève de l'ordre». X. LACROIX, *Passeurs de vie*, 206.

respondance et en différences à l'égard de la première, de manière à éclairer les écueils liés à une mauvaise compréhension de la paternité spirituelle.

5.1 *Qu'est-ce que la paternité spirituelle?*

L'adjectif «spirituelle» accolé au substantif «paternité» informe déjà sur la continuité et la discontinuité entre paternité humaine et paternité spirituelle. Continuité, parce que la «paternité spirituelle» est bien l'exercice d'une paternité. Discontinuité, parce qu'elle n'est évidemment pas une paternité humaine, entendue biologiquement, mais précisément «spirituelle», et donc elle se rattache davantage – ou devrait se rattacher – à la manière divine dont Dieu est Père, qu'à la manière humaine dont le père exerce sa paternité à l'égard de son fils biologique.

5.1.1 Lignes de continuité

La «paternité spirituelle» est d'abord l'exercice d'une paternité. Et en cela, analogiquement, elle présente des ressemblances avec la paternité humaine. Le point le plus saillant de ces ressemblances est incontestablement celui de la transmission, précisément parce que c'est par la transmission que s'exprime la dimension spirituelle du père humain, appelé à transmettre non seulement un patrimoine matériel, mais d'abord et plus essentiellement – parce qu'il touche l'être et pas simplement l'avoir de son fils – un patrimoine spirituel qui le précède et le dépasse. Et puisque cette dimension intrinsèque à la paternité humaine authentique jette une lumière sur les devoirs du père selon la chair, on peut aussi comprendre les devoirs du père spirituel, toutes proportions gardées, dans le sillage des devoirs du père humain. À travers l'importance de la transmission, le rôle-clef qui revient à la fois au père humain et au père spirituel se laisse découvrir: toute la pédagogie du premier consistera, à travers la transmission d'une culture, à ouvrir l'enfant du monde clos de la famille au monde vaste qui l'entoure, pour le conduire à son plein épanouissement. Et toute la pédagogie du père spirituel consistera, à travers la transmission d'un enseignement spirituel, à entraîner son fils spirituel à se détacher de lui pour le conduire à l'extase, comprise comme détachement du moi pour s'ouvrir pleinement à Dieu et à ses frères.

Surtout, la continuité principale et essentielle qui rapproche paternité humaine et paternité spirituelle est celle de l'amour. Cette alliance intrinsèque entre paternité et amour, qui doit caractériser toute paternité

authentique, vaut non seulement pour la paternité humaine, mais aussi *a fortiori* pour la paternité spirituelle, puisque cette dernière trouve son fondement dans la surnature et non dans la nature. Les pôles *a priori* contradictoires, mis en évidence pour la paternité humaine, et qui trouvent leur résolution dans l'amour que le père et le fils se portent l'un à l'autre, caractérisent aussi la paternité spirituelle: le père est appelé à être à la fois fort et doux; il est appelé à être pleinement responsable de son fils et suffisamment détaché pour le laisser voler de ses propres ailes, le moment venu; il doit être pleinement impliqué et en même temps suffisamment effacé pour laisser advenir son fils à la plus authentique liberté.

5.1.2 Lignes de rupture

L'analogie entre paternité humaine et paternité spirituelle, comme toute analogie, ne laisse pas apparaître seulement des lignes de continuité, elle découvre aussi des lignes de rupture qui empêchent toute tentative d'identification entre la première et la seconde. Trois ruptures essentielles apparaissent au terme de ce parcours.

La première rupture est celle de la dimension physique ou biologique de la paternité humaine, qui requiert précisément une lente maturation devant respecter les étapes de l'enfant. La paternité physique se fait par paliers et requiert un accompagnement adapté de l'enfant qu'il va falloir accompagner de la naissance à l'âge adulte. L'attitude paternelle vis-à-vis de l'enfant s'adaptera aux différents âges de la vie de l'enfant. Inversement, la paternité spirituelle obéit à une logique toute différente, les étapes «spirituelles» étant évidemment incomparables avec le processus de la filiation humaine qu'il faut accompagner au long des étapes de la croissance de l'enfant.

Autre ligne de rupture: là où la paternité humaine exige, en raison de sa nature même, une seule paternité, la paternité spirituelle dans la vie religieuse s'accommode et même réclame l'exercice de plusieurs «paternités» qui se complètent pour le bénéfice des fils spirituels: entre le Supérieur religieux, le Maître des novices et le directeur spirituel, et même le rôle joué par les anciens de la communauté, il y a effectivement la place pour une paternité spirituelle élargie qui permettra le meilleur épanouissement spirituel du religieux. D'où l'importance de discerner, dans la vie religieuse, plusieurs niveaux de paternité spirituelle et peut-être, des degrés de stabilité plus ou moins forts selon les niveaux.

Dernière ligne de rupture: là où la paternité humaine se réalise dans une inégalité originelle qui demeurera toujours – le père humain restera

toujours le père de son fils, même si ce dernier atteint l'âge adulte et la pleine autonomie –, la paternité spirituelle laisse découvrir une logique échappant à la logique humaine: le fils spirituel peut devenir à son tour père spirituel de celui qui a un jour assumé cette fonction pour lui.

5.1.3 Le fondement de l'analogie

L'analogie entre paternité humaine et paternité spirituelle ouvre à celle de la paternité spirituelle et de la paternité divine: les nombreux avatars de la paternité humaine invitent le père spirituel à prendre comme modèle la paternité divine et à ne pas tomber dans les déformations de la paternité selon la chair. Il était important, pour dégager l'essence de la paternité spirituelle, de faire droit aux lumières de l'exégèse. Ce parcours a permis de comprendre à la fois la nécessité de l'analogie – Dieu est Père, mais pas dans un sens physique ou biologique – et la proximité du Père divin: Dieu est «Père» au sens le plus fort de ce mot, comme Jésus est «Fils» au sens le plus fort de ce mot.

Avec en toile de fond cette relation entre le Père divin et son Fils, s'éclaire le sens ultime de la paternité, dans sa dimension humaine, mais bien plus encore dans sa dimension spirituelle. L'obéissance et la liberté y forment un tout indissociable: ces pôles qui semblent s'opposer trouvent leur pleine complémentarité à la lumière de la relation du Père et du Fils, dans laquelle Jésus nous invite à entrer en faisant de nous des fils adoptifs. C'est précisément cette qualité de fils adoptifs qui fait de nous des «fils spirituels» appelés à trouver notre plein épanouissement dans le lien d'une paternité spirituelle. Celle-ci recouvre des modalités différentes selon les états de vie; née dans la vie religieuse, comme le prochain chapitre le fera découvrir, elle y est vécue selon la modalité la plus intense et fait partie des trésors qui appartiennent intrinsèquement à la vie religieuse.

5.2 *Les écueils de la paternité spirituelle*

Toute la difficulté d'un exercice authentique de la paternité spirituelle consiste donc à trouver le juste équilibre entre la dimension humaine de la paternité spirituelle et sa tension divine. La paternité spirituelle est à la fois divine et humaine: divine, parce que le Supérieur dans la vie religieuse, représente Dieu, agit en son nom; humaine, parce que le Supérieur reste un homme, marqué par ses limites et ses faiblesses, et l'exercice de sa paternité spirituelle, tout en tendant à la perfection de la charité, sera toujours marqué par les limites

de sa nature humaine. Jamais il ne pourra prétendre à une identification avec Dieu. Et pour cette raison, jamais son «pouvoir», aussi grand soit-il, ne pourra être absolu[161].

Sur la base de l'analogie – une paternité spirituelle qui n'est donc ni purement humaine, ni totalement divine –, on entrevoit les deux grandes impasses liées à l'exercice de la paternité spirituelle. Si celle-ci requiert une infinie délicatesse dans l'usage de l'analogie, c'est en raison d'un double risque: celui de la prétention d'une identification de la paternité spirituelle avec la paternité divine (le Supérieur qui confondrait représentation et identification tomberait immanquablement dans l'arbitraire), et celui d'une compréhension trop humaine de la paternité spirituelle (le Supérieur «paternaliste»[162] qui manquerait du détachement et de l'effacement nécessaires – plus encore dans la paternité spirituelle que dans la paternité humaine – à l'épanouissement authentique de son enfant spirituel).

6. **Conclusions**

Le point de départ a été celui de la crise de la paternité humaine dans la société civile. À partir d'une réflexion sur les soubassements philosophiques de la crise de la paternité et de l'autorité, les conséquences

---

161 L. Moulin, sociologue et politologue belge, s'est beaucoup penché sur les Règles des différents Ordres religieux, soucieux de réfléchir à l'analogie que présente l'organisation de la vie religieuse avec celle de la société civile et politique. Il a publié un livre consacré au sujet, *Le monde des religieux.* Il y fait part du fait que tous ses préjugés sont tombés en découvrant l'équilibre de ces Règles: «J'avais la conviction […] que les pouvoirs du Supérieur dans le monde des religieux étaient absolus, arbitraires, durs, illimités. Or la simple Règle de saint Benoît me prouvait que les pouvoirs de l'Abbé, pour grands qu'ils soient (et ils le sont), n'étaient ni absolus, ni illimités, ni tyranniques». L. MOULIN, *Le monde vivant des religieux*, 18.

162 On lira avec intérêt l'ouvrage de G. Huyghe, *Équilibre et adaptation*, dans lequel il propose une réflexion sur les faiblesses de la condition humaine dans l'exercice de l'autorité. Le cinquième chapitre en présentera une brève synthèse pour aider à contextualiser les apports dont bénéficiera le Concile Vatican II. L'auteur y souligne que la manière dont la Supérieure exerce son autorité a un impact immense – positivement ou négativement – sur ses religieuses, car elle a le pouvoir, non seulement de faire grandir la vie spirituelle, mais surtout de promouvoir la personne tout entière, corps, esprit et âme. Son commandement doit obtenir, chez ses Filles, non une soumission passive, mais le profond engagement de la liberté. Mais G. Huyghe relève aussi les deux écueils déjà pointés du doigt, l'autoritarisme, qui peut conduire jusqu'à une véritable entreprise d'asservissement des âmes, et le maternalisme, la Supérieure établissant son autorité par une habile entreprise affective. Cf. G. HUYGHE, *Équilibre et adaptation,* 199-211.

sont apparues évidentes: le sens de l'éducation et celui de l'autorité ont été violemment battus en brèche. Cette genèse de la crise de la paternité a permis de percevoir en creux ce qui constitue l'essence même du processus éducatif: la transmission d'une culture, considérée comme un trésor spirituel hérité des générations passées, et permettant à l'enfant de trouver sa vraie place dans la société.

Cette première étape a permis de mieux appréhender les différentes dimensions de la crise de la paternité et de l'autorité, et d'ouvrir à une réflexion sur le mouvement de mai 1968. Une lecture synthétique de ses causes et de ses conséquences a permis d'en faire ressortir les éléments négatifs et positifs. Il a paru surtout important de relever le défi d'harmoniser les éléments positifs que constitue l'approfondissement de la dimension personnelle et de la nécessaire autonomie, avec une autorité qui soit comprise non pas tant comme une limitation des libertés personnelles, mais comme le cadre nécessaire à leur plein épanouissement.

La réflexion a ensuite intégré les lumières de l'exégèse, faisant découvrir la spécificité du concept de «paternité divine» dans la Bible, qui exclut toute compréhension «biologique» du mot «Père», et implique l'extrême réserve de l'Ancien Testament quant à l'emploi du mot «Père». Surtout, la paternité biblique conjugue étroitement paternité et amour, un amour qui englobe la dimension collective (Dieu est d'abord Père de son peuple Israël) mais aussi la dimension individuelle et universelle de cette paternité.

Ces deux débordements du sens initial de la paternité divine préparent le cœur de la Révélation néotestamentaire: en appelant son Père «Abba», Jésus dépasse et accomplit la dimension individuelle qui s'était frayée un chemin dans le cadre du judaïsme hellénistique. La nouveauté de cette appellation ne s'arrête pas au Christ, puisque Jésus, le Fils unique, fait don à ses disciples de cette relation unique qu'Il nourrit avec le Père. Jésus ouvre ainsi à la compréhension d'une obéissance au Père marquée par une confiance filiale et totale, mais aussi à la perception d'un pouvoir et d'une autorité qui se caractérisent par un service allant jusqu'au don total de sa propre vie. Lui-même est médiateur et renvoie sans cesse à son Père. Ceux qu'Il choisit pour représenter son autorité sur la terre partagent ce pouvoir et cette autorité pour se mettre au service de leurs frères. C'est en cela et seulement en cela qu'ils exercent, à la suite de Jésus, une paternité spirituelle sur ceux qui leur sont confiés.

À la fois théologique et philosophique, l'approche thomiste a ensuite permis de présenter, à grands traits, une étude comparative de la paternité divine et de la paternité humaine, et de mieux comprendre les en-

jeux liés à la paternité. À rebours, elle éclaire les impasses actuelles de la paternité. La clef de voûte de l'édifice de la *Somme théologique* repose en effet sur la compréhension analogique entre paternité divine et paternité humaine, qui permet d'affirmer la suréminence de la paternité divine et d'entrevoir toute la richesse que découvre la paternité humaine. L'approche analogique situe la paternité humaine dans une perspective non statique, profondément dynamique, et invite précisément à l'appréhender dans un esprit de service. Saint Thomas aide ainsi à découvrir le sens profond de la paternité humaine, qui révèle l'amour du père pour son fils, avec pour conséquences les devoirs mutuels du père et de l'enfant. Le rôle éducatif du père y apparaît primordial. Il n'est pas l'égal de son enfant, car il est son principe actif. Mais cette supériorité est bienveillante, car elle se fonde sur l'amour que le père porte naturellement sur l'enfant, qu'il reconnaît comme une part de lui-même. Le fils, de son côté, a aussi un devoir de piété filiale envers son père, et cette piété filiale implique à son tour le respect, l'obéissance et la gratitude.

L'approche thomiste accorde aussi une place à la paternité spirituelle, permettant de situer cette dernière en termes de relation de maître à disciple, et d'en découvrir le cœur dans l'enseignement que le père dans la foi donne à son disciple pour le faire grandir; et cet enseignement, s'il intègre les paroles, se délivre surtout par l'exemple, c'est-à-dire par les actes.

Les réponses contemporaines à la crise de la paternité se révèlent profondément complémentaires de celles, plus lointaines, de l'analyse thomiste. Davantage liées à la crise de la paternité qui se fait jour, elles manifestent cependant la pérennité de la pensée du docteur angélique et permettent de prendre de la hauteur par rapport aux impasses auxquelles ont mené les cultures subjectivistes, qui nient la dimension interpersonnelle liée à la paternité humaine. La paternité humaine y apparaît précisément en tant que premier lieu où on apprend à s'ouvrir aux autres, au service de la personnalité authentique.

L'approche phénoménologique éclaire le sens profond de la paternité humaine en mettant en lumière les traits irréductibles de cette dernière. Elle rejoint la dynamique thomiste, se présentant comme son écho contemporain; elle permet ainsi d'allier au cœur de la paternité des pôles *a priori* contradictoires, comme la vertu de force et la douceur de l'amour, le sens de la responsabilité et la vertu de détachement, le sens de l'implication et celui de l'effacement, pour faire advenir l'enfant à sa pleine liberté.

Les réponses apportées à la crise de la paternité ouvrent la voie à une éthique contemporaine de la paternité qui s'inscrit dans une culture du don, le sens authentique de la paternité exigeant le sens de la responsabilité, pour que son autorité ne tourne pas en despotisme; mais aussi la claire affirmation de son autorité qui suppose un dialogue à la fois confiant et ferme, basé sur l'amour et la vérité.

A l'issue de ce chapitre interdisciplinaire, il a été possible de situer la paternité spirituelle en analogie tant vis-à-vis de la paternité humaine que vis-à-vis de la paternité divine. Les lignes de continuité et de rupture avec la paternité humaine ont fait prendre davantage conscience des écueils possibles de cette dernière, qui court le risque de tomber dans le paternalisme, sinon dans l'abus d'autorité. Elles ont permis de mieux cibler la mission du père spirituel, en la situant dans le prolongement de la paternité humaine, comme une mission d'éducation spirituelle qui doit être animée par la charité. Elles ont, enfin, permis d'établir la paternité spirituelle en continuité avec la paternité divine, mais à travers la médiation du Christ. Le Supérieur ne représente pas Dieu le Père, mais le Christ, et Il assume «in nomine Christi» une mission de service des religieux que le Seigneur lui confie à travers la médiation de l'Église. Ce service implique un dialogue confiant avec chacun et une pleine reconnaissance de sa capacité de décider.

Ce chapitre introductif a permis de mieux cerner le sens de l'analogie de la paternité spirituelle exercée par le Supérieur religieux; on peut alors, dans le prochain chapitre, déployer une grande fresque historique de la manière dont la paternité spirituelle a été conçue et vécue dès les origines de la vie religieuse et tout au long des siècles.

Chapitre II

La paternité au long de l'histoire religieuse

L'approche philosophique et théologique a permis de poser les bases de la réflexion canonique. Mais celle-ci requiert encore, pour mieux en cerner toutes les dimensions et la situer dans le long développement au fil des siècles, d'être placée sur le plan chronologique: comment la paternité spirituelle dans la vie religieuse a-t-elle surgi? Quels en ont été les développements, les signes d'évolution? Ce sont des questions essentielles, car elles portent en elles la signification profonde de la paternité spirituelle telle qu'elle transparaît aujourd'hui dans le Code en vigueur. Elles sont également capitales pour tenter de creuser davantage toutes les questions canoniques liées à la question de la paternité spirituelle dans la vie religieuse. Il s'agit d'honorer une réflexion historique qui puisse éclairer les grands enjeux liés à la question de la paternité spirituelle[1].

---

[1] Cette réflexion se veut une synthèse de plusieurs ouvrages et articles consultés ayant trait à la question de la paternité spirituelle. Un travail qui puiserait directement aux sources, outre le surcroît de charge occasionné, aurait dispersé, sur un sujet qui exige au contraire un effort synthétique. Hormis la Règle de saint Benoît, et la Règle du Maître, approfondies directement pour elles-mêmes (mais aussi à l'aide des commentaires consultés à leur sujet) en raison de leur importance capitale pour la question de la paternité spirituelle, on a évité volontairement de consulter directement les sources, pour ne pas courir le risque de la dispersion et faire ressortir les points les plus essentiels. Au demeurant, ce travail n'est pas un travail de recherche historique, ce qui aurait nécessité le recours direct aux sources. Il s'agit bien davantage, à partir d'ouvrages et d'articles qui développent la question de la paternité spirituelle au long des siècles, d'en dégager les points-clefs qui permettront d'en tirer des sources de réflexion pour l'analyse canonique.

Pour la Règle de saint Benoît comme pour la Règle du Maître – ainsi appelée parce que son auteur n'est pas connue, mais présente souvent l'Abbé en le désignant du

Pour tenter de répondre aux questions posées, il faut partir de la genèse: la manière dont la paternité spirituelle a vu le jour en milieu érémitique, avant d'être reprise en milieu cénobitique avec saint Pachôme. Le cénobitisme permettra une transition vers la Règle de saint Benoît, qui exigera une analyse vigilante et poussée, tant elle semble essentielle pour la compréhension de la paternité spirituelle dans la vie religieuse. À partir de là, il sera possible de dégager les lignes de développement et d'évolution au long des siècles, et de mieux prendre conscience, à partir de ce survol historique, des limites liées à la manière dont le Code de 1917 a envisagé la question de la paternité spirituelle.

1. **Les origines: la naissance de la paternité spirituelle en Orient**

1.1 *Saint Antoine et la paternité spirituelle des moines-ermites*

Saint Antoine fut, selon la tradition, le premier moine à s'installer au désert, loin des agglomérations humaines auprès desquelles les ascètes demeuraient jusque-là. D'innombrables «ermites» ou anachorètes l'ont imité dans cette vie au désert[2]. Mais l'on s'est vite rendu compte que l'exigence ascétique liée à la solitude appelait une formation qui a eu pour premier cadre le soutien d'un «Maître spirituel», moine-ermite lui-même, dont l'expérience s'avérait si précieuse pour conduire les premiers pas de son disciple. C'est alors qu'apparaît le mot «Abba», mais dans une acception encore très différente de celle qu'elle prendra dans la Règle de saint Benoît[3].

---

nom de «Maître» –, nous renvoyons au texte original, à la traduction française et aux notes d'A. de Vogüé. Cf. A. DE VOGÜÉ, «La Règle du Maître»; ID., «La Règle de saint Benoît. Traduction et notes». Pour ceux qui voudraient approfondir la concordance entre les deux Règles, cf. ID., «La Règle de saint Benoît. Commentaire historique et critique».

[2] Cf. A. DE VOGÜÉ, *Saint Benoît, homme de Dieu*, 15.

[3] Cf. J. GRIBOMONT, «Abbas», 23-26. L'auteur montre bien comment le mot «Abbas» – qui était attribué à ces «maîtres spirituels» –, avait, au départ, un sens beaucoup plus limité que celui qu'il va acquérir avec saint Benoît: il ne s'agit pas, dans le cadre de la relation maître-disciple propre à l'érémitisme, de l'autorité institutionnelle du Supérieur d'une communauté, mais d'un prestige purement spirituel. J. Gribomont montre aussi comment le terme a pu être solidement affirmé à partir de saint Pachôme, et donc, en définitive, à partir du passage de l'érémitisme au cénobitisme, même s'il acquerra une dimension théologique seulement avec la Règle de saint Benoît: «Non mancano gli autori monastici i quali, come san Benedetto, si appoggiano sull'uso biblico per sviluppare una "teologia" dell'abate. Ma sembra difficile far risalire questa teologia all'uso primitivo della parola "abbas": qualun-

Toutefois, le terme en milieu érémitique n'est pas non plus sans valeur; il contient en germe les développements[4] qu'il prendra en milieu cénobitique, et tout particulièrement dans la Règle de saint Benoît.

A l'origine, l'«Abbé» apparaît donc comme un guide spirituel des solitaires des premiers siècles. L'ermite de grande expérience donnait une orientation aux premiers efforts dans la carrière ascétique[5]. Dans cette perspective, l'accent est mis bien davantage sur l'exemple contagieux du moine expérimenté que sur ses qualités de commandement. Bien plus, la perfection spirituelle attendue de l'Abbé-ermite semble éclipser en grande partie les qualités humaines qu'on pourrait attendre de lui. L'enseignement lui-même n'importe pas ou peu dans cette relation maître-disciple, s'effaçant tout entier ou presque au profit de l'exemple attendu[6]. La logique s'inversera dans le cénobitisme, les qualités humaines semblant assez vite prendre le dessus sur les qualités spirituelles. Un juste équilibre, insistant à la fois sur les qualités humaines et spirituelles, s'imposera progressivement, dont l'actuel Code de droit canon fournit une belle illustration.

Si le terme prendra une acception théologique qui le connote fortement et ouvre la voie à une compréhension bien plus profonde seulement dans le cadre cénobitique, il faut cependant préciser que les *Apophtegma Patrum* et les *Vitae Patrum* – les Apophtegmes et les Vies des Pères du dé-

---

que sia il rispetto dimostrato agli anziani e l'autorità riconosciuta alle loro parole, non c'è niente nei testi antichissimi per suggerire una assimilazione al Padre celeste stesso». *Ibid*., 23-24.

4 Il s'agit d'une paternité véritable, et non pas seulement légale ou métaphorique. Il faut comprendre ce nom «en une acceptation réaliste et mystique» qui a conduit l'hagiographie orientale à affirmer «cette génération spirituelle et […] sa prééminence sur la génération naturelle». I. HAUSHERR, *Direction spirituelle*, 19.

5 Cf. J. DUPONT, «Le nom d'Abbé chez les solitaires d'Égypte», 219; J. GRIBOMONT, «Abbas», 23.

6 Les apophtegmes des Pères révèlent effectivement que l'Abbé-ermite cherche à rayonner par son exemple, et non à commander, conscient que son disciple vient recevoir son exemple, bien plus que sa parole. Cette approche s'appuie sur la conviction que le disciple lui-même est appelé à devenir maître, et qu'il peut même devenir à son tour «père» de son père spirituel, s'il le dépasse en vertu. Cf. J. DUPONT, «Le nom d'Abbé chez les solitaires d'Égypte», 219-220.

Le même auteur ajoute cependant que la perfection ascétique ne fait pas tout. Les apophtegmes insistent en effet sur une autre dimension essentielle, la diacrisie, comprise à la fois comme discernement et discrétion. Cette qualité capitale suppose le don de dire la parole: l'Abbé a reçu le *charisma logou*, et accomplit à ce titre une mission prophétique, exerçant une véritable autorité; mais celle-ci a sa source dans une puissance charismatique, non dans un pouvoir d'ordre juridictionnel. Cf. *ibid*., 221-226.

sert –, témoignent fortement de la paternité spirituelle exercée par des maîtres plus aguerris auprès des plus jeunes novices[7]. Toutefois, il ressort assez clairement d'une étude approfondie du terme à cette époque pré-cénobitique que l'appellation «abbas» ne se limite pas à la seule relation maître-disciple et donc à la paternité spirituelle conçue *stricto sensu*. Le terme dépasse assez largement cette relation. L'absence d'une véritable réflexion théologique sur l'implication de la paternité spirituelle dans la relation maître-disciple, qui n'adviendra qu'avec la Règle de saint Benoît, semble bien favoriser un éventail bien plus large tant de l'appellation «abbas» que de la notion de paternité spirituelle. En effet, le nom de Père ou d'Abbé donné par les ascètes à leur directeur spirituel ne signifie rien d'autre que cette paternité spirituelle. C'est pourquoi la mention de la paternité spirituelle se rattache souvent au souvenir de la réception dans la vie chrétienne ou religieuse: est père spirituel celui qui engendre selon Dieu, c'est-à-dire à la vie parfaite. Dans cet ordre, un père ou une mère selon la nature peut devenir fils ou fille de son enfant. Bien plus, chacun peut devenir spirituellement son propre père[8].

1.2 *Le passage au cénobitisme*

1.2.1 Saint Pachôme et saint Basile

Du milieu des anachorètes devait sortir saint Pachôme (292-348), un disciple ayant lui-même reçu l'enseignement d'un maître-ermite, en la personne de Palamon. Pachôme, sans doute à cause du nombre de vocations érémitiques qui germaient, se sentit appelé à réunir des frères en une communauté. Le modèle érémitique reposait donc sur un «Abbé-ermite» perçu comme un modèle, un exemple à suivre. Mais bientôt, les Abbés perçoivent la nécessité d'un maître spirituel qui ne soit pas seulement un modèle, mais encore un législateur. Face à l'afflux des disciples, saint Pachôme incarne cette «nécessité de canaliser, d'organiser les forces vives qui se groupent autour de lui»[9]. Ces moines d'un nouveau

---

7 Les Pères du désert apparaissent, dans *Apophtegma Patrum* et *Vitae Patrum*, «dans tout l'éclat de leur paternité spirituelle. [On les appelle] "*Pater*" ou "*Abbas*", [et] les collections de leurs dits et de leurs faits seront pour toujours des "*Paterika*"». I. HAUSHERR, *Direction spirituelle*, 28.

8 «Le nombre des "spirituels" dépasse […] de beaucoup le nombre des pères spirituels. Ces directeurs spirituels en disponibilité, les anciens les désignaient du nom d'"*abbas*", ou au féminin "*ammas*". […] Le terme d'"*abbas*" ne devient que tardivement synonyme de "moine"». I. HAUSHERR, *Direction spirituelle*, 35.

9 J. DUPONT, «Le nom d'Abbé chez les solitaires d'Égypte», 229-230.

genre[10] seront appelés «cénobites». Accomplie en Haute-Égypte autour de 320, cette mutation va connaître un succès retentissant: de nombreuses communautés se constituèrent, dont saint Pachôme fut l'organisateur et le père jusqu'à sa mort[11].

Beaucoup situent l'œuvre de saint Basile dans le prolongement immédiat de celle de saint Pachôme, ce qui a l'avantage de fournir un schéma fort simple: saint Antoine aurait fondé la vie érémitique, saint Pachôme la vie cénobitique, et saint Basile structuré cette dernière, en y inscrivant l'obéissance comme vertu religieuse primordiale[12]. Dans une telle perspective, on insiste sur les deux défauts majeurs qui caractériseraient l'œuvre de saint Pachôme: une organisation très poussée, en même temps qu'une trop grande solitude et indépendance spirituelle. Mais un tel schéma, s'il présente l'avantage de la simplicité, semble négliger que saint Basile (329-379) ne se situe pas, selon toute vraisemblance, comme héritier du courant monastique de la Haute-Égypte[13]. Son point de départ ne semble pas être le cénobitisme égyptien, mais bien plutôt le mouvement monastique né autour d'Eustathe (300-377). Par ailleurs, les reproches faits au cénobitisme pachômien ne semblent pas justes: les textes de saint Pachôme (aussi bien les *Vies coptes* que ses *Catéchèses*) témoignent d'une communauté unie autour de son «Père» et de ses successeurs[14].

---

10 L'étymologie même du mot moine suppose leur solitude. «Moine» vient en effet de «monos», qui signifie «un seul». L'unité reste l'idéal du moine, ce qui suppose précisément le renoncement au mariage, pour être au Christ sans partage, et une recherche de solitude, avec éloignement de la société. Toutefois, si la tradition érémitique semble honorer davantage l'unification intérieure (s'unifier au dedans), elle reste ouverte à une dimension extérieure que semble mieux prendre en compte la tradition cénobitique (qui consiste à se faire «un» avec les autres). Cf. A. DE VOGÜÉ, *Saint Benoît, homme de Dieu*, 16-17.

11 Cf. A. DE VOGÜÉ, «Superiori», 731-734; A. DE VOGÜÉ, *Saint Benoît, homme de Dieu*, 15.

12 Cf. G. LESAGE – G. ROCCA, «Superiori», 716.

13 Cf. J. GRIBOMONT, «Obéissance et Évangile selon saint Basile le Grand», 193. Dans cet article, l'auteur a précisément à cœur de situer la pensée originale de saint Basile. Ce dernier passe d'une conception où, tout en posant les bases de l'obéissance religieuse, il la regarde d'abord indépendamment du rôle d'un Supérieur, avant de mûrir sa pensée et de considérer la fonction essentielle du Supérieur religieux dans cette obéissance.

14 Cf. A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé*, 23. Entre saint Pachôme, «Père» égyptien qui réunit des disciples et à qui tout est suspendu, et saint Basile, conseiller spirituel de fraternités dont il n'est pas le fondateur, il faut insister davantage sur les différences que sur les ressemblances.

1.2.2 La valeur supérieure de l'érémitisme

Si le cénobitisme s'est vite imposé comme une nécessité pour répondre à l'affluence des vocations d'ermites demandant à être formés, et s'il a très vite accueilli un grand nombre de ces chrétiens fervents désireux de perfection, il ne faudrait pas en conclure qu'il s'est tout de suite imposé comme présentant une valeur intrinsèquement supérieure à l'érémitisme. C'est le contraire qui est vrai: le cénobitisme a été perçu comme une nécessité, mais une nécessité conçue dans son rapport étroit avec la vie érémitique, qui continuait d'être considérée comme supérieure. Dans une telle perspective, il était davantage regardé, du moins au départ, comme un moyen au service d'une fin: il s'agissait de fournir au candidat-ermite les exigences d'une formation sans laquelle sa vocation à l'érémitisme avait toutes les chances d'échouer.

Seul saint Basile, parmi les auteurs des premiers siècles, n'envisage pas un au-delà de la vie commune. Pour tous les autres auteurs monastiques de ces premiers siècles, c'est bien l'érémitisme qui doit être compris comme cet au-delà qui incarne l'aspiration des cénobites. Jean Cassien (360-435) va même jusqu'à corriger l'histoire, faisant remonter les «coenobia» d'Égypte jusqu'aux Apôtres. Ce serait, selon lui, l'anachorétisme qui surgirait comme un rameau issu du tronc cénobite pour en porter les vertus à leur plus haute perfection. Placer l'apparition des anachorètes après celle des «coenobia» présente en effet aux yeux de Cassien l'avantage de rendre évidente la progression qui fait passer par le «coenobium» avant d'affronter le désert.

Cette continuité entre érémitisme et cénobitisme et cette supériorité de la première sur la seconde se retrouvent dans la Règle du Maître et dans la Règle de saint Benoît. À la suite de Cassien (mais pas au prix d'une trahison de la réalité historique), la vie commune apparaît comme une école pour apprendre à servir Dieu, au terme de laquelle le moine est capable du combat singulier. Tout au long de la Règle du Maître, on retrouve cette conception de la vie commune comme un moyen éducatif en vue de l'érémitisme. Même dans la Règle de saint Benoît, la persévérance dans le «coenobium» s'accorde avec la possibilité d'un passage à l'érémitisme. Au-delà des cas d'anachorétisme rencontrés, l'idée est celle-ci: donner l'ermite comme l'exemple du moine-parfait, car l'ascèse cénobitique «tend vers un perpétuel dépassement, sans autre terme que l'absolu de l'union à Dieu»[15].

---

15 A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé*, 67.

Une telle approche permet de mieux entrevoir la vocation du moine, dont le nom même signifie la solitude, mais une solitude tournée vers une union plus totale à Dieu. C'est pourquoi toute la vie cénobitique est orientée vers la contemplation, vers une solitude et une intimité totales avec les Personnes divines; c'est pourquoi aussi l'ermite reste comme un horizon indépassable de l'union la plus accomplie que l'on puisse concevoir ici-bas. À cette lumière, le cénobitisme apparaît comme une étape, indispensable pour acquérir certaines vertus, une sorte de préalable indispensable à la vie érémitique. Mais l'érémitisme lui reste supérieur en tant qu'il favorise le silence, le recueillement, et la contemplation. Là où le cénobitisme se manifeste comme un moyen, l'érémitisme apparaît comme réalisant la fin véritable à laquelle le moine est appelé. Cette tradition, très vivante dans les premiers siècles et dont la Règle de saint Benoît reste un témoin éloquent, s'est peu à peu estompée dans la tradition occidentale, mais elle reste très vivace dans la tradition orientale où elle plonge ses racines.

1.3 *Conclusions*

Tirons quelques conclusions des répercussions de ce passage du cénobitisme à l'érémitisme sur la paternité spirituelle. La paternité spirituelle naît en milieu érémitique, à la faveur d'une relation de confiance qui s'établit entre un «maître spirituel», ermite aguerri, et un jeune ermite qui veut apprendre auprès d'un tel maître.

Cette relation engendre donc une paternité spirituelle, mais sans qu'une telle relation ne vienne épuiser le concept de paternité spirituelle. Celle-ci en effet, n'étant pas encore théologiquement informée comme elle le sera en s'inscrivant dans l'horizon cénobitique, reste ouverte à une acception large qui ne se limite pas à la relation maître-disciple, ni même à la vie érémitique. Dans une telle acception large, la relation elle-même n'est pas absolument nécessaire à la paternité spirituelle: beaucoup d'ermites sont considérés comme pères spirituels à cause de la perfection ascétique qu'ils ont acquise, sans obligatoirement avoir des disciples; l'on peut même être un père spirituel à soi-même, si l'on contribue à s'engendrer spirituellement.

Tant que la paternité spirituelle s'est mue sur le seul horizon érémitique, elle a conservé une dimension exclusivement charismatique, empêchant donc de concevoir toute dimension juridique. Elle relève bien plus de ce qui sera appelé plus tard «direction spirituelle», qui, en tant que telle, ne suppose ni commandement de la part du maître, ni obéissance de la part du disciple, mais seulement conseils du premier, et li-

berté du second pour accueillir ou non ces conseils. C'est donc à la dimension juridique que se rattache une relation basée non seulement sur la confiance et l'émulation, mais sur la capacité de commander d'un côté (un pouvoir qui comporte cependant des devoirs, qu'il faudra éclairer) et le devoir d'obéissance de l'autre (un devoir contre-balancé par des droits, qu'il s'agira d'illustrer).

Le cénobitisme est né de l'afflux de candidats à une formation érémitique: saint Pachôme, désireux de répondre à de nombreuses demandes de disciples, n'a pu honorer leur demande qu'en concevant un «coenobium». Il a perçu que ce lieu de formation commune pourrait être, comme lieu d'apprentissage des vertus, le moyen le plus approprié pour leur permettre, avec des vertus aguerries, le passage à l'érémitisme. Le cénobitisme se caractérise donc, à l'origine, par la conscience d'être un moyen au service d'une fin, la contemplation ou l'union avec Dieu, qui ne pourra trouver son plein accomplissement que dans le passage à l'érémitisme. L'érémitisme reste supérieur, dans l'esprit même des fondateurs du cénobitisme, à cette vie commune qu'ils mettent en place en vue de la formation des vertus nécessaires pour affronter la solitude du désert.

La relation maître-disciple inhérente à l'érémitisme était essentiellement différente de ce qu'elle va devenir dans le cénobitisme; l'érémitisme envisageait le maître comme un modèle à imiter, le cénobitisme va le concevoir comme un père à respecter; l'érémitisme envisageait le rapport en terme d'émulation, le cénobitisme va le concevoir en terme d'obéissance; l'érémitisme appelait une logique exclusivement charismatique, le cénobitisme va y ajouter une logique juridique, le Supérieur cénobitique étant lui-même un législateur.

Ces conclusions laissent entrevoir les possibilités offertes par le cénobitisme pour le développement de la paternité spirituelle. Ce concept, avec le passage au cénobitisme, s'affirme et se précise. La paternité spirituelle, en s'ouvrant à la réalité cénobitique, ne perd pas sa dimension charismatique, mais s'ouvre à la dimension juridique en approfondissant sa dimension théologique. Il faut donc maintenant situer la Règle de saint Benoît dans le cadre de la tradition cénobitique primitive, avant de l'envisager pour elle-même. Ce détour permettra de mieux comprendre à la fois la continuité de la Règle de saint Benoît et sa profonde originalité par rapport à la Règle du Maître, sa source immédiate, et par rapport à ses autres sources.

2. **La Règle de saint Benoît dans la tradition cénobitique primitive**

2.1 *Saint Benoît, inventeur génial?*

Avant d'envisager la Règle de saint Benoît pour elle-même[16], il faut la situer dans la littérature cénobitique de son époque, pour tenter d'en manifester les signes de continuité et d'évolution.

Une question se pose d'emblée: saint Benoît est-il un inventeur génial, ou un simple héritier qui a fait du profit[17]? Cette recherche suppose de remarquer d'emblée la grande différence entre les fondateurs d'Ordre, tels que saint François (1181-1226), saint Dominique (1170-1221), saint Ignace (1491-1556) d'un côté, et saint Benoît de l'autre: le rayonnement de la Règle de saint Benoît se présente bien plus comme l'histoire de la diffusion d'un document écrit par saint Benoît, que comme l'histoire d'une famille religieuse constituée autour de sa personne et se propageant à partir de lui. C'est sa Règle, bien plus que sa personne elle-même et que les monastères qu'il a fondés, qui a été per-

---

16 Tant pour l'analyse de la Règle de saint Benoît que pour la situer dans son époque, on mentionnera souvent les livres et articles que le savant bénédictin A. de Vogüé y a consacrés; non par mépris pour d'autres articles et commentaires pénétrants, mais parce que tous s'accordent aujourd'hui, dans toutes les ères linguistiques qui ont servi à cet approfondissement, sur la valeur de ses analyses. Une recherche sur la Règle de saint Benoît ne peut plus faire l'impasse sur les contributions qu'y a apportées A. de Vogüé. Qu'on se contente, pour s'en convaincre, de citer A. Lentini dans son commentaire de la Règle bénédictine: «Per vastità, completezza, minuziosità di ricerca e di esame supera tutti i lavori moderni il commento che alla nostra Regola ha dedicato il Vogüé. L'insigne studioso, sicuro della priorità della *Regula Magistri*, di cui pure ha dato un'edizione critica con commento, la tratta come fonte principale della Regola benedettina, e studia questa, sotto tutti gli aspetti scientifici, alla luce dei rapporti con l'altra, prima nel volume *La communauté et l'Abbé*, poi nei 7 voll. di *La Règle de S. Benoît.* Anche se in parecchi punti particolari il metodo e le opinioni possono essere discutibili, l'opera riesce indiscutibilmente una poderosa miniera di osservazioni, di indagini e di conclusioni, di cui ormai nessuno studioso può fare a meno». A. LENTINI, *San Benedetto, La Regola*, 88-89.

17 Cf. A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé*, 17-18. L'auteur semble cependant trop insister sur l'héritage dont bénéficie saint Benoît et taire l'aspect novateur que son analyse pénétrante de la Règle de saint Benoît lui fera pourtant découvrir. La vérité de la réponse à cette question se situe donc plutôt dans un juste milieu: ni inventeur génial qui aurait tout découvert par lui-même, ni simple «copieur» de ses devanciers. Son génie est précisément d'avoir su se servir de sources dont il a héritées, tout en faisant preuve d'originalité pour écrire sa Règle, avec un remarquable sens de l'équilibre: «Benedetto è un geniale compositore che, rielaborando motivi tradizionali, riesce a comporre un'opera classica, valida per tutti tempi». M. AUGÉ, «Dalle origini a san Benedetto», 107.

çue et accueillie comme l'expression la plus heureuse et la plus pratique de la sagesse traditionnelle du cénobitisme[18].

Cette différence fournit, en fin de compte, la clef de compréhension pour situer saint Benoît dans le prolongement des deux siècles de tradition cénobitique qui le précèdent plutôt qu'en rupture avec cette tradition. Pourtant, au début du vingtième siècle, en plein renouveau du monachisme bénédictin, d'autres lectures, allant dans le sens de la rupture, se sont imposées. Mais en réalité, l'image d'un saint Benoît réformateur et novateur, qu'a fini par imposer Christopher Butler (1902-1986), est tributaire du souci de tirer de la Règle de saint Benoît ce qui paraît convenir le mieux aux possibilités et besoins d'un monastère contemporain[19].

2.2 *Saint Benoît, héritier de saint Pachôme ou de saint Basile?*

La question de l'héritage étant éclairée, il reste à aborder celle de l'identité des ascendants dont se réclame, implicitement ou explicitement, saint Benoît dans sa Règle. Cette question s'éclaircira progressivement, dans l'analyse de la Règle de saint Benoît, qui fera remonter aux références implicites ou explicites qu'elle renferme. Ici, il importe d'éclairer une question à peine entrevue: saint Benoît se situe-t-il dans le prolongement de saint Pachôme ou de saint Basile, ses deux grands devanciers qui ont marqué les origines du cénobitisme?

Comme on a pu l'entrevoir, les *Vies Coptes* sur saint Pachôme révèlent une communauté unie autour d'un «Père» et de ses successeurs. La conférence du Supérieur était une observance essentielle des monastères pacômiens[20]. Par ailleurs, les études de Jean Gribomont sur saint Basile ne permettent plus de regarder l'œuvre basilienne comme la pure continuité de celle de saint Pachôme[21]. Autant saint Basile se situe dans le prolongement du mouvement monastique

---

18 «Aucune Règle n'avait encore donné une charte de l'Abbé aussi complète, et bien qu'il emprunte ses idées à ses devanciers, saint Benoît fait dans ce chapitre œuvre tout à fait originale». P. DELATTE, *Commentaire de la Règle de saint Benoît*, 40.

19 Cf. A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé*, 18-21.

Sur les commentaires incontournables de la Règle de saint Benoît, cf. A. LENTINI, *San Benedetto, La Regola*, 83-89. L'auteur y mentionne, en respectant la chronologie des dates de leurs commentaires respectifs les noms de Delatte, Butler, Herwegen, Penco et enfin de Vogüé. Des noms qui reviendront souvent dans ce chapitre, même si le commentaire d'A. de Vogüé sera privilégié.

20 Cf. A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé*, 23.

21 Pour une synthèse sur ces études, cf. J. GRIBOMONT, «Obéissance et Évangile selon saint Basile le Grand», 192-215.

né autour d'Eustathe, autant saint Benoît est marqué, inversement, par l'empreinte égyptienne. Saint Pachôme semble bien être à l'origine d'une «tradition» égyptienne très forte, faite d'un ensemble d'institutions caractéristiques, telles que la hiérarchie à plusieurs degrés (Abbés et doyens), le fractionnement de la communauté en «maisons» ou «décanies», ou encore le roulement hebdomadaire des services. Elle est dans le prolongement de l'anachorétisme et reste ouverte sur lui. C'est dans la ligne de cette tradition que le Maître a établi sa Règle, dont on retrouve l'essentiel dans la Règle de saint Benoît, où la puissante construction perd de sa netteté, et se nuance de valeurs nouvelles, qui paraissent refléter l'esprit et l'influence de saint Basile et de saint Augustin (354-430). Mais la structure fondamentale du monastère reste la même.

A la question posée, on est donc tenté de répondre que saint Benoît est essentiellement héritier de saint Pachôme, et accessoirement héritier de saint Basile. À ce stade, avant d'entrer dans le vif du sujet en analysant la place de l'Abbé dans la Règle de saint Benoît, il faut présenter davantage la réflexion de saint Basile sur la question du Supérieur et l'évolution qu'on peut percevoir dans sa pensée sur cette question cruciale.

2.3 *Saint Basile et la question du Supérieur*

Saint Grégoire de Naziance (329-390) atteste la composition, autour de 360, d'un recueil de Règles. Deux écrits portent ce titre («opoi»), dans l'héritage littéraire de saint Basile: un recueil de définitions brèves, empruntées au Nouveau Testament, sur les devoirs du chrétien (les Règles morales); et un double recueil de réponses, comprenant, dans sa présentation actuelle, 55 Grandes Règles (GR) et 313 Petites Règles (PR). On admet généralement que saint Grégoire vise ces derniers recueils, dont la destination est plus visiblement ascétique[22].

---

[22] Il faut bien distinguer les GR et les PR, qui sont en fait un ensemble d'exhortations et de conseils; et les *Morales* qui sont vraiment des Règles, dans le fond et dans la forme. Même si ces dernières sont l'Écriture pure et simple, et ne mentionnent que les lois de la vie chrétienne. Cf. J. GRIBOMONT, «Obéissance et Évangile selon saint Basile le Grand», 196. Les PR, ou *Petit Ascéticon*, précèdent chronologiquement les GR, ou *Grand Ascéticon*. C'est précisément l'évolution constatée entre les premières et les secondes, principalement quant au rôle reconnu au Supérieur, qui fait tout l'intérêt de l'analyse des deux ensembles. Ce développement sur l'évolution de la pensée basilienne emprunte à l'article de J. Gribomont. Cf. *ibid.*, 196-214.

2.3.1 Les PR ou le Petit Ascéticon

Les Petites Règles se caractérisent par l'absence de toute insistance sur le rôle du Supérieur. Mais en PR 114, la question est posée: «Faut-il donc obéir en tout et à chacun?» La réponse révèle une théorie de l'obéissance religieuse dans lequel le Supérieur, pour autant qu'il existe, ne tranche pas sur la communauté. En PR 98, apparaît pour la première fois le terme de «proéstôs», que l'on peut traduire par Supérieur. Le Supérieur reste bien l'interprète de la volonté de Dieu et de l'Évangile; mais ces sentiments maternels, ou plutôt apostoliques, conviennent à une charge stable, un office habituel. Les sept autres occurrences rencontrées dans le *Petit Ascéticon* aident à préciser la valeur du terme. On y rencontre trois emplois au pluriel: les Supérieurs doivent veiller sur la tempérance de leurs sujets; déterminer ce à quoi un frère doit s'appliquer; arrêter les peines qui conviennent aux diverses fautes. Le pluriel suggère un nombre indéterminé de Supérieurs, sans hiérarchie fixe. Par ailleurs, quatre emplois au singulier semblent attester un Supérieur plus individuel.

Malgré les indices qui pointent vers un groupe de Supérieurs, ou même vers un Supérieur individuel, il n'y a cependant aucune disposition concernant le choix des Supérieurs, la discipline et la hiérarchie. On a l'impression de se trouver devant une organisation qui se créait d'elle-même, avec des liens plus personnels que juridiques. Selon les relations mêmes, sans doute, d'Eustathe avec saint Basile, fondées sur l'exemple contagieux et la confiance mutuelle. Ce sont les difficultés pratiques qui pousseront peu à peu le Supérieur en avant.

2.3.2 Les GR ou Grand Ascéticon

Des années plus tard (à une date impossible à préciser), saint Basile reprit son *Ascéticon*, sans doute pour y intégrer de nouvelles réponses. À la place de la section consacrée à l'obéissance, il introduit un long exposé entièrement neuf, les actuelles GR 24-32. Saint Basile y développe la doctrine paulinienne du «Corps du Christ» pour l'appliquer à la vie communautaire: il y a l'œil, le Supérieur chargé de la vigilance commune. Mais ce n'est pas lui qui «commande»: la Tête, c'est le Christ. Le Supérieur reste subordonné au bien commun, à l'Écriture et à la volonté de Dieu. Il y a l'oreille et la main, ceux qui sont chargés d'entendre et d'accomplir.

Le premier devoir qui incombe à «celui à qui est confiée la responsabilité commune», c'est d'éclairer les pécheurs: la correction fraternelle[23] trouve ici une «résolution» dans le sens d'une mission confiée au Supérieur. Mais le Supérieur lui-même peut être repris par des frères éminents en âge et en sagesse. Saint Basile insiste, à la suite du courant érémitique, sur les qualités spirituelles du Supérieur, qui doit être le modèle de ses subordonnés, imiter lui-même le Christ (1*Co* 11,1), modèle ultime des chrétiens. C'est l'unique fois où saint Basile considère le Supérieur comme intermédiaire entre le Christ et les disciples (GR 43-45). Il est fait mention, presque en passant, des conditions d'élection: le Supérieur est invité à ne pas s'attribuer de lui-même la présidence. Il est choisi par ceux qui sont à la tête des autres fraternités, après avoir suffisamment donné de preuves de la qualité de sa vie (GR 43). Le *Grand Ascéticon* prévoit encore la nécessité d'établir un second, qui prenne soin de la communauté en l'absence du Supérieur, pour que la fraternité ne verse pas dans une logique démocratique. Cette disposition sera ignorée par la Règle du Maître, mais reprise, au moins comme possibilité, par la Règle de saint Benoît.

3. **Le directoire de l'Abbé dans la Règle de saint Benoît**

Avant d'envisager le rôle de l'Abbé dans certains passages-clefs de la Règle de saint Benoît, s'impose en guise d'introduction un examen du deuxième chapitre de la Règle de saint Benoît, un «directoire d'Abbé» qu'il faut situer dans son emprunt à la Règle du Maître (qu'on trouve aussi au deuxième chapitre), mais aussi au regard des autres directoires d'Abbé de la tradition cénobitique primitive.

3.1 *La Règle du Maître et la Règle de saint Benoît*

Il n'entre pas dans l'intérêt de ce travail de rentrer dans les questions techniques, comme celle de l'antécédence de la Règle du Maître par rapport à la Règle de saint Benoît[24]. On sait que pendant des siècles, la question a été tranchée en sens inverse: on croyait à l'antécédence de la Règle de saint Benoît par rapport à la Règle du Maître. En ce domaine, la synopse rigoureuse faite par Adalbert de Vogüé (1924-2011) n'a fait qu'enfoncer des portes déjà bien ouvertes: l'analyse des critères in-

---

23 Dans le *Petit Ascéticon*, la correction fraternelle devait être exercée par chacun des frères. Cf. J. GRIBOMONT, «Obéissance et Évangile selon saint Basile le Grand», 204.

24 Pour approfondir cette question, cf. A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé*, 27-38.

ternes pousse fortement à considérer la Règle du Maître comme la source principale et immédiate de la Règle de saint Benoît, et non l'inverse. Pour ce travail, il importe seulement de reprendre les conclusions les plus essentielles telles qu'elles se dégagent de la synopse des deux textes, sur cette question de la place de l'Abbé dans les deux Règles respectives; après quoi il sera possible de mieux évaluer l'originalité propre à la Règle de saint Benoît. Le «directoire de l'Abbé», point de départ de cette réflexion, se situe au deuxième chapitre de chacune des deux Règles.

Le plan de la Règle de saint Benoît apparaît beaucoup moins clairement que celui de la Règle du Maître[25]. La synopse révèle plusieurs omissions, qui font disparaître, notamment, la fin du premier thème, c'est-à-dire l'exemple d'humilité que l'Abbé doit montrer en lui-même. Le deuxième thème, celui de la charité envers tous (égale comme l'amour maternel, mesurée comme la tendresse d'un père) disparaît, de même que la conclusion.

Mais ces omissions sont compensées par quelques additions propres à la Règle de saint Benoît: une première addition pour justifier qu'on puisse préférer l'homme libre à l'esclave, «à moins qu'il n'y ait à cela une autre cause raisonnable» (Règle de saint Benoît 2,18). La question du rang est un souci caractéristique de la Règle de saint Benoît, alors que la Règle du Maître lui est étrangère. Une deuxième addition renferme deux idées: la rapidité avec laquelle l'Abbé doit réprimer les tendances mauvaises; dans cette répression immédiate, l'Abbé est invité à tenir compte de la différence des tempéraments (cf. Règle de saint Benoît 2,24). Une troisième addition regroupe deux thèmes nouveaux: la difficulté de régir les âmes; l'invitation à privilégier le spirituel sur le temporel.

3.2 *Un horizon plus vaste: les autres directoires d'Abbés*

La synopse des chapitres respectifs de la Règle du Maître et de la Règle de saint Benoît quant à la place de l'Abbé dans le monastère révèle à la fois la dépendance de saint Benoît par rapport à la Règle du

---

25 A. de Vogüé reconnaît à l'auteur de la Règle du Maître le mérite d'avoir composé un traité cohérent, développant un petit nombre de principes dans un certain ordre, s'éloignant par le fait même de la multiplicité de la *Regula Pachomii*. Inversement, il reproche à la Règle de saint Benoît, par le jeu combiné de ses omissions et de ses additions, d'avoir estompé l'ordre propre à la Règle du Maître, tout en reconnaissant que «la Règle de saint Benoît appartient encore au nombre des directoires de Supérieurs les plus fortement pensés et les mieux ordonnés que nous ait légués la tradition». A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé*, 120.

Maître et son indépendance. Reste à savoir si cette indépendance est pure originalité de saint Benoît ou s'il a pu puiser à d'autres sources. Situer la Règle de saint Benoît dans l'horizon cénobitique des premiers siècles, et particulièrement la place originale qu'y acquiert l'Abbé, suppose donc de jeter un coup d'œil rapide sur les directoires d'Abbés[26] pour tenter d'y percevoir ce que saint Benoît a pu en reprendre, ou au contraire ce qu'il a choisi de laisser de côté.

3.2.1 En Égypte

En Égypte, mentionnons la Règle de saint Pachôme ou *Regula Pachomii* et le Livre d'Horsièse ou *Liber Orsiesii*. La *Regula Pachomii* comprend à l'adresse des Supérieurs une suite d'environ 50 interdictions ou préceptes négatifs. Le *Liber Orsiesii*, héritier du cénobitisme pachômien, se présente comme une vaste catéchèse qui s'adresse à la congrégation entière, mais elle contient aussi d'importants passages qui regardent les seuls Supérieurs (passages qui constituent un tout, véritable directoire des Supérieurs). Ce directoire est composé d'une exhortation générale adressée à tous les Supérieurs, puis d'avis particuliers qui regardent chaque échelon de la hiérarchie. Étant plus tardif, ce directoire des Supérieurs, qui trouve place à l'intérieur du *Liber Orsiesii*, est d'une qualité et d'une portée très supérieures à ce qu'on peut trouver dans la *Regula Pachomii*. Même s'il se présente comme un simple écrit de circonstance permettant de s'adapter à une situation particulière et temporaire, il se classe parmi les plus importants héritages de la tradition cénobitique.

3.2.2 En Cappadoce

Deux textes s'imposent: la Règle de saint Basile ou *Regula Basilii* et l'ouvrage de saint Grégoire de Nysse, *De Instituto Christiano*.

La *Regula Basilii* détermine quels doivent être les sentiments du Supérieur lorsqu'il commande. Le sentiment fondamental qui doit l'habiter est la crainte de s'écarter de la loi divine. À l'égard des frères,

---

26 Cf. A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé*, 100-120. Les directoires d'Abbés prennent place le plus souvent à l'intérieur des premières Règles monastiques. Dans l'étude de ces directoires, pour déterminer le type de société qu'envisage la Règle, il faut être attentif au critère vertical ou horizontal qu'implique la Règle: si la dominante est verticale, cela signifie que l'accent est mis sur l'autorité conférée par Dieu; si la dominante est horizontale, cela signifie que l'accent est mis sur les relations fraternelles. Cf. ID., «Les Règles monastiques anciennes», 51.

il doit manifester un dévouement sans mesure. Si le Supérieur s'est imposé comme autorité nécessaire aux yeux de saint Basile, on a pu voir aussi combien il était attaché aux relations fraternelles, totalement absentes de la Règle du Maître.

Saint Grégoire de Nysse, dans son ouvrage *De Instituto Christiano*, développe le thème de l'humilité: le Supérieur a un besoin particulier d'être invité à cette vertu, parce qu'il est le premier par le rang, et parce que sa charge l'oblige à donner l'exemple et à diriger autrui vers le Bien. Il doit garder l'équilibre entre autorité et humilité. L'autorité l'oblige à enseigner. L'humilité le garde du danger de se perdre lui-même en paraissant conduire les autres. Saint Grégoire a une belle expression très suggestive: le Supérieur doit regarder les frères comme un «dépôt confié par Dieu», c'est-à-dire se comporter comme un pédagogue que le père de famille a chargé d'élever ses propres enfants. Saint Grégoire veut aussi inculquer aux Supérieurs le sens de l'adaptation aux divers caractères qui lui sont confiés: certains se corrigeront au moyen des coups[27]; d'autres se contenteront de l'admonestation verbale; les meilleurs enfin peuvent même être encouragés par la louange. Le Supérieur doit en effet reprendre, admoneste, et exhorter. Saint Grégoire reprend l'image du médecin cher à Saint Basile qui varie sa médication, tantôt douce, tantôt énergique. Ce développement très riche – le Supérieur vu à la fois comme pédagogue et comme médecin – s'organise autour de deux thèmes majeurs: l'humilité du Supérieur toujours à cultiver; la nécessité pour lui de s'adapter à chaque personne.

3.2.3 La famille augustinienne

La Règle de saint Augustin ou *Regula Augustini* place son directoire du Supérieur en dernière position. Le texte augustinien prescrit aux frères d'obéir au Supérieur «comme à un père», et de le respecter comme un représentant de Dieu, responsable de la correction de tous les manquements. Cette charge, selon la Règle augustinienne, doit s'exercer non en esprit de domination, mais de charité et de service. Le premier en honneur devant les frères, le Supérieur doit s'humilier aux pieds de tous devant Dieu dans la crainte. Tout en se faisant craindre, il doit inspirer l'amour plus encore que la crainte.

---

[27] La correction physique parcourt la littérature monastique des origines. Il faut la resituer dans le contexte d'une époque très différente de la nôtre. Comprise analogiquement comme «moyen pédagogique», elle peut faire réfléchir sur une dimension de l'éducation presque disparue à notre époque, qui intègre une «correction» adaptée, pour redresser ce qui est dévié.

Il est particulièrement intéressant de noter que saint Augustin privilégie l'expression «praepositus» à celle d'Abbé pour désigner le Supérieur de la communauté: ce qui est attendu avant tout du Supérieur, c'est son service de la communauté fraternelle. Il apparaît d'abord comme l'«intendant de la communion fraternelle»[28], une tâche qui l'oblige cependant à une mission paternelle s'exerçant tant vis-à-vis de chacun des membres de la communauté que vis-à-vis de l'ensemble de la communauté[29].

3.3 *Conclusions*

Le double jeu de la dépendance de la Règle de saint Benoît par rapport à la Règle du Maître et de son originalité spécifique implique de se poser la question des autres sources inspiratrices de la Règle de saint Benoît. À cet égard, il semble bien que la Règle de saint Benoît emprunte non seulement à la Règle du Maître mais encore aux autres directoires d'Abbés dont elle hérite.

Le critère décisif pour évaluer le type de société que met en place une Règle reste le directoire d'Abbé au sein de la Règle qui peut privilégier la verticalité (laquelle insiste sur le rôle de l'Abbé) ou au contraire l'horizontalité (qui met l'accent sur les relations fraternelles). Au regard de ce qui a été dit sur le directoire de l'Abbé propre à la Règle de saint Benoît, il n'est pas encore possible d'évaluer de quel côté penche la balance. C'est pourquoi une étude plus précise, faisant droit à plusieurs passages-clefs de la Règle de saint Benoît, s'impose pour conclure soit à la verticalité, soit à l'horizontalité, soit à un équilibre entre ces deux dimensions dans la Règle de saint Benoît[30].

A ce stade, l'analyse de la synopse du chapitre sur l'Abbé – que l'on trouve dans la Règle du Maître et dans la Règle de saint Benoît, à la même place – , autorise seulement un constat partiel: sur ce thème aussi essentiel de l'Abbé, véritable pivot de l'édifice monastique, la

---

28 B. ARDURA, «Du *Praepositus* de saint Augustin à l'Abbé dans la tradition prémontrée», 40.

29 «Le *praepositus* augustinien exerce, en quelque sorte, la fonction du *pater familias* qui gère le patrimoine commun pour le bien de la famille tout entière». B. ARDURA, «Du *Praepositus* de saint Augustin à l'Abbé dans la tradition prémontrée» 41.

30 La poursuite de cette analyse aidera à situer la Règle de saint Benoît à la fois dans le prolongement de la Règle du Maître, dans la mesure où elle privilégie la dimension verticale, mais aussi en rupture par rapport à la Règle du Maître, dans la mesure où elle ajoute à cette dimension verticale la dimension horizontale, faisant place aux relations fraternelles dont la Règle du Maître ne s'occupe pas.

Règle de saint Benoît emprunte à la Règle du Maître tout en étant capable de faire preuve d'originalité. Cette originalité, cependant, mérite d'être nuancée au regard des divers directoires disponibles à l'époque, qui attestent de l'homogénéité de la tradition cénobitique de ces premiers siècles: des thèmes récurrents s'y rencontrent (humilité, exemple, correction, etc.), s'appuyant sur des citations scripturaires qui ne varient guère.

4. **L'Abbé dans la Règle de saint Benoît**

Tous les développements précédents aident à situer la Règle de saint Benoît à sa juste place dans la littérature cénobitique. Elle hérite de cette tradition cénobitique qui a commencé à se développer depuis deux siècles. Si elle puise essentiellement dans la Règle du Maître, elle s'abreuve aussi à d'autres sources qui expliquent son originalité. La Règle de saint Benoît n'est pas un simple calque de la Règle du Maître. Et cependant, cette première source est la plus évidente. Dans les emprunts aux autres sources, saint Benoît atténuera la verticalité de la Règle du Maître en insistant sur les relations fraternelles, qui ne font pas partie des préoccupations de la Règle du Maître. C'est ce double terrain des ressemblances et des différences de nos deux Règles, déjà entraperçu grâce au directoire de l'Abbé, qu'il faut maintenant emprunter plus résolument, en ouvrant à d'autres passages-clefs de la Règle de saint Benoît. Ces passages-clefs permettront de faire droit à la dimension verticale de la Règle de saint Benoît, qui insiste sur le rôle irremplaçable de l'Abbé dans la communauté; mais aussi à la dimension horizontale, puisque saint Benoît ajoute à la relation Abbé-moine les relations fraternelles. Ce parcours, qui continuera à relier la Règle de saint Benoît à la Règle du Maître, conduira à explorer les autres sources, moins directes ou explicites, auxquelles puise la Règle de saint Benoît. On sera alors en mesure d'affirmer l'originalité et la spécificité de la Règle de saint Benoît, au regard de sa source principale et directe, en ce qui concerne, tout particulièrement, la place qu'elle fait à l'Abbé.

4.1 *La dimension verticale de l'Abbé*

4.1.1 Le recours à des catégories profanes?

Les partisans d'une lecture romaine de la Règle du Maître et de la Règle de saint Benoît, qui recourraient, selon eux, à l'usage de catégo-

ries profanes, font valoir l'usage de deux mots repris à la société romaine: celui de «pater familias» et celui de «familia»[31].

Les omissions et additions de la Règle de saint Benoît qui concernent le directoire de l'Abbé, à y regarder de près, ne touchent pas à la définition de l'Abbé telle que l'a conçue le Maître. Et ce dernier n'a lui-même fait que reprendre l'idée traditionnelle de la fonction abbatiale dont il a hérité. En se plaçant dans la perspective de cette continuité issue du milieu pachômien, l'on est forcément conduit à se méfier des tentatives qui chercheraient à expliquer l'Abbé par l'analogie profane du «pater familias» romain. Cette idée de l'Abbé comme transposition du père de famille antique a connu un grand engouement dans la première moitié du vingtième siècle[32]. Pourtant, une analyse rigoureuse de la Règle n'autorise pas à penser que le «pater familias» romain a servi de modèle à saint Benoît. Le deuxième chapitre de la Règle de saint Benoît n'évoque pas ce modèle (et pas davantage celui de la Règle du Maître). Les références de nos deux Règles sont bibliques, et non issues

---

31 C. Butler semble être le premier à s'être engouffré dans cette brèche, ce qui le conduit immanquablement à adopter une lecture «politique» de la Règle de saint Benoît. Il écrit notamment: «We have travelled very far from this old Roman idea of the father of the family; and so Benedict's conception of patriarchal government is quite alien from our modern ideas of limited monarchy, and constitutional government, and popular representation [...] and indeed everything democratic, save that the Abbot is to be elected by the monks. But if we are inclined to think that so old-world conception must needs be an anachronism in modern times, we shall do well to reflect that more than one great thinker has held that, in theory, the best kind of government would be the personal rule of a capable, just and benevolent monarch». C. BUTLER, *Benedictine monachism*, 193.

Penser le monachisme en termes de catégories politiques ou sociales conduit à se prononcer sur la valeur des différents régimes, en l'occurrence démocratie contre monarchie. Outre le fait qu'un tel jugement reste très subjectif, il empêche de réfléchir sur la spécificité du monachisme, qui, tout en empruntant logiquement aux catégories socio-politiques de son temps, les transforme de l'intérieur grâce aux valeurs de l'Évangile.

32 Il est assez étonnant de noter que C. Butler, bénédictin, et M.D. Chenu, dominicain, tout en proposant une analyse convergente quant à l'emprunt aux catégories profanes romaines, en tirent des conclusions radicalement différentes: C. Butler pour appuyer les avantages du pouvoir absolu, spécialement dans une société religieuse, et M.D. Chenu pour reléguer au contraire le système antique au rang des institutions périmées. Au douzième siècle, selon M.D. Chenu, les Ordres mendiants «substituent à la fidélité verticale et paternaliste un engagement horizontal et fraternel». Pour le même auteur, la chute de la féodalité entraîne *ipso facto* celle de l'abbatiat. Celui qui a poussé le plus loin l'analogie reste I. Herwegen dans *Sinn und Geist*, ouvrage pénétré du primat de la communauté sur l'individu, cher à l'esprit romain. Cf. A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé*, 122-124.

de la société profane. Si le terme «pater familias» apparaît une fois (Règle du Maître 2,7; Règle de saint Benoît 2,7), ce n'est pas pour désigner l'Abbé, c'est pour désigner le Christ («Sciatque abbas culpae pastoris incumbere quidquid in ovibus pater familias utilitatis minus potuerit invenire»). Or, le Christ n'y est pas considéré d'abord comme père; Il est d'abord considéré comme propriétaire d'un troupeau de brebis qu'Il a confiées à un pasteur[33], l'Abbé. C'est bien la confirmation explicite que saint Benoît emprunte non aux catégories romaines, mais aux catégories bibliques. Dans la suite du chapitre, le mot «pater» n'apparaît que pour caractériser l'attitude de bonté du père, par rapport à la sévérité du maître. Si nos deux Règles comparent l'Abbé à un père, c'est donc bien sous l'angle restreint de la «pietas», c'est-à-dire de la tendresse. Le «pater familias» et ses prérogatives juridiques n'entrent pas dans les préoccupations des auteurs de nos deux Règles.

Une fois, la Règle du Maître réfère explicitement le «coenobium» à une «familia» (Règle du Maître 11,6). Mais, pas plus dans ce passage que dans la Règle du Maître 2,7, le chef de cette «familia» (appelée aussi «domus», cf. Règle du Maître 11,6) n'est l'Abbé. Celui-ci n'est qu'un chef subalterne, un «vice agens» du père de famille qui est le Seigneur lui-même. La «familia» n'est évoquée que comme une image terrestre de l'Église et du monastère[34]. Le «coenobium» n'est donc pas une société créée par la volonté des hommes sur le modèle d'une famille profane, mais bien plutôt une Église organisée par Dieu lui-même et qui, comme l'Église proprement dite, présente dans sa structure hiérarchique une analogie frappante avec la «familia». Par conséquent, la comparaison du monastère avec la «familia» ne tend nullement, en définitive, à investir l'Abbé des droits du «pater familias», mais bien plutôt à lui conférer l'autorité d'un intendant mandaté par l'unique Père de famille qui est Dieu. Cette autorité est toute divine, aussi bien dans son origine que dans sa nature. Elle ne peut se comparer qu'à celle des

---

33 «The Abbot is the "Shepherd" of God's flock [...] The dominant idea is to impress on the Abbot the care and solicitude he must exercise so as not to lose any one of the sheep entrusted to him». C. BUTLER, *Benedictine monachism*, 185.

34 L'analogie suppose toujours ressemblances et différences. Le monastère bénédictin est empreint d'un esprit de famille, mais une famille spirituelle qui a ses propres spécificités: «The Benedictine monastery is a family. It is through the family that St Benedict looked to sanctify his monks. The life established by the Rule is nothing else than one that aims at carrying out to the full the Gospel counsels by a body of men living together under rule and discipline. In contrast to the individualism of the older monasticism, St Benedict was a collectivist in the spiritual order». C. BUTLER, *Benedictine monachism*, 201-202.

autres pasteurs du peuple de Dieu: Évêques, prêtres, diacres et clercs. Tout indique que le Maître et saint Benoît ont puisé leur conception de l'Abbé non dans la société profane, mais dans la tradition monastique qui a sa source dans l'Écriture.

Le rapport vertical qui unit, dans le «coenobium», les disciples au maître, apparaît comme «le pivot»[35], l'axe constitutif du cénobitisme. Il faut le comprendre non comme un système de gouvernement qui aurait été choisi arbitrairement pour résoudre le problème de l'autorité dans une société donnée, mais comme l'essence même de cette société. L'Abbé est le fondement de l'édifice cénobitique. Sans lui, la société cénobitique ne peut se concevoir, puisque c'est lui qui l'engendre, la réunit, et lui donne sa véritable signification. Il n'est pas une solution quelconque, voire la meilleure solution possible (comme l'argumente Christopher Butler, en avançant les avantages intrinsèques du pouvoir absolu pour justifier sa pérennité au long des siècles[36]) au problème du gouvernement dans le monastère, mais la raison d'être de cette société. Ce qui est le premier, c'est l'Abbé, l'homme de Dieu investi de la mission charismatique d'enseigner et de régir les âmes. Le «coenobium» n'est pas autre chose que la réunion de ses disciples. Les moines ne sont là que pour bénéficier de sa direction.

4.1.2 La nature du pouvoir abbatial

Puisque la nature du pouvoir abbatial ne peut être recherchée par analogie aux catégories profanes, il faut plutôt en dégager les fondements scripturaires et théologiques.

Dès l'introduction de nos deux Règles, l'expression «*Christi agere vices*» invite à regarder l'Abbé comme tenant la place du Christ dans le monastère. Saint Benoît ne se contente pas de reprendre l'expression: il la fait sienne, au point qu'il la rappellera expressément dans un passage qui lui est propre[37]. Trois passages de la Règle du Maître[38] permettent

---

35 «St Benedict makes the abbot the pivot on which the life of the monastery turns: it is therefore necessary to study with care his idea as to the abbot's person and his office». C. BUTLER, *Benedictine monachism*, 184.

36 Cf. nt. 31.

37 «Abbas autem, quia vices Christi creditur agere, Dominus et abbas vocetur, non sua assumptione sed honore et amore Christi» (Règle de saint Benoît 63,13). On y reviendra plus loin.

38 Cf. Règle du Maître 2,2; 11,10-12. En Règle du Maître 14,13-14, le parallèle est particulièrement significatif: «Imitare pium magistrum apostolorum, cuius vices per doctrinam agis in monasterio, quia ipse post prophetas et apostolos posuit et vos pastores et disciplinae doctores».

d'éclaircir l'expression, en dégageant un parallèle entre monastère et Église[39]. Ce parallèle mérite d'être creusé. L'analyse du texte révèle que deux fois, dans ces passages, le Maître se réfère aux listes pauliniennes qui énumèrent les charismes au sein de l'Église: les «pasteurs et docteurs» comprennent la double Hiérarchie ecclésiastique (épiscopat) et monastique (abbatiat) avec leurs ministres respectifs. Le Maître applique résolument aux Abbés les textes les plus solennels du Nouveau Testament au sujet de la mission des Apôtres et de leurs successeurs. D'autre part, il fait d'eux des «pasteurs et docteurs», c'est-à-dire une des fonctions du Corps du Christ définies par saint Paul. Enfin, il met en parallèle la Hiérarchie cénobitique avec celle de l'Église[40]. L'analogie entre monastère et Église permet de voir l'Abbé dans la continuité de l'Évêque: comme ce dernier, l'Abbé est en effet un «docteur» institué par le Christ, jouissant de l'autorité conférée aux Apôtres et à leurs successeurs par les textes les plus solennels du Nouveau Testament[41].

---

39 Ce parallèle est lui-même triple: monastère et Église sont la propriété de Dieu; le Seigneur, dans le monastère comme dans l'Église, se fait représenter par des hommes auxquels il confie le soin de régir les âmes dans les Églises (Évêques-prêtres-diacres) et dans les monastères (Abbés et prévôts); enfin, cette constitution est d'institution divine, et peut se réclamer de textes scripturaires précis. Cf. A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé*, 129-130.

«En donnant [le titre de Docteur] à l'Abbé, le Maître équipare celui-ci au pasteur suprême de l'Église, à l'Évêque, de même qu'il assimile le monastère […] à une église». Cf. A. DE VOGÜÉ, «La Règle du Maître» I, 111.

40 Dans l'analyse de ce parallèle, deux erreurs d'interprétation doivent être écartées: la première consisterait à envisager l'autorité abbatiale indépendamment de l'autorité ecclésiastique, et comme elle d'institution divine. En réalité, si l'on étudie attentivement la Règle du Maître, on s'aperçoit d'une inversion: là où saint Paul met au premier rang les Apôtres, au second les prophètes, et au troisième les docteurs, la Règle du Maître place d'abord les prophètes, puis les Apôtres, enfin les docteurs; la lecture du Maître n'est pas selon une échelle de valeurs comme chez saint Paul, mais chronologique: les prophètes renvoient à l'Ancien Testament, les Apôtres aux temps apostoliques, les docteurs à l'âge post-apostolique. Pour la Règle du Maître, dans cette perspective, Évêques et Abbés constituent ensemble la catégorie des «docteurs» en tant qu'ils ont les uns et les autres charge d'âme dans l'Église. Il ne s'agit pas en réalité de revendiquer une autorité spéciale, distincte et indépendante de la Hiérarchie. La deuxième erreur consisterait à considérer l'Abbé comme un membre de la Hiérarchie ecclésiastique. Rien n'autorise à penser que l'Abbé soit dans la Règle du Maître un prêtre ou un clerc. Il est «docteur», assimilé aux pasteurs, mais pas au titre d'un ordre sacré dont il serait revêtu. Cf. A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé*, 130-132.

41 Selon A. de Vogüé, la Règle du Maître est le seul texte qui ait entrepris de définir «la nature du pacte fondamental qui constitue le cénobitisme, en le comparant ex-

Autre thème qui éclaire la nature de l'abbatiat, celui de la pédagogie divine, à travers la direction spirituelle. Celle-ci, comme cela a déjà été suggéré, surgit en milieu érémitique, puis se déploie dans l'horizon du cénobitisme. Le cénobitisme reste donc foncièrement une entreprise éducative, entre un maître et son disciple. L'édifice cénobitique répond à la nécessité qui incombe aux âmes faibles de se placer sous la direction d'hommes remplis de l'esprit de Dieu, chargés par Dieu d'éduquer et de sauver leurs frères. Ce thème de la pédagogie divine explique l'insistance du Maître à placer l'Abbé, quoique laïc, parmi les docteurs: la conviction du Maître est bien que les Abbés bénéficient dans leur mission propre des prérogatives et des promesses d'assistance que le Christ a accordées aux chefs de son Église. Encore faut-il que ces pasteurs laïcs appartiennent eux-mêmes à l'Église, ce qui comporte évidemment la communion avec les pasteurs hiérarchiques et la soumission à leur autorité. Les textes du Maître se situent précisément en dehors de toute polémique contre l'autorité hiérarchique: le parallèle avec le sacerdoce n'a pas pour objectif de créer une structure parallèle et indépendante de l'Église locale, mais bien d'illustrer le caractère divin de la mission d'Abbé.

Toujours dans le but d'expliciter la nature de l'abbatiat, on doit être attentif à la manière dont le nom «Abbé» est employé dans nos Règles, ainsi qu'aux autres expressions utilisées pour le désigner.

Le nom d'Abbé, qui signifie père, réfère celui qui le porte au Christ Lui-même[42]. L'Abbé tient sa mission du Christ et Le représente[43]. Il est père, mais sa paternité est une paternité déléguée. L'auteur de la Règle du Maître décrit davantage le Supérieur comme un serviteur préposé par le père de famille sur toute sa maison que comme père[44].

Deux autres noms donnés à l'Abbé confirment le caractère fondamentalement vicaire de l'Abbé dans la Règle du Maître et dans la Règle

---

plicitement à la constitution hiérarchique de l'Église». A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé*, 134.

42 «Christi enim agere creditur vices in monastherio» (Règle du Maître 2,2; Règle de saint Benoît 2,2). Cf. nt. 37, pour l'emploi spécifique par saint Benoît.

43 Et précisément pour cela, le pouvoir de l'Abbé est à la fois immense et terriblement exigeant: «Dans son seul nom bien compris, l'Abbé trouvera, avec la source, le caractère et l'étendue de son pouvoir, la mesure de sa responsabilité». P. DELATTE, *Commentaire de la Règle de saint Benoît*, 41.

44 Cela permet de comprendre pourquoi l'auteur de la Règle du Maître ne s'est pas embarrassé à expliquer la contradiction apparente avec les paroles formelles de Jésus dans l'Évangile: «Vous n'avez qu'un seul Père» (*Mt* 23,9). La paternité du Supérieur n'apparaît qu'à l'intérieur de cette relation au Christ, qui est le vrai «Père» des moines. Cf. A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé*, 139-140.

de saint Benoît: le nom de «maior», c'est-à-dire les «maiores familiae» (Règle du Maître 11,6; 10) établis par le Maître pour la direction de la «familia»; et le nom de «pastor». Les deux Règles décrivent explicitement la situation intermédiaire du «pasteur», placé entre les brebis et le propriétaire du troupeau.

Tous ces mots («doctor», «vices», «maior», «abbas», «pastor») ne disent qu'une seule et même chose: la double relation d'un homme au Christ et à ses frères, qui fait de lui un médiateur de la grâce divine. Il s'agit bien d'une idée essentiellement biblique et ecclésiastique, même si elle emprunte à la réalité profane, sans doute connue des lecteurs de la Règle du Maître, et ce, non en référence au «pater familias» autonome, mais au «maior» dépendant du Maître. À travers l'emploi de cette dernière expression, le but est bien de situer la mission surnaturelle incombant à l'Abbé, qui s'affirme en lien étroit avec le parallèle établi avec l'Évêque.

De la relation spirituelle qui unit chacun des membres à un homme qui représente le Christ, résulte celle qui unit entre eux tous ces disciples d'un même Maître. Elle suppose que le Supérieur le soit non seulement par les pouvoirs qu'il exerce, mais d'abord par une valeur surnaturelle authentique, afin que tous soient entraînés par lui, comme les membres par la tête, vers la sainteté (Règle du Maître 2,64-65). Elle suppose aussi de la part des disciples un élan de foi et de confiance dans l'Abbé. L'essence du cénobitisme semble bien être comme résumée et condensée dans cette relation mutuelle qui unit les frères à l'Abbé dans le Christ.

4.2 *Un Père ou un administrateur?*

Si, en droit, le Supérieur est d'abord le «père spirituel» de ses moines capable de conduire au but parce qu'il y est lui-même parvenu, en fait il exerce bien aussi une autorité administrative, gouvernant un groupe d'hommes et gérant les biens matériels qui assurent leur subsistance[45]. La spécificité de la vie monastique réside bien dans cet

---

[45] Ce lien aide à entrevoir la spécificité de la paternité spirituelle: là où l'Évêque n'a pas de pouvoir sur la communauté temporelle que forment ses fidèles, l'Abbé exerce de son côté non seulement une autorité spirituelle, mais encore un pouvoir temporel. Pourquoi cette différence? Parce que l'Évêque veille sur des hommes dont la mission se déroule dans le monde, et l'Abbé sur des disciples qui ont choisi de renoncer au monde: un tel maître et de tels disciples sont appelés à réaliser une communauté de vie bien plus étroite que celle d'une Église ordinaire. Cela rejoint la pensée de Cassien, déjà évoquée plus haut: le «*coenobium*» est la continuation, en des siècles

assujettissement des moines qui touche tout leur être, le spirituel et le temporel. L'Abbé non seulement cumule le pouvoir domestique et le pouvoir temporel, mais il agit encore de telle manière que les deux domaines sont confondus.

A ce niveau, on peut reconnaître une part de vérité à la thèse de l'Abbé-père de famille, à condition de garder en mémoire les références bibliques et ecclésiastiques, l'indépendance de saint Benoît vis-à-vis du modèle romain, et le sens profondément spirituel de la fonction abbatiale. À partir de ces trois éléments, et seulement à partir d'eux, on peut comprendre et défendre l'analogie: l'Abbé n'est pas seulement un chef spirituel, il a aussi une mission temporelle. Plutôt que d'y voir une contamination du modèle profane du «pater familias», ou le développement naturel de la mission de «docteur» qui lui incombe, il semble préférable de chercher la réponse dans la conjonction des deux facteurs, plus que dans l'absolutisation de l'un des deux. L'aspect temporel de l'autorité abbatiale, si elle présente en effet une indéniable ressemblance avec le pouvoir du maître de maison, se rattache avant tout par son origine et sa finalité profonde à la paternité spirituelle. En réalité, cette mainmise sur le temporel s'explique pleinement si l'on resitue ce que vient chercher le disciple auprès du Supérieur vu comme maître spirituel: apprendre à se dépouiller de sa volonté pécheresse et à accueillir dans sa vie la volonté divine. Cela suppose un renoncement, et un tel renoncement implique nécessairement que le maître puisse exercer sa mission spirituelle dans l'existence la plus concrète et matérielle qui est celle du moine. Bien sûr, l'Abbé devra se faire aider par des officiers compétents dans chaque domaine particulier de l'administration cénobitique, mais il porte la responsabilité de l'ensemble comme de chaque détail. Cette universelle responsabilité est poussée à son sens le plus extrême par la Règle du Maître, qui prévoit que l'Abbé devra rendre compte de tous les actes de ses disciples, agissant sous son autorité.

Cette dimension temporelle inhérente à la tâche de l'Abbé doit être bien comprise: il ne s'agit pas d'opposer le charismatique à l'administra-

---

d'attiédissement, de l'Église primitive et idéale de Jérusalem. Dans cette perspective, la Règle du Maître fait en quelque sorte de l'Abbé, à la suite de Cassien, «le continuateur parfait des Apôtres, l'Évêque idéal: s'il cumule en sa personne l'autorité temporelle avec la charge pastorale, ce fait ne constitue pas une dégradation de sa qualité de pasteur, mais au contraire une extension normale de celle-ci, dès lors que tous les fidèles tendent avec lui au parfait renoncement». A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé*, 153.

teur, comme si ce dernier ne relevait pas d'un charisme véritable. C'est la vertu surtout, et la fidélité aux dons reçus, qui permettent de bien assumer les tâches qui incombent au Supérieur, y compris matérielles, celles-ci ayant toujours une dimension spirituelle, puisqu'on demeure toujours dans une perspective d'ascèse et de recherche de Dieu.

4.3 *«Père spirituel» et Abbé*

La question de la confusion entre spirituel et temporel entre les mains de l'Abbé en soulève d'autres, liées aux risques d'une telle confusion. Le cénobitisme confère, par essence, des pouvoirs à l'Abbé que l'érémitisme ne lui reconnaissait pas: l'autorité temporelle qui lui est reconnue est le signe de sa capacité de commandement, là où l'érémitisme entendait la paternité spirituelle exclusivement en termes de rayonnement de l'Abbé-ermite sur son disciple. Le «père spirituel», pour diriger effectivement les âmes, doit avoir prise sur la société où se déroule leur existence. Mais une difficulté surgit: peut-on vraiment être à la fois Abbé et «père spirituel»? N'est-il pas souhaitable que les deux fonctions soient séparées? A lire attentivement l'ouvrage d'Irénée Hausherr, *Direction spirituelle*, il semble bien que ce cumul n'est souhaitable ni pour l'Abbé, ni pour le moine[46].

Des réflexions d'Irénée Hausherr, il importe de retenir deux points capitaux, au regard de cette recherche: le premier point, c'est effectivement le danger d'une extériorisation des rapports du maître et du disciple, ceux-ci se transposant sur le plan social et se vidant de leur substance personnelle. Il en résulte une interprétation faussée de l'Abbé, regardé comme celui qui donne la récompense. La Règle du Maître en fournit une illustration en faisant de l'Abbé l'organisateur d'un concours de vertus (cf. Règle du Maître 92-93). Mais ce danger réel ne doit pas cacher le second point, qui fait l'originalité du «coenobium» antique, par rapport aux autres formes récentes de vie religieuse: celle de ne pas distinguer, dans l'autorité spirituelle elle-même, for externe, for interne, et domaine de la conscience, et fina-

---

[46] Les réflexions d'I. Hausherr se déploient sur l'horizon de la manifestation des pensées, qui supposait, dès le départ, une confiance filiale du disciple dans le caractère spirituel et inspiré des «Verba Seniorum». D'où la difficulté, selon notre auteur, qu'un père spirituel exerce en même temps d'autres fonctions très absorbantes, qui l'empêcheraient de consacrer le temps nécessaire à la paternité spirituelle. L'interférence de soucis économiques et administratifs risque, selon lui, de faire obstacle à la paternité spirituelle et d'amoindrir l'efficacité de la direction. Cf. I. HAUSHERR, *Direction spirituelle*, 224-227.

lement d'identifier la mission du Supérieur religieux à celle du directeur spirituel[47]. C'est précisément ce qui fait la spécificité du monastère, ou, pour mieux dire, son essence; le mesurer permet à la fois d'en appréhender les dangers réels pour mieux les réprimer, et la nécessité de respecter cette spécificité.

4.4 *La question de l'obéissance*

La manière dont est appréhendée l'obéissance est capitale pour mieux cerner la dimension de la paternité spirituelle dans la vie religieuse. Ici encore, il faut poursuivre l'analyse synoptique de la Règle du Maître et de la Règle de saint Benoît pour continuer à mesurer l'originalité de la seconde par rapport à la première[48].

Saint Benoît reprend les deux références scripturaires d'importance majeure au Maître (cf. *Lc* 10,16 et *Jn* 6,38). Ce sont ces deux références qui doivent nous guider pour tenter de dégager la doctrine de l'obéissance qui se dégage des deux Règles.

La première référence («Qui vous écoute m'écoute», *Lc* 10,16, citée dans la Règle de saint Benoît 5,15) présente le Christ comme Celui à

---

47 A. de Vogüé parle d'une confusion des deux fors, logique, du point de vue de la société cénobitique, exclusivement ordonnée à la formation spirituelle: il n'y a pas, selon lui, de fin secondaire appelant à une activité spéciale, tournée vers l'extérieur. Il ajoute que la distinction des deux fors n'est pas sans rapport, historiquement et de par la nature des choses, avec la dualité de fins qui s'est introduite dans la vie religieuse du fait des Ordres «actifs». Mais la dualité, dit-il, ne peut s'introduire dans le *coenobium* que sous la forme d'une altération. Cf. A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé*, 166-167.

Il faudra approfondir et discuter cette affirmation qui a des répercussions capitales pour la question de la paternité spirituelle. Remarquons que l'auteur est tributaire ici d'une confusion entre for interne et domaine de la conscience, que la rédaction du Code de 1917 a contribué à entretenir. En réalité, il faut distinguer for interne et domaine de la conscience, car si au for interne s'exerce le même pouvoir qui s'exerce au for externe, le domaine de la conscience, qui regarde la direction spirituelle, échappe, lui, au pouvoir de gouvernement. Cette question sera approfondie dans les chapitres ultérieurs.

48 Cette question est traitée dans la Règle du Maître (7-10) et dans la Règle de saint Benoît (5-7). On y retrouve la même séquence «obéissance-taciturnité» que la Règle de saint Benoît reprend à la Règle du Maître, et qui a sa source chez Cassien. On observe cependant des références propres au Maître, *Ps* 17,45 et surtout *Lc* 10,16: «Qui vous écoute m'écoute» (cf. Règle du Maître 7,6); surtout, le Maître introduit une clause restrictive: «sed haec forma paucis convenit et perfectis» (cf. Règle du Maître 7,2), comme s'il avait pris son parti de la faiblesse humaine. Cette clause restrictive permet d'introduire un passage (Règle du Maître 7,10-21) où le Maître invite l'Abbé à répéter ses ordres quand la première injonction n'a pas été suivie. Cf. A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé*, 219.

qui l'on obéit. L'Abbé, dans cette perspective, apparaît comme le représentant du Christ, qui a pour mission de transmettre la parole divine. L'abbatiat se conçoit comme pouvoir «vicaire» et charisme «doctoral», pour le dire selon des catégories déjà rencontrées. Le Supérieur apparaît avant tout comme un maître de doctrine évangélique. Sa tâche principale est d'enseigner la loi divine. Dans cette perspective, l'obéissance s'impose comme une nécessité pédagogique. Elle n'est pas une vertu qui se recommanderait par elle-même pour le bien du sujet, mais se présente plutôt comme un moyen qui permet de réaliser la conformité des actes à la loi divine. Il s'agit de créer chez le disciple des habitudes vertueuses, visant à former en lui l'homme spirituel qui obéit spontanément à la Loi divine. Par conséquent, elle porte en elle-même l'affranchissement du disciple porté à maturité[49].

La seconde référence («Je suis descendu du ciel non pour faire ma volonté, mais la volonté de Celui qui m'a envoyé», *Jn* 6,38, citée dans la Règle de saint Benoît 5,13) présente le Christ comme Celui qu'on imite en obéissant. Le Christ n'est pas Celui qui commande, mais Celui qui obéit. L'obéissance y est envisagée comme imitation du Christ, qui ne cesse jamais de solliciter le moine. Elle y est appréhendée comme un bien en soi, et non plus comme un simple moyen. Ce «bien» de l'obéissance, c'est, d'abord, l'obéissance qui imite le Christ et aide à le suivre sur la voie de l'humilité (*Ph* 2,8). Elle est considérée, de ce point de vue, comme antidote à l'orgueil. Mais l'obéissance n'est pas seulement à considérer comme exemple d'humilité, elle se présente plus profondément encore comme la substance même de l'acte rédempteur: «Non pas ma volonté, mais la tienne» (*Lc* 22,42). La rédemption consiste à dégager la volonté humaine d'elle-même, de son propre mouvement

[49] On mesure ici à quel point le Maître est tributaire de Cassien, qui distingue l'«abrenuntiatio prima» (ensemble des renoncements matériels auquel consent le moine: renoncement au mariage; entière séparation d'avec la famille; la pauvreté, qui suppose le travail manuel; la non-violence; le jeûne perpétuel) de l'«abrenuntiatio secunda» ou «abrenuntiatio cordis». Renoncer aux biens matériels, c'est abandonner des choses qui ne sont pas vraiment à nous, étant extérieures à notre être spirituel, mais ce renoncement extérieur n'a pas d'autre sens que de conditionner le renoncement intérieur. Cette grande vérité parcourt les *Institutions* et les *Conférences*. Le point décisif de la vie monastique n'est pas d'embrasser les renoncements invisibles, mais de consentir à se dépouiller de ses passions. La vie monastique ne commence que lorsque l'on s'adonne à la «praktikè», c'est-à-dire une ascèse orientée vers l'acquisition des vertus et de leur reine, la charité. Quand celle-ci aura pris possession du cœur, alors la route sera libre pour un troisième renoncement, celui par lequel l'esprit transcende tout le visible pour s'établir dans la contemplation de l'invisible. Cf. A. DE VOGÜÉ, *De saint Pachôme à Jean Cassien*, 284-291.

vers le bien créé: le moine est celui qui a pris le parti d'obéir avec le Christ à la volonté salvifique du Père, et cette volonté est mortifiante.

Alors que *Lc* 10,16 met en valeur la transmission de la loi divine par les «docteurs», les textes sur l'imitation du Christ soulignent plutôt l'aspect sacrificiel de l'obéissance: renoncer à sa volonté propre pour accomplir celle du Père. D'un côté, l'accent est mis sur un élément objectif: la volonté divine se révèle comme la loi qui doit régir nos actes. Elle est transmise par ceux qui, ici-bas, sont chargés d'être les représentants du Christ. De l'autre, on insiste sur une attitude subjective: la volonté divine se manifeste comme épreuve crucifiante; ainsi considérée, l'obéissance est alors elle-même un bien, parce qu'elle est renoncement, sortie de soi, adhésion à l'Autre. Cette seconde perspective, sacrificielle, vient compléter et approfondir le premier niveau de l'obéissance considéré comme moyen au service de l'accom-plissement des commandements divins. Nos deux grandes références scripturaires développent donc une double perspective de l'obéissance, qui explique la complexité de la doctrine de l'obéissance monastique[50]. Cette double perspective puise encore chez Cassien, qui développe deux aspects de l'autorité: mortifier la volonté du sujet; discerner ce qui vient de l'Esprit-Saint et ce qui vient de l'esprit du monde. On reconnaît donc au Supérieur un double rôle: il est le maître de vie spirituelle qui instruit, discerne, et juge avec une autorité qui vient d'en haut; et il est en même temps le guide exigeant qui mène par la voie droite, mortifiant la volonté[51].

---

50 A. de Vogüé note au passage que cette doctrine de l'obéissance peut sembler bien éloignée des théories contemporaines sur la nature et le fondement de l'obéissance religieuse, lesquelles insistent sur le fait que l'autorité et l'obéissance ont pour règle fondamentale le bien commun de la société. Au contraire, dans la société cénobitique naissante, «il ne s'agit que du bien du sujet, dans une perspective ascétique et mystique». Cf. A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé*, 287.

On reviendra sur cette analyse qui paraît un peu sévère, pour voir si les textes issus du Concile ne permettent pas plutôt de conjoindre la perspective individuelle et la perspective plus soucieuse de fonder l'obéissance sur le bien commun. Si l'analyse d'A. de Vogüé a le mérite de souligner le contraste entre deux conceptions de l'obéissance qui semblent s'exclure, il semble possible et même nécessaire de les conjuguer harmonieusement.

51 Le Maître pousse à sa logique maximale la «sécurité» dont jouit le cénobite obéissant (Règle du Maître 7,53-56), exempt, par le fait même de son obéissance, de tout souci matériel et spirituel: «Et non solum de temporalibus necessariis […] non coguntur sibi sub abbatis sollicitudine cogitare, sed et de futuris suae ratiociniis animae» (Règle du Maître 11,53).

Cette double sécurité, présente chez Cassien de manière séparée, est unifiée par le Maître. Par ailleurs, la sécurité matérielle se trouve absolutisée dans la Règle de ce

Le Maître, pour fonder plus solidement l'autorité abbatiale, cite avec insistance *Lc* 10,16, un texte qui n'apparaît pas chez Cassien. Appliquer par analogie l'obéissance due au Christ à l'obéissance due au Supérieur entraîne des répercussions très concrètes: une telle référence permet de voir (avec les yeux de la foi) dans le Supérieur celui qui agit au nom du Christ, ou, mieux encore, d'y voir le Christ agissant actuellement en lui. Ce développement doctrinal permet de ne plus recourir au «mythe» des origines apostoliques du cénobitisme, rencontré chez Cassien.

Toutefois, la doctrine du Maître sur l'obéissance, si elle met en relief l'autorité de l'Abbé comme porte-parole du Seigneur, efface son rôle de directeur d'âme: l'Abbé est chef de communauté, mais son rôle de maître spirituel apparaît moins spontanément.

4.5 *Les collaborateurs de l'Abbé*

S'intéresser aux collaborateurs de l'Abbé[52] – les doyens, le cellérier, et le second de l'Abbé –, c'est s'intéresser indirectement à l'Abbé lui-même: quel est le rôle de ces collaborateurs? Ont-ils un réel pouvoir ou agissent-ils en totale dépendance de l'Abbé? La paternité spirituelle de l'Abbé y connaît-elle un prolongement, y est-elle participée ou reste-t-elle tout entière l'exclusivité de l'Abbé? Voilà autant de questions décisives qui méritent de faire une petite place aux collaborateurs immédiats de l'Abbé.

4.5.1 Les doyens

Là où la Règle du Maître parle de prévôts[53], la Règle de saint Benoît parle de doyens[54]. Cette différence sémantique pour désigner une même réalité suggère que le Maître et saint Benoît ne puisent pas aux mêmes sources[55].

---

dernier: le disciple n'a plus à répondre de ses actes; il ne doit pas discuter l'exemple reçu, mais l'imiter sans examen. On assiste à une véritable substitution de la volonté de l'Abbé à celle de ses sujets, un transfert de responsabilité qui parcourt la Règle du Maître de manière implicite, et qui est assumée explicitement à la fin du directoire de l'Abbé: «Omnia facta sua per oboedientiam a iussione impleta essere magistri» (Règle du Maître 2,36). Cf. A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé*, 231.

52 Cf. Règle de saint Benoît 21 et 31.

53 Cf. Règle du Maître 11.

54 Cf. Règle de saint Benoît 21.

55 Tout indique que l'expression «praepositi» de la Règle du Maître 11 trouve sa source chez Cassien, alors que celle de «decani» dans la Règle de saint Benoît 21 puise chez saint Jérôme et saint Augustin. Notons encore que l'expression «praeposi-

La Règle du Maître contient un long prologue qui expose le sens de l'institution. Les prévôts y apparaissent comme deux représentants de l'Abbé pour chaque groupe de dix frères, afin que le «docteur» soit constamment représenté auprès de ses disciples par des hommes de confiance capables de mettre en application son enseignement. Les prévôts sont donc chargés de prolonger l'action éducative de l'Abbé. Un véritable directoire des prévôts expose cette méthode éducative. Leur devoir est d'être toujours présents à leurs hommes et, grâce à cette présence, de monter une garde incessante contre les défauts de leurs subordonnés, intervenant pour les réprimer par des avis appropriés. Ce directoire des prévôts offre de nombreuses analogies avec celui des Abbés, et permet d'entrevoir la complémentarité de leur charge avec celle de l'Abbé[56].

La Règle de saint Benoît adopte quant à elle l'expression «decani», ou parfois «seniores»: il est question, par exemple, des «seniores» qui surveillent le dortoir (cf. Règle de saint Benoît 22,7), ou qui adressent des avertissements (cf. Règle de saint Benoît 23,2). Le petit chapitre consacré aux doyens est extrêmement concis. Saint Benoît réduit à quelques lignes l'abondant directoire du Maître en insistant sur l'élection des doyens.

L'analyse des qualités attendues des doyens révèle le riche arrière-plan scripturaire et l'héritage de Cassien. Les expressions «fratres boni testimonii» et «sanctae conversationis» (Règle de saint Benoît 21,2) sont des renvois implicites respectivement à *Ac* 6,3 et à *Dt* 1,13, avec l'établissement par Moïse, pour cette dernière référence, de la Hiérarchie d'Israël au désert. On peut aussi retrouver la trace d'*Ex* 18,21-22, rapprochement suggéré par une expression qu'on retrouve dans la Règle de saint Benoît et dans ces deux derniers passages bibliques: à travers l'expression «constituere decanos», saint Benoît, à la suite de Cassien, se représente les chefs de décanie monastique comme les continuateurs des «chefs de dix» de l'Exode. Le sens de l'institution est le même: Moïse, comme l'Abbé, porte une charge trop lourde qui excède les capacités d'un seul homme. Moïse et l'Abbé doivent donc se faire aider par des chefs subalternes.

La grande préoccupation de saint Benoît est celle de la dignité des doyens: «On ne les choisira pas selon leur ancienneté dans la commu-

---

tus» dans la Règle de saint Benoît désigne une autre réalité, celle du «second» ou lieutenant de l'Abbé. Pour approfondir le parallèle entre les deux Règles, cf. A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé*, 289-306.

56 «Les prévôts, c'est l'Abbé prolongé, son enseignement pénétrant dans le détail de la vie des frères». A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé*, 294.

nauté, mais selon le mérite de leur vie et la sagesse de leur doctrine»[57]. Ici encore apparaît en arrière-plan *Dt* 1,13, et *Ex* 18,21-22. Le mot «decanus» et la fonction qu'il désigne ont une origine biblique: saint Benoît reprend Cassien[58].

Sur la place accordée aux doyens et l'arrière-fond scripturaire sur laquelle elle repose, la Règle de saint Benoît se présente en définitive, par rapport à la Règle du Maître, comme un condensé qui se paie au prix d'amputations significatives. Mais le recours «à des formules gonflées de sève biblique» en fait aussi «un retour à une typologie vétéro-testamentaire tout à fait traditionnelle, que le Maître avait négligée»[59].

4.5.2 Le cellérier

C'est l'une des institutions pour laquelle la différence entre saint Benoît et le Maître est la plus évidente[60]. Pour la Règle du Maître en effet, le cellérier est hors de toute décanie et sous la surveillance immédiate de l'Abbé. Il ne joue aucun rôle éducatif dans la communauté, mais il est lui-même rangé parmi les sujets à éduquer. Il appartient à la catégorie des «minores», de ceux que l'on surveille et instruit.

Au contraire, saint Benoît accorde beaucoup d'importance à cette charge. Le cellérier est pour la Règle de saint Benoît le chef responsable de la vie économique de la communauté[61]. La communauté, en effet, a des biens: elle doit vivre et se nourrir. Il y a donc une dimension

---

57 «Non elegantur per ordinem sed secundum vitae meritum et sapientiae doctrinam» (Règle de saint Benoît 21,4).

58 Rien ne vient justifier, ni chez Cassien, ni chez saint Benoît, l'idée d'un rapprochement avec les «decani» de l'armée romaine. C'est bien Israël, en tant que peuple de Dieu de l'Ancienne Alliance et annonce de l'Église, qui est le modèle de Cassien et de saint Benoît. Cela jette une lumière très vive sur la figure de l'Abbé, qui est non seulement, à l'instar de l'Évêque, le représentant du Christ auprès de ses disciples, mais qui est encore un nouveau Moïse, cet homme choisi par Dieu pour faire connaître sa volonté à son peuple, et le conduire jusqu'à la terre promise. Cf. A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé*, 302-305.

59 A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé*, 306.

60 Cf. Règle du Maître 16 et Règle de saint Benoît 31.

61 Quand on analyse de près le directoire de l'Abbé et celui du cellérier dans la Règle de saint Benoît, on se rend compte d'une convergence fondamentale entre les deux directoires. Pour A. de Vogüé, il s'agit là d'un vrai «déplacement d'accent» qui est sans doute révélateur d'une nouvelle conception de l'éducation cénobitique: dans la Règle du Maître, nous sommes en présence d'un schéma simple, vertical, réduit au rôle de l'Abbé et de ses prévôts. Pour saint Benoît au contraire, les relations personnelles occupent une place de choix. Cf. A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé*, 321-322.

temporelle inhérente au monastère, qui est confiée le plus souvent à la sollicitude de l'Abbé par le truchement du cellérier. Tant ses qualités[62] que ses devoirs[63] sont énumérés avec un soin extrême par saint Benoît.

4.5.3 Le lieutenant et l'Abbé

Sur cette question du «second» de l'Abbé, la divergence entre le Maître et saint Benoît est encore plus radicale: le Maître s'oppose absolument à cette institution, tandis que saint Benoît en accueille la possibilité.

Si le Maître rejette cette institution, c'est pour deux motifs principaux: la crainte de l'orgueil qui pourrait naître dans le cœur du second; la crainte de voir en lui le successeur naturel de l'Abbé, là où le Maître est convaincu, dans le cadre de sa théorie de pédagogie spirituelle, que seule une émulation entretenue jusqu'au bout permet de désigner le meilleur. Dans une telle perspective, c'est seulement si l'Abbé mourant retrouve la santé après avoir fait «ordonner» son successeur par l'Évêque que l'Abbé se trouve, de facto, prisonnier de cette institution qui demeure malsaine.

Pour sa part, la Règle de saint Benoît, si elle garde une attitude fondamentale de défiance à l'égard du second, redoutant aussi l'orgueil et la désobéissance à la Règle, entrevoit donc explicitement la possibilité d'une telle institution, considérant la charge du prévôt pour elle-même, indépendamment de tout droit à la succession, quand des circonstances en font une quasi-nécessité («si aut locus expetit») avec des aspirations venues d'en-bas («aut congregatio petierit» Règle de

---

62 Le cellérier doit être «sapiens», c'est-à-dire un homme avisé et prudent; «maturus moribus»; «sobrius, non multus edax», parce qu'il est à la tête de tout le service matériel et distribue les provisions; «non elatus» (il ne sera pas orgueilleux); «non turbulentus» (pas turbulent, mais homme de sang-froid et de paix); «non injuriosus» (pas porté à l'injure); «non tardus»: les affaires dont il est chargé exigent la promptitude; «non prodigus»: il ne doit pas nourrir de goûts exagérés des dépenses. Dans le domaine des choses temporelles, «omni congregationi sit sicut pater» («qu'il soit comme un père pour toute la communauté»).

Cette participation à l'œuvre éducative de l'Abbé est symptomatique de la perspective de la Règle de saint Benoît, qui tranche avec celle du Maître, pour laquelle la dimension verticale s'épuise dans le rapport de l'Abbé au disciple. Pour toutes ces qualités attendues de l'Abbé, cf. Règle de saint Benoît 21.

63 Le cellérier s'occupera de tout et de tous («Curam gerat de omnibus» Règle de saint Benoît 31,3), mais ne fera rien sans l'ordre de l'Abbé; sa sollicitude s'exercera dans les limites de son obédience. Cf. P. DELATTE, *Commentaire de la Règle de saint Benoît*, 268-270.

saint Benoît 65,14). L'institution, pour ne pas donner lieu aux possibilités très réelles d'abus, reste très encadrée: la Règle de saint Benoît ne veut pas de l'ordination du prévôt *ex aequo* avec son Abbé et reconnaît à l'Abbé le droit de nommer son prévôt et l'entière soumission de ce dernier à l'Abbé. Le principe fondamental, qui repose sur le pouvoir absolu de l'Abbé, est donc pleinement sauvegardé. Mais la Règle de saint Benoît reconnaît dans le même temps au prévôt une véritable charge de lieutenant de l'Abbé, indépendante de toute perspective successorale[64].

4.6 *La succession abbatiale*

Entre la Règle du Maître et la Règle de saint Benoît, il faut noter une divergence considérable: dans la Règle du Maître, l'ancien Abbé désigne son successeur[65]; dans la Règle de saint Benoît, l'Abbé est élu par la communauté[66]. Sur cette première divergence fondamentale, se greffent beaucoup de divergences mineures.

Le motif qu'invoque le Maître pour justifier cette pratique est pédagogique: il s'agit d'entretenir l'émulation de tous les membres de la communauté, indépendamment du rang occupé par l'Abbé[67]. En ar-

---

64 La charge de prévôt semble avoir suivi une courbe ascendante: son importance et son prestige apparaissent dans tout leur éclat après l'époque de saint Benoît, dans les écrits de Grégoire, d'Isidore et de Fructueux. Corrélativement, on note un certain fléchissement de la charge abbatiale, à cause des déficiences personnelles des Abbés, et de la lourdeur de leurs tâches. L'Abbé ne peut pas faire face, seul, à toutes les obligations de sa charge. Si, au départ, le prévôt était surtout prévu pour remplacer l'Abbé pendant ses absences, et ne possédait pas d'attributions propres en dehors ou très peu, progressivement, il participe de plus en plus effectivement à la charge abbatiale. Cf. A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé*, 429-437.

65 Il existe une seule attestation conciliaire et tardive en faveur de la désignation par l'Abbé précédent (le Concile de Châlon-sur-Saône en 650). Cependant, ce système est confirmé par une multitude de documents non juridiques. Reste le silence juridique. Les lois de Justinien, comme les documents romains et conciliaires avant 650, ne reconnaissent pas à l'Abbé précédent le droit de nommer son successeur. Cette pratique est donc une sorte de variante en marge de la pratique la plus commune consacrée par les lois. Il faut tenir compte du facteur psychologique: le prestige particulier de certains Abbés, souvent fondateurs, qui les conduisait à désigner leurs successeurs. Cf. A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé*, 351-353.

66 Cf. Règle de saint Benoît 64,1-22.

67 Au chapitre quatre-vingt douze de sa Règle, le Maître déclare en effet que l'Abbé ne doit pas établir de prieur («secondarius») afin de maintenir l'émulation entre les frères et de permettre à l'Abbé de voir celui qui se montrera le meilleur. Saint Benoît, dans sa Règle, n'admet pas la désignation du successeur par l'Abbé en charge, et se prononce formellement en faveur de l'élection par la communauté. Pour

rière-plan, il y a l'idée que la charge abbatiale revient au plus vertueux et non pas au plus capable. Les qualités humaines et le charisme de la direction des âmes n'intéressent pas le Maître dans le choix du successeur de l'Abbé. La distinction entre sainteté personnelle et aptitude à gouverner échappe au Maître[68].

La Règle de saint Benoît, quant à elle, réduit le long traité de la Règle du Maître sur la désignation de l'Abbé à quelques brèves indications sur l'élection du nouvel Abbé. Le but poursuivi n'est pas le même: alors que la Règle du Maître était traversée par une logique éducative, dans la Règle de saint Benoît, il s'agit simplement de pourvoir au meilleur fonctionnement du système électif pratiqué dans les monastères du temps[69]. Deux prescriptions visent à assurer le succès de l'élection: l'appel à un contrôle étranger, celui des Évêques et des Abbés ou chrétiens voisins; outre le contrôle de l'Évêque, la Règle de saint Benoît prescrit d'élire l'Abbé «pour le mérite de sa vie et la sagesse de son enseignement […] même s'il est le dernier par le rang dans la communauté» («vitae merito et sapientiae doctrina […] etiam si ultimus fuerit in ordine congregationis», Règle de saint Benoît 64,2). Cette clause a le grand mérite d'exclure la considération du rang, pour faire de la valeur personnelle l'unique critère. C'est d'autant plus remarquable quand on sait l'importance de la hiérarchie que saint Benoît manifeste dans sa Règle.

4.7 *Le second directoire de l'Abbé*

Ce second directoire de la Règle de saint Benoît[70] tranche avec la Règle du Maître aussi bien dans la forme que dans le fond. Pour ce qui est de la forme, le directoire de la Règle du Maître se présente comme

---

approfondir les différences qui marquent les deux Règles sur cette question si délicate de la succession abbatiale, cf. A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé*, 355-367.

68 Sans doute un héritage du monachisme érémitique, comme cela a déjà pu être relevé. A. de Vogüé observe que la Règle du Maître se présente comme une construction homogène dans laquelle tous les détails sont intégrés dans la perspective pédagogique. C'est précisément ce qui fait à la fois tout l'intérêt et toute la faiblesse de cette Règle du Maître, traversée par une rigueur logique poussée jusqu'à l'extrême. Cf. A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé*, 359-362.

69 Le système de l'élection par la communauté cénobitique est aussi ancien que le cénobitisme lui-même, il a aussi été confirmé par les lois ecclésiastiques et civiles (le Concile d'Arles vers 455; le Concile de Carthage en 536; deux des trois lois de Justinien; une décrétale de Pélage I en 559; enfin, de nombreux textes de saint Grégoire le Grand). Cf. A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé*, 364.

70 Cf. Règle de saint Benoît 64,7-22.

une allocution prononcée par l'ancien Abbé à l'adresse de son successeur désigné. La Règle de saint Benoît se présente au contraire comme un texte impersonnel, à la troisième personne, sorte de traité des devoirs de l'Abbé non directement lié à l'ordination. L'analyse du contenu renforce l'originalité de la Règle de saint Benoît, qui fournit deux listes de qualités apparaissant comme une nouveauté par rapport à la Règle du Maître et à la Règle de saint Benoît en leurs deuxièmes chapitres.

Les deux développements les plus personnels à la Règle de saint Benoît regardent la correction (Règle de saint Benoît 64,8-15) et les ordres (Règle de saint Benoît 64,17-19). Dans ces deux développements, saint Benoît entend mettre en garde contre les excès, «tempérer», user de «discrétion»[71]. Le même thème y est donc traité: celui de la discrétion ou prudence, ennemie des excès. Saint Benoît y semble tout entier imprégné de l'image du pasteur idéal, du serviteur humble, doux et patient qu'est le Christ. Cette insistance sur la discrétion permet de mesurer en définitive l'originalité de saint Benoît par rapport à la Règle du Maître et l'héritage qu'il reçoit, en l'occurrence, de la spiritualité des Pères du désert. Elle permet encore de mieux évaluer l'enrichissement de la Règle de saint Benoît par rapport à la Règle du Maître, qui limitait le Supérieur à la perfection morale, vue comme sa qualité exclusive. Pour la Règle de saint Benoît, elle reste fondamentale, mais la vertu principale que doit posséder le Supérieur, c'est la discrétion, la mesure dans la correction.

4.8 *Les relations fraternelles et le souci de la subjectivité*

Ce dernier développement fait rentrer dans le cœur de la spécificité de la Règle de saint Benoît, spécificité qu'on peut recueillir dans ce souci qu'elle a des relations «horizontales» entre les frères, qui se greffent sur les relations verticales (Abbé-frères), et par une prise en considération des besoins subjectifs des frères[72].

Le chapitre soixante-trois énonce un principe général suivant lequel les jeunes sont invités à honorer leurs anciens, et les anciens à aimer leurs inférieurs[73]. À partir de ce principe, il tire quelques applications

---

71 Incontestablement, saint Benoît puise chez Cassien, qui consacre une conférence entière à la vertu de «discretio», à laquelle il donne le titre de «mère des vertus». Cf. A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé*, 374.

Plus largement, il puise à la spiritualité des Pères du désert, dont on a pu mesurer la place qu'elle donne à la «diakrisis».

72 Cf. Règle de saint Benoît 63 et 67-72.

73 «Iuniroes igitur priores suos honorent, priores minores suos diligant» (Règle de saint Benoît 63,10).

concrètes. La première application concrète réside dans le fait que les moines doivent se donner le nom de «frères». Le Supérieur lui-même est invité à voir en son disciple non pas tant un «sujet» à traiter comme dans une «familia» profane, mais bien plutôt un «frère» que le Seigneur lui confie pour le conduire sur la voie de la perfection[74].

Deuxième application concrète: les jeunes sont invités à donner à leurs anciens le titre de «nonni», c'est-à-dire Révérends-Pères («iuniores autem priores suos nonnos vocent, quod intellegitur paterna reverentia» Règle de saint Benoît 63,12). L'application faite ici, dans la Règle de saint Benoît, à tout ancien, n'a pas d'autre équivalent dans la Règle cénobitique[75]. Il s'agit d'une particularité propre à la Règle de saint Benoît qui manifeste un certain fléchissement du sens de l'unique paternité de l'Abbé, mais aussi, plus positivement, un réseau supplémentaire de liens: à la structure verticale, s'ajoute une structure horizontale qui, toutefois, n'efface pas totalement la hiérarchie. Cependant, cette hiérarchie tient à des facteurs naturels déterminés par la providence, et non à une «ancienneté» qui serait créée par l'Abbé. Là où la Règle du Maître n'envisageait que la perspective verticale, la Règle de saint Benoît s'intéresse donc aux relations mutuelles entre les frères, sans perdre de vue la perspective éducative: l'éducation devient l'affaire de tous, pas seulement de l'Abbé et de ses collaborateurs immédiats.

---

74 Il semble bien en effet que la Règle de saint Benoît 63 vise spécialement l'Abbé et les officiers du monastère quand il énonce: «nulli liceat alium puro appellare nomine» (Règle de saint Benoît 63,11). On peut y voir une sorte d'avertissement implicite qui vient confirmer l'avertissement explicite contenu au début du chapitre: «Que l'Abbé ne trouble pas le troupeau qui lui est confié; qu'il ne prenne aucune disposition injuste, comme s'il jouissait d'un pouvoir sans limite; qu'il songe sans cesse, au contraire, que de tous ses jugements et de tous ses actes il devra rendre compte à Dieu» («Qui abbas non conturbet gregem sibi commissum nec, quasi libera utens potestate, iniuste disponat aliquid, sed cogitet semper quia de omnibus iudiciis et operibus suis redditurus est Deo rationem» Règle de saint Benoît 63,2-3).

On touche ici du doigt le fait que le pouvoir de l'Abbé, aussi absolu qu'il puisse être, n'est pas un pouvoir arbitraire, mais tout entier soumis à Dieu; selon la belle formule de P. Delatte, «même entre les mains de l'Abbé, l'autorité demeure son bien». P. DELATTE, *Commentaire de la Règle de saint Benoît*, 43. L'Abbé n'est qu'un instrument grâce auquel le Seigneur veut naître et grandir dans les âmes.

75 Cette remarque que l'on retrouve avec insistance dans l'ouvrage d'A. de Vogüé, *La communauté et l'Abbé*, a été relevée aussi par d'autres. Gregorio Penco note ainsi: «Un apposito capitolo della Regola del Maestro, il 92, esclude assolutamente, dopo l'abate, ogni ufficio gerarchico degno d'onore […] a cui corrisponde il capitolo 63 della Regola di san Benedetto («De ordine congregationis») che espone, al contrario, un ordine gerarchico basato sull'anzianità e sul merito». Cf. G. PENCO, *S. Benedicti, Regula,* 52 (LII).

Les honneurs dus à l'Abbé s'intègrent ici naturellement, comme un cas particulier du principe général, «honorer ses anciens». Au titre d'«abbas», donné au Supérieur dans le directoire du premier Abbé, dans les deuxièmes chapitres de la Règle du Maître et de la Règle de saint Benoît, et redonné dans ce chapitre, s'ajoute ici celui de «dominus», qui renvoie clairement lui aussi à la personne du Christ: «Abbas autem, quia vices Christi creditur agere, dominus et abbas vocetur» (Règle de saint Benoît 63,13). La juxtaposition des deux expressions n'a rien d'innocente: là où le mot «dominus» aurait pu donner à l'Abbé l'illusion d'une autorité analogue à celle d'un «dominus» d'une quelconque «familia» séculière, les deux expressions collées l'une à l'autre et renvoyant directement à la personne du Christ viennent rappeler à l'Abbé la conscience de sa dépendance à l'égard du Christ. La charité des frères pour l'Abbé s'inscrit dans le courant de charité qui a pour objet Dieu Lui-même. Les honneurs sont dus à l'Abbé, parce qu'à travers lui, ils s'adressent au Christ Lui-même: «dominus et abba vocetur […] honore et amore Christi»[76] (Règle de saint Benoît 63,13).

La Règle traite des marques d'honneur que les plus jeunes doivent rendre à leurs anciens toutes les fois qu'ils les rencontrent (cf. Règle de saint Benoît 63,15-17). Le premier signe de respect réside dans la demande de bénédiction, qui revêt dans la Règle de saint Benoît un caractère impératif en même temps que la détermination de l'ordre hiérarchique: «iunio priorem petat» (Règle de saint Benoît 63,15). C'est la traduction concrète de l'intérêt que saint Benoît porte pour les relations fraternelles, même si celles-ci restent empreintes d'un esprit très hiérarchique. La citation de *Rm* 12,10, «honore invicem praevenientes» (Règle de saint Benoît 63,17), appliquée au plus jeune qui doit attendre

---

76 La Règle de saint Benoît innove en usant explicitement la terminologie «caritas», qui prend son plein sens si on la rapproche de l'addition significative de la Règle de saint Benoît introduite dans le texte sur le troisième degré d'humilité; au Maître qui exprime simplement la nécessité de l'obéissance («omni obedientia se subdat maiori»), saint Benoît ajoute: «pro Dei amore» (Règle de saint Benoît 7, 34).

Saint Benoît consacre en effet le septième chapitre de sa Règle à ce qu'il appelle «l'échelle» («scala») de l'humilité. Il décrit dans ce chapitre la voie qui conduit à Dieu («Scala vero ipsa erecta nostra est vita in sæculo, quæ humiliata corda a Domino erigatur ad cælum» Règle de saint Benoît 7, 8) et la jalonne de douze points qu'il appelle les «douze degrés de l'humilité». En introduisant «l'amour de Dieu» dès le troisième degré d'humilité, là où le Maître prend soin de la réserver au douzième et dernier degré, comme terme et couronnement de l'œuvre d'ascèse commencée dans la crainte, saint Benoît manifeste clairement une autre logique, qui consiste à articuler obéissance et amour de Dieu. Cf. A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé*, 449-452.

que son ancien l'invite à s'asseoir, permet de renouer avec le thème de l'honneur dû aux anciens: le «invicem» de saint Paul se traduit en effet, dans la Règle de saint Benoît, par un code de politesse que doit respecter le seul inférieur[77].

La spécificité de la Règle de saint Benoît se recueille aussi à travers le «souci de la subjectivité»[78], pour reprendre une expression significative d'Adalbert de Vogüé. Ce souci affleure en effet en plusieurs points-clefs de la Règle de saint Benoît. L'Abbé est celui qui doit connaître intimement ses moines de manière à agir avec eux de la manière la plus appropriée[79]. Déjà la nécessité de prévoir des peines adaptées ou des encouragements en fonction des tempéraments fait entrevoir ce souci de la subjectivité. Le chapitre soixante-huit («Si fratri impossibilia iniungantur») le fait apparaître comme un véritable souci éducatif, avec cette considération nouvelle, celle de la subjectivité du moine et de l'impossibilité ressentie par lui, qui vient nuancer et enrichir le thème de l'obéissance. Elle donne lieu à un approfondissement psychologique, à un effort éducatif qui prend pour point de départ les répugnances intimes et qui les fait tourner au profit spirituel du moine[80].

---

77 Les égards mutuels sont, dans la description de la Règle de saint Benoît, unilatéralement rendus par le «plus jeune», à part le titre de «frater» que lui accorde son ancien. La Règle de saint Benoît met donc en présence d'un système fortement hiérarchisé. Il y a, certes, espace pour des relations fraternelles – ce qui constitue une nouveauté –, mais elles s'insèrent dans des rapports hiérarchiques, qui se présentent comme une extension des rapports maître-disciple. Cf. A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé*, 454-457.

78 A. de Vogüé note avec beaucoup d'acuité que cette subjectivité se traduit par de brèves notations adverbales («patienter et opportune», «patientissime», «festinanter», «certatim»…); des ablatifs avec «cum» («cum omni mansuetudine», «cum fervore caritatis», «cum omni mensura et ratione»), des locutions presque stéréotypées («ex caritate», «omni caritate et sollicitudine», «pro Dei amore»). Il observe que cette terminologie témoigne de l'intérêt de saint Benoît pour une obéissance assumée positivement par le moine, qui ne soit pas seulement extérieure, mais qui engage son être le plus intime. Cf. A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé*, 488-489.

79 C. Butler a bien mis en relief ce don de pénétration du cœur de ses moines qui est attendu de l'Abbé: «The Abbot must be the "wise Physician" who, when any of his monks is labouring under some spiritual disease, must do his utmost to apply the remedy suitable to the case». C. BUTLER, *Benedictine monachism*, 185. «St Benedict has a special place in the heart for the delicate, the pusillanimous, the weaklings, and commends them particularly to the Abbot's care: all things are to be done in measure for the sake of the pusillanimous». *Ibid*., 188.

80 Ce très bref chapitre contient en effet la disposition suivante: «Quod si omnino virium suarum mensuram viderit pondus oneris excedere, impossibilitatis suae causas ei qui sibi praeest patienter et oportune suggerat, non superiendo aut resistendo vel

L'affirmation des droits de l'Abbé en matière de correction (Règle de saint Benoît 69-70) donne lieu aussi à la reconnaissance du rôle joué par tous les membres de la communauté dans l'éducation de leurs frères. Elle est traversée par l'attention portée aux relations fraternelles, avec l'insistance sur la discrétion des corrections infligées aux enfants. La Règle de saint Benoît, tout en mettant l'accent sur les relations fraternelles, entend bien ne pas diminuer le rôle de l'Abbé[81] et des doyens.

Le chapitre soixante et onze de la Règle de saint Benoît («Ut oboedientes sibi sint invicem») porte au maximum la prérogative de l'ancienneté. Bien sûr, il s'agit en réalité d'une obéissance hiérarchisée suivant le rang, mais il faut souligner l'originalité d'une telle théorie de l'obéissance au regard de la Règle du Maître. Le Maître insiste sur l'obéissance due au Supérieur, conçue comme une nécessité de salut: le Supérieur est ce «docteur» qui dicte la volonté divine. L'Abbé doit donc être un «spirituel», un «parfait», qui dicte de façon sûre la volonté divine à laquelle le disciple n'a plus qu'à obéir.

---

contradicendo» (Règle de saint Benoît 68,2-3). Selon A. de Vogüé, «aucun texte n'illustre mieux le caractère original de la Règle de saint Benoît par rapport à la Règle du Maître en ce qui concerne le souci de la subjectivité». A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé*, 465.

On peut lire cette invitation à s'ouvrir humblement à l'Abbé de ses difficultés comme l'expression positive de la manifestation de conscience qui renvoie implicitement à la confiance filiale du moine envers son Abbé; cette approche permet de faire contre-poids à la dimension plus négative de la manifestation de conscience, envisagée dès le septième chapitre, *De humilitate*: «Voici le cinquième degré d'humilité: découvrir à son Abbé, par un humble aveu, toutes les pensées mauvaises qui viennent à l'âme ainsi que toutes les fautes qu'on aurait commises en secret» («Quintus humilitatis gradus est, si omnes cogitationes malas cordi suo advenientes, vel mala a se absconse commissa, per humilem confessionem abbati non celaverit suo» Règle de saint Benoît 7,44).

81 Pour être équitable, le gouvernement de l'Abbé doit être judicieux. L'Abbé étant dépositaire du pouvoir de Dieu, il doit imiter cette discrétion et cette souplesse de la providence. Cette discrétion de l'Abbé donne sa meilleure mesure dans sa capacité d'adaptation à la nature de chaque moine dans les corrections qu'il infligera. Saint Benoît reprend 2*Tm* 4,2 («Argue, obsecra, increpa»: «Reprenez, conjurez, réprimez») pour suggérer à l'Abbé trois attitudes diverses, nécessitées par la diversité même des caractères auxquels s'adresse la correction, et appropriées aux trois catégories d'esprit que saint Benoît énumérera plus loin: les «indisciplinatos et inquietos» doivent sentir le joug; les «obedientes […] et mites et patientes» exigent la sollicitude paternelle et les encouragements; enfin les «negligentes […] et contemnentes» (négligents et méprisants) doivent être réprimés avec force. Corriger fait donc partie des devoirs de l'Abbé, mais il ne doit pas se laisser emporter par son tempérament ou par son zèle. L'Abbé doit toujours se rappeler que les âmes ont plutôt besoin d'être portées que poussées. Cf. P. DELATTE, *Commentaire de la Règle de saint Benoît*, 55-56.

La Règle de saint Benoît, elle, introduit le thème de l'obéissance mutuelle qui suppose que tout moine est apte à donner des ordres[82].

La suite du chapitre confirme la prérogative de l'ancien: au pouvoir de commander, on annexe celui de corriger, ou du moins d'adresser des réprimandes verbales («Quod si quis contentiosus reperitur, corripiatur», Règle de saint Benoît 71,4). Le vrai but est de promouvoir l'humble empressement du frère à recevoir toute réprimande venue d'en haut. La Règle de saint Benoît dans son chapitre soixante et onze fait un devoir au plus jeune de se prosterner immédiatement aux pieds de tout ancien qui le réprimande, jusqu'à ce que l'ancien donne sa bénédiction (Règle de saint Benoît 71,8). Des peines sévères menacent celui qui refuserait, soit d'obéir à son ancien, soit de lui faire satisfaction: «Quod qui contempserit facere, aut corporali vindictae subiaceat aut, si contumax fuerit, de monasterio expellitur» (Règle de saint Benoît 71,9). L'intérêt envers la subjectivité des plus jeunes va de pair avec des mesures répressives qui choquent les mentalités modernes. Il convient ici de ne pas faire preuve d'anachronisme et de resituer cet «appareil répressif» déjà rencontré dans une époque très différente de la nôtre.

Le chapitre soixante-douze de la Règle de saint Benoît («Du bon zèle») achève d'instruire sur le goût de saint Benoît pour l'importance des relations horizontales. Les relations mutuelles des frères y forment en effet le thème de cette exhortation à la ferveur. Ici, toute précision juridique en ce qui concerne le rang s'efface au profit d'un tableau idéal où tout n'est que ferveur, spontanéité, amour. Le «bon zèle» prend dans la Règle de saint Benoît une acception beaucoup plus déterminée qu'elle ne l'était dans la Règle du Maître: il s'agit d'une émulation par amour dans les diverses manifestations de l'amour. Ce

---

82 Deux grandes différences découlent de cette divergence d'approche des deux Règles et marquent la profonde originalité de saint Benoît sur cette question de l'obéissance: pour saint Benoît, la question de l'autorité spirituelle de celui qui commande ne semble plus requise; le commandement ne semble plus devoir s'identifier avec la volonté divine. Au point de vue objectif du Maître – un ordre qui vient d'un spirituel et qui me donne la volonté divine – se substitue un point de vue subjectif: l'obéissance en soi, comme attitude vertueuse, abstraction faite de la valeur personnelle de celui qui commande, est un bien. L'obéissance mutuelle est présentée dans la Règle de saint Benoît (cf. chap. 71) comme un bien en soi: le seul fait d'obéir, de renoncer à sa propre volonté pour accomplir celle d'autrui, parce que la charité nous meut, rend bonne, en soi, l'obéissance. Si l'ancien a droit à l'obéissance, et participe à la fonction essentielle de l'Abbé qui est de commander, cette autorité implique une certaine conception de l'obéissance où la qualité de celui qui commande passe au second plan. Cf. A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé*, 471-472.

«bon zèle» a pour effet de séparer des vices et de conduire à Dieu et même à la vie éternelle («ita est zelus bonus qui separat a vitia et ducit ad Deum et ad vitam aeternam» Règle de saint Benoît 72,2). L'ascèse monastique, dont le chapitre de l'humilité traçait le schéma, s'enrichit d'une dimension nouvelle: à l'ascèse individuelle pratiquée sous la direction d'un Supérieur s'ajoute un élément neuf, les relations fraternelles. L'émulation n'est plus basée sur le désir de la «première place» ou course à la succession, mais sur l'élan personnel, la spontanéité et la générosité de l'effort, suscités par le désir de la vie éternelle. Cette note caractéristique du dernier chapitre, celle de la ferveur de l'amour, se rencontre ailleurs dans la Règle de saint Benoît. Elle caractérise de manière générale les additions de la Règle de saint Benoît, et manifeste que saint Benoît est soucieux du comportement intime du sujet, préoccupé de la charité qui doit animer le disciple en tout ce qu'il fait[83].

4.9 *Quelques conclusions*

L'analyse de la Règle de saint Benoît n'a pas eu le souci de l'exhaustivité, mais celui de dégager les points saillants de la nature de l'abbatiat tel que l'a conçu saint Benoît.

Une conclusion s'impose au regard de ce parcours, et du défi qu'on s'était proposé: clarifier, en poursuivant l'analyse synoptique de la Règle de saint Benoît par rapport à la Règle du Maître, la question d'une éventuelle dimension horizontale qui serait venue se greffer sur la dimension verticale. On peut maintenant conclure pleinement et définitivement en faveur de cette addition, qui ne vient pas se substituer à la dimension verticale, laquelle reste l'essence même de l'édifice cénobitique conçu par saint Benoît, mais qui vient harmonieusement la compléter.

Au système de relations «verticales», le chapitre soixante-trois de la Règle de saint Benoît, «De ordine congregationis» ajoute bien un autre système de relations, celui de rang («ordo»), encore fondé, quoiqu'en partie seulement, sur le choix de l'Abbé; mais sa base normale est l'ancienneté, qui ne relève pas de la volonté abbatiale. Par conséquent, l'Abbé voit son prestige et son autorité partagés en quelque mesure entre tous ses frères, pour autant qu'ils sont «anciens»

---

83 «Nullus quod sibi utile iudicat sequatur, sed quod magis alio» (Règle de saint Benoît 72,9-11); le frère est invité à choisir ce qui est utile à autrui, plus qu'à ce qu'il juge lui être utile. Le souci de l'intérêt d'autrui, absent de la Règle du Maître, ouvre chez saint Benoît à la voie de la dimension horizontale qui s'ajoute à la voie verticale. Cf. A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé*, 481-482.

ou adultes[84]. Tout en ajoutant donc la dimension horizontale, saint Benoît la tempère par un accent nettement marqué par son sens hiérarchique.

Cette participation, pour autant, n'entraîne pas une diminution du rôle de l'Abbé: la Règle de saint Benoît rappelle le contrôle universel qu'exerce l'Abbé sur l'action de ses sujets, même si son prestige et son pouvoir semblent moins assurés qu'au temps de la Règle du Maître. La Règle de saint Benoît se montre plus réaliste aussi, sur les faiblesses humaines qui peuvent toucher le Supérieur, manifestant bien ce sens aigu de cette subjectivité qui la caractérise comme une note vraiment spécifique.

La signification profonde de cette législation est d'exprimer l'amour, d'entretenir la charité de l'Abbé envers ses «fils», des frères envers l'Abbé, et des frères entre eux. La charité, déjà présente dans la Règle du Maître, acquiert dans la Règle de saint Benoît une dimension incontournable: elle n'est plus seulement la cime très haute à laquelle on parvient au terme de l'ascension de l'humilité, mais elle intervient dès le troisième degré d'humilité, dès l'étape de l'obéissance au Supérieur. Cette manière de voir se reflète dans l'appendice, où à deux reprises la charité est invoquée comme le motif de l'obéissance. L'amour y devient la réalité première, comme principe et motif d'action pour le moine.

---

84 On mesure ici l'accent nouveau que prend du même coup la dimension verticale, qui s'ouvre à la perspective d'une véritable collaboration de tous les frères, et plus particulièrement des plus anciens, à l'œuvre pédagogique. Si le pouvoir continue d'être concentré en grande partie dans les mains de l'Abbé, il devient impossible de concevoir ce dernier comme un parfait autocrate, qui gouverne en pratique son monastère en se privant de tout conseil de la part de la communauté, comme c'était le cas dans la Règle du Maître. À cet égard, le jugement de G. Penco vient confirmer celui d'A. de Vogüé: «L'abate è un perfetto autocrate, che praticamente governa il monachesimo privo di ogni consiglio da parte della comunità». G. PENCO, *S. Benedicti, Regula,* 52 (LII).

La remarque est sans doute un peu sévère, puisque le Maître prévoit que l'Abbé accomplira sa mission avec le conseil des frères (cf. Règle du Maître 2,41); mais il est vrai que le Maître tempère immédiatement et fortement le sens de ce recours au conseil, interdisant de le voir comme une collaboration active et responsable: «Non libero ausu fratres aut intuito suae potestatis arbitrio, sed iussione et imperio abbatis eligendis forte consiliis adplicentur». *Ibid*.

Pour G. Penco, c'est bien l'esprit juridique et organisateur de saint Benoît qui l'a ouvert à la perspective d'une collaboration des anciens, mais aussi du prieur, à l'œuvre pédagogique de l'Abbé: «Lo spirito giuridico e ordinatore di san Benedetto ha sentito l'esigenza di un intermediario fra l'abate e la comunità». G. PENCO, *S. Benedicti, Regula,* 54 (LIV).

Une autre conclusion s'impose, liée aux conclusions précédentes: la Règle de saint Benoît se caractérise aussi par son «souci de la subjectivité». Le moine intéresse saint Benoît pour lui-même, serait-on tenté d'écrire. Il n'est pas obsédé, comme le Maître, par le souci pédagogique qui absorbe ce dernier au point de réduire le moine à un simple exécutant de la volonté de l'Abbé, sans que sa liberté et sa volonté soient vraiment engagées. Saint Benoît, inversement, veut un moine qui obéisse librement et par amour. Il montre en cela un sens pédagogique supérieur, animé par l'amour.

5. **La paternité spirituelle après la Règle de saint Benoît**

5.1 *Les Règles monastiques et leur influence*

La Règle de saint Benoît, restée dans le silence pendant plusieurs décennies, va être connue grâce aux *Dialogues* de saint Grégoire le Grand[85]. Ceux-ci vont permettre à saint Benoît et à sa Règle de sortir du relatif anonymat dans lequel ils étaient plongés. La Règle de saint Benoît se présente bien comme le point d'achèvement des Règles monastiques anciennes et en même temps la grande inspiratrice des Règles à venir[86].

Au sixième siècle, se dessine un mouvement législatif, marqué, d'abord par la Règle du Maître, ensuite par la Règle de saint Benoît[87]. Dans la Gaule méridionale et centrale, ce sont les Règles arlésiennes qui prédominent. Le septième siècle voit la diffusion du Code de saint Colomban. Enfin, au huitième siècle, en 742, le Code bénédictin est imposé par le premier Concile germanique à tous les moines de Germanie.

Ce «triomphe» de la Règle de saint Benoît qui s'impose comme le document monastique inspirateur de tous les Ordres monastiques naissants a des conséquences pratiques, notamment sur la question de

---

85 La première cause qui explique le succès massif de la Règle de saint Benoît est bien l'éloge qu'en fait saint Grégoire dans ses *Dialogues*. La deuxième cause semble être son origine «romaine», et la troisième cause ses qualités intrinsèques: c'est une Règle complète et méthodique, qui balaye l'ensemble de la vie monastique (ce parcours, même limité au rôle de l'Abbé dans la Règle de saint Benoît, a aidé à l'entrevoir). Cf. A. DE VOGÜÉ, *Saint Benoît*, *homme de Dieu,* 102-103.

86 Pour une connaissance synthétique des grandes Règles monastiques des premiers siècles, et de la place de la Règle de saint Benoît en leur sein, cf. A. DE VOGÜÉ, «Les Règles monastiques anciennes», 11-52.

87 Aujourd'hui, les spécialistes, à défaut d'être unanimes quant au lieu d'origine de la Règle du Maître, s'accordent pour la dater entre 500 et 530, et pour dater la Règle de saint Benoît dans les trente années suivantes.

l'élection de l'Abbé par la communauté: là où le Maître prévoyait la désignation de son successeur par l'Abbé avant sa mort[88], saint Benoît a opté en faveur de l'élection par la communauté. Il n'a pas suivi, en l'occurrence, les prescriptions du Maître, refusant la désignation du successeur par l'Abbé en charge.

La Règle de saint Benoît ne permet pas de trancher quant à la durée de la charge abbatiale[89]: saint Benoît n'a pas cru bon de préciser, soit la durée de la charge abbatiale, soit le principe de perpétuité de cette dernière. On est réduit ici aux conjectures, étant donné que les *Dialogues* de saint Grégoire ne fournissent pas d'indication claire sur cette question: si le livre des *Dialogues* consacré à saint Benoît informe que ce dernier a abandonné deux fois le gouvernement de sa communauté, ces démissions n'entament pas le principe de perpétuité. Celui-ci semble implicitement requis par la paternité spirituelle du Supérieur dans le contexte du monachisme, la stabilité de l'Abbé et de ses religieux se réclamant mutuellement. Les démissions témoignent cependant d'une époque où le lien juridique unissant l'Abbé à son monastère n'était pas encore bien défini[90]. Il faut poursuivre plus avant cette question de la perpétuité en faisant droit à la législation papale.

5.2 *La législation papale*

Pélage I (555-560) confirme le principe électif des Abbés et y apporte une précision importante: l'Abbé doit être choisi par les moines de la communauté qu'il est appelé à gouverner, d'accord avec le propriétaire du monastère, s'il y a un propriétaire en dehors de la commu-

---

88 Lorsque l'Abbé sent sa fin approcher, il désigne celui qui doit lui succéder, et il ordonne d'avertir l'Évêque pour qu'il vienne le bénir. Cependant, le Maître prévoit le cas où l'ancien Abbé se remet: il rentre alors dans tous ses droits et recouvre toute son autorité, avec tous les honneurs qui lui sont attachés. Le nouvel Abbé n'aura plus qu'à attendre sa mort. Mais le rédacteur de cette Règle laisse encore la possibilité au vieil Abbé de changer et de désigner un autre successeur. Le chapitre quatre-vingt quatorze est consacré au cas où l'Abbé meurt subitement, sans avoir eu le temps de choisir un successeur. L'élection sera faite alors par un Abbé «sanctissimus» désigné par l'Évêque du lieu et son clergé. Cf. P. SALMON, *L'Abbé dans la tradition monastique*, 20-22; A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé*, 361.

89 P. Salmon observe que «l'Évêque du lieu, les Abbés voisins, les fidèles des environs peuvent intervenir pour déposer un Abbé indigne, soit dès son élection, soit après qu'il se sera révélé ne pas répondre aux qualités exigées de lui. Mais cela est parfaitement compatible avec le principe de l'abbatiat à vie». P. SALMON, *L'Abbé dans la tradition monastique*, 22.

90 Cf. P. SALMON, *L'Abbé dans la tradition monastique*, 23.

nauté; puis on procédera à son «ordination», c'est-à-dire à son installation et à sa bénédiction par l'Évêque du lieu[91].

Le deuxième Pape à avoir donné des textes sur cette délicate question est le premier Pape religieux de l'histoire, saint Grégoire le Grand: à l'occasion d'une lettre à l'Évêque de Rimini, le Pape y établit que l'Ordinaire du lieu a seulement le droit d'ordonner celui qui a été élu par le vote de la communauté à la mort du prédécesseur: «debeat ordinare». Saint Grégoire insiste sur l'élection par la communauté, ou au moins sur la nécessité du consentement de celle-ci, pour réagir contre les immixtions étrangères dans la vie des monastères, spécialement contre les prétentions des Évêques; mais il ne manque jamais d'indiquer que cette élection doit avoir lieu à la mort du prédécesseur. L'Évêque a bien le pouvoir de déposer un Abbé, mais uniquement lorsque celui-ci est coupable d'une faute grave, et conformément aux canons[92].

5.3 *Le rôle des fondateurs, des princes et des grands*

Au temps de saint Grégoire (590-604), les monastères étaient fondés, plus souvent que par des moines, par des laïcs, princes et seigneurs, ou par des Évêques. Vis-à-vis de leur fondation, ils avaient une attitude qui pouvait varier entre la simple protection et l'intervention dans l'administration du temporel, ou même la désignation de l'Abbé[93].

---

91 A la question de savoir si les moines élisant leur Abbé ne pourraient pas aussi le déposer, Pélage répond négativement, de manière très nette: «Nullam potestatem de caetero, nullam licentiam monachis reliquentes pro arbitrio suo aut expellere abbates aut sibimet alios ordinare». Si une telle clause ne constitue pas en elle-même une promulgation du régime viager des Abbés, elle élimine l'une des causes qui pourraient s'y opposer. Ce texte de Pélage I contribua efficacement à assurer la perpétuité des Abbés. Cf. P. SALMON, *L'Abbé dans la tradition monastique*, 27.

92 Le Pape emploie, en faveur de la perpétuité, une expression très forte: «Neque viventi abbate quaecumque persona qualibet occasione in suo monasterio praeponetur, nisi forte exstantis […] criminibus, quae sacri canones puniri monstrantur». Il reconnaît donc que l'Évêque du lieu possède la juridiction sur les monastères de son diocèse et peut déposer un incapable comme punir un Abbé indigne, mais réaffirme dans le même temps que l'Évêque n'a pas le droit de le déposer injustement. Cf. P. SALMON, *L'Abbé dans la tradition monastique*, 28; T.P. MAC LAUGHLIN. *Le très ancien droit monastique de l'Occident*, 148-151.

93 L'Église a admis très tôt cette situation. En Espagne, le Concile de Lérida (en 524 ou 526) reconnaît les droits du fondateur. Le neuvième Concile de Tolède, en 655, est plus formel et plus détaillé. Il prévoit le droit du fondateur de désigner l'Abbé à l'Évêque qui doit l'ordonner, sans mentionner aucune intervention de la part de la communauté. Cf. P. SALMON, *L'Abbé dans la tradition monastique*, 32.

Saint Grégoire s'inscrit donc à contre-courant en ne cachant pas sa préférence pour l'élection par la communauté seule, conformément à la Règle de saint Benoît. Il défend les libertés monastiques et il a dû lutter pour assurer celles de l'élection abbatiale, au moins en Italie.

Pourtant, l'Évêque diocésain ne possédait, à l'origine, aucun droit sur la société monastique en tant que société, du fait qu'elle était composée uniquement de laïcs. Ce ne fut qu'à partir du moment où elle fut considérée comme une «société religieuse», qu'il eut un droit de contrôle sur elle. À partir du sixième siècle, les Évêques prirent l'habitude de donner aux Abbés une bénédiction spéciale, surtout en Grande-Bretagne et en Gaule. Cette coutume, jointe, vers la même époque, à la promotion des Abbés au sacerdoce, contribua à donner aux Évêques une grande influence sur les élections abbatiales. Dans ce qu'on appelait alors «élection» par la communauté, la part de celle-ci pouvait être assez réduite et consister surtout en acceptation passive de la présentation ou de la désignation faite par l'Évêque ou le propriétaire. En tout état de cause, c'était à l'Évêque d'instituer et d'ordonner l'Abbé, c'est-à-dire de l'établir et de le mettre en possession de sa charge, ce qu'il faisait en lui conférant une bénédiction liturgique. On reconnaissait à l'Évêque le droit de punir les Abbés coupables, de les faire enfermer dans un autre monastère et même de les déposer, ou encore celui d'autoriser l'Abbé à se démettre pour se retirer dans un autre monastère, pour accepter la charge d'une autre maison ou pour se faire ermite. L'Évêque possédait donc de nombreux motifs pour intervenir dans la vie des abbayes et le régime de leurs Supérieurs[94].

5.4 *La période carolingienne et ses suites*

5.4.1 Contexte historique

Au cours du huitième siècle, s'opéra un changement subtil, porteur en lui-même d'une dangereuse dérive: si l'on continuait de regarder l'abbaye comme un établissement affecté à des fins religieuses, on le considéra dans le même temps et de plus en plus comme un bien-fonds productif de revenus[95].

---

94 Il intervenait à divers titres: les droits du fondateur, quand c'était lui qui avait fondé le monastère; la protection du monastère qu'il devait assumer; les droits du propriétaire, quand il en était le propriétaire; enfin la juridiction ecclésiastique qui lui incombait en tant qu'Évêque. À cause de tous ces titres qui souvent, se conjuguaient, l'ingérence des Évêques fut profonde. Cf. P. SALMON, *L'Abbé dans la tradition monastique*, 35.

95 C'est l'origine de l'institution bien connue de la commende, c'est-à-dire l'attri-

Le contexte historique permet d'éclairer ce détournement matériel au sein d'une institution éminemment spirituelle: Charles Martel, recrutant des combattants contre les Musulmans, leur distribua, pour les payer, des terres d'églises et de monastères. Mais ceux-ci, considérant leur monastère comme un patrimoine dont on tire profit, faisaient logiquement prévaloir leur intérêt propre sur celui de la communauté, lors de la nomination des Abbés.

L'époque mérovingienne est donc déjà dominée par le principe de l'appropriation des monastères, mais dans un système où les propriétaires sont encore disposés à favoriser les monastères[96]. L'époque carolingienne, elle, va être marquée par une désappropriation des propriétaires particuliers au profit du roi, la puissance des Évêques et des laïcs diminuant progressivement au bénéfice de la royauté. Bientôt, non seulement les moines n'ont pas le droit d'élire l'Abbé, mais de plus le roi nomme celui qu'il veut, c'est-à-dire, en pratique, des Abbés séculiers ou laïcs qu'il désire récompenser[97]. Les conséquences ne vont pas se faire attendre: des abbayes furent confiées à des personnes qui n'avaient pas d'autres titres que les services rendus au propriétaire de l'abbaye. Dans ces conditions, le pouvoir royal n'hésite pas à déposer les Abbés, quand ils ne répondent plus à ce qu'il attend d'eux. Bientôt le roi intervient directement, de façon habituelle, pour déposer les Abbés, non plus seulement en vertu de ses droits de propriétaire, mais au nom de son autorité souveraine. Lorsque des Abbés veulent se retirer, ils demandent au roi l'autorisation de se démettre de leur

---

bution des biens conventuels à des Abbés nominaux, désignés par le pouvoir séculier. Cf. A. DE VOGÜÉ, *Saint Benoît, homme de Dieu*, 106.

La commende nouvelle, qui achèvera le processus de déclin des monastères, date du treizième siècle, et s'est développée considérablement à partir du moment où, en vertu des dites «réserves apostoliques», le Saint-Siège nommait directement à un grand nombre d'abbayes et de prieurés. Les Abbés commendataires furent habituellement au principe de la ruine matérielle et de la décadence religieuse des monastères. Cf. P. SALMON, *L'Abbé dans la tradition monastique*, 109-112.

96 «Ils interviennent souvent dans le choix de l'Abbé, mais fréquemment ils renoncent à leurs droits et accordent la liberté électorale». T.P. MAC LAUGHLIN, *Le très ancien droit monastique de l'Occident*, 98.

97 On en a une claire confirmation si l'on regarde la législation carolingienne: ainsi le can. 5 du Concile de Ver, en 755, reconnaît que les Abbés doivent être établis «per verbum et voluntatem domno rege vel consensu servorum Dei», dans le cas où ne vivant plus régulièrement, ils ont dû être déposés par un synode. Par conséquent, le roi nommera l'Abbé; et le rôle de la communauté s'en trouve fortement diminué. Cf. T.P. MAC LAUGHLIN, *Le très ancien droit monastique de l'Occident*, 104.

charge. L'Évêque du lieu perd bientôt toute son autorité sur les dépositions, démissions et transferts[98].

La période carolingienne se traduit donc par une remise en cause, sinon théorique, du moins pratique, du principe de perpétuité de la charge abbatiale dont on a pu voir qu'elle avait été sanctionnée par la législation papale et suivie par la tradition monastique. La mainmise du roi sur les abbayes se traduit en effet de façon concrète par le changement fréquent des Abbés, selon la logique féodale qui s'applique aussi bien à l'Évêque qu'à l'Abbé: comme l'Évêque infidèle à son seigneur se voit retirer son évêché, l'Abbé infidèle se voit retirer son abbaye, s'il manque à ses devoirs envers son seigneur et encourt sa disgrâce.

Tout cet arrière-fond historique, qui explique la remise en cause du principe de perpétuité, porte aussi en germe la plus grande cause de décadence des monastères: en effet, si les Abbés de l'époque carolingienne sont parfois des moines, ils sont le plus souvent des clercs, prêtres ou Évêques et même de simples laïcs, qui n'entendent rien, ou si peu, à la vie monastique[99].

5.4.2 Tentatives de réformes

Vers 785, saint Benoît d'Aniane s'efforce de faire adopter la vie régulière conformément à la Règle de saint Benoît, et la libre élection de l'Abbé perpétuel. Louis-le-pieux, ami de l'Abbé Benoît d'Aniane du temps où il était encore roi d'Aquitaine, le prit pour conseiller religieux une fois devenu empereur et bâtit pour lui le monastère d'Inda, qui devait servir de modèle à toutes les communautés monastiques de l'empire franc. Ce projet d'unification du monachisme prit corps dans les deux grands conseils qui se réunirent à Aix en 816 et 817. Une législation en sortit, avec un article premier stipulant l'adoption générale de la Règle de saint Benoît, que tous devaient lire, connaître, et observer. À côté de la loi, on laissa place à la coutume, qui pouvait varier quelque peu selon les lieux[100].

---

98 On essaie de lui maintenir au moins un droit de regard sur les nominations, ainsi que le prescrit le synode de Francfort, tenu en 794: «ut abba in congregatione non elegatur, ubi iussio regis fuerit, nisi per consensum episcopi loci illius» (can. 17). Cf. P. SALMON, *L'Abbé dans la tradition monastique*, 37.

99 «[L']abbatiat laïque prit, en France, une grande extension. […] Wala écrit à Louis le Pieux que presque tous les monastères sont dirigés par des laïcs, qui y introduisent le désordre. Ce prince constate lui-même à l'issue du Concile d'Aix-la-Chapelle en 816, que la plupart des monastères sont occupés et ruinés par des laïcs». P. SALMON, *L'Abbé dans la tradition monastique*, 39.

100 Les conséquences ne sont pas difficiles à deviner: une adoption universelle de la législation bénédictine, qui ne s'est pas faite au détriment des richesses tradition-

Pour protéger les monastères, on eut recours à l'octroi des privilèges épiscopaux (chartes épiscopales), où les droits des Évêques étaient bien délimités et définis, et aux exemptions.

Le but du privilège était bien de faire cesser les abus des Évêques, surtout dans le domaine du temporel monastique: une pleine indépendance est accordée au monastère en tant que domaine temporel. L'Évêque s'interdit d'intervenir dans la gestion des affaires matérielles. Deux raisons majeures semblent avoir présidé à la nécessité d'octroyer des privilèges: d'abord, l'absence d'une législation vraiment contraignante pour assurer l'indépendance matérielle des monastères[101]. Par ailleurs, si les lettres de saint Grégoire accordent l'indépendance au monastère pour le temporel, elles n'ont pas force de loi en France, et appellent précisément une réponse circonstanciée. La première réponse est venue des Conciles, qui répriment les abus, mais continuent d'accorder à l'Évêque certains droits sur le temporel. Dans ce domaine, son pouvoir est limité puisqu'il ne peut aliéner les biens monastiques. Mais l'octroi du privilège confère au couvent, du point de vue temporel, un nouveau droit, puisqu'il se présente comme une «lex privata» grâce à laquelle le monastère vivra désormais libéré de la situation de droit commun, assurant la pleine indépendance du monastère dans le domaine temporel. Pour la discipline, les moines sont sous l'autorité de l'Abbé et l'Évêque n'a pas ordinairement de droit sur eux. Il n'aura aucun droit, «nec in rebus, nec in personis». Il ne pourra les ordonner que s'ils lui ont été présentés par l'Abbé.

---

nelles du monachisme, mais qui a favorisé la conservation de celles-ci, et, à partir du neuvième siècle, saint Benoît «peut être considéré comme le père des moines d'Occident. Désormais, sa Règle est lue, méditée, et vénérée dans toutes les régions». A. DE VOGÜÉ, *Saint Benoît, homme de Dieu*, 105.

101 Certains ont cru devoir poser la question de la pertinence de l'institution des privilèges, le Concile de Chalcédoine accordant déjà, à leurs yeux, une indépendance matérielle au monastère. En réalité, les termes employés sont trop vagues pour l'affirmer. Les décrets du Concile de Chalcédoine n'en constituent pas moins la base de la législation en ce qui concerne les rapports entre Évêque et monastères (par exemple, le can. 4 prévoit la permission nécessaire de l'Évêque avant chaque fondation; le can. 8 prévoit la soumission des clercs des monastères à la juridiction de l'Évêque, et le can. 24 prévoit que les monastères consacrés selon la volonté de l'Évêque doivent rester monastères; mais si les dispositions du Concile ont prévalu en Orient, inversement, en Occident, le Concile a été mal observé sur cette question. En Gaule, ces canons se heurtaient à une législation datant de la même époque, et envisageant d'autres solutions. Cf. T.P. MAC LAUGHLIN, *Le très ancien droit monastique de l'Occident*, 130-133.

L'exemption, de son côté, se présente comme l'émancipation du monastère de l'autorité de l'Évêque[102]. Dans les privilèges qui réservent à l'Évêque les «jura pontificales» et le droit de discipline, il n'y a pas d'exemption, au sens que l'on donne d'habitude à ce terme, puisque l'Ordinaire conserve sa juridiction spirituelle sur l'établissement. L'Évêque garde le droit de visite, qui est la façon ordinaire d'exercer sa juridiction[103].

5.5 *Cluny et les réformes contemporaines*

Si la Règle de saint Benoît s'est assez vite imposée en Occident, on a pu voir que le monastère lui-même est lourdement frappé par des causes intérieures et extérieures qui en minent l'essence profonde: les influences extérieures (Évêques, princes, propriétaires) semblent se conjuguer aux influences intérieures (Abbés qui se retirent, plus ou moins spontanément…) pour remettre en cause la stabilité de l'Abbé, sérieusement mise à mal. Cependant, le pouvoir royal s'affaiblissant, la papauté va dénier au roi, afin de les exercer elle-même, les droits qu'il s'était arrogé arbitrairement dans le domaine religieux. La fondation de Cluny, propriété pontificale, marque ainsi une ère nouvelle dans l'histoire du monachisme et de ses institutions[104].

5.5.1 La fondation de Cluny

En 909, le Concile de Trosly, sous la présidence de l'archevêque de Reims, brosse un tableau qui expose la situation, et les moyens de re-

---

102 On approfondira, dans le prochain chapitre, le développement de cette institution. Il suffit ici d'inscrire l'institution dans les difficiles relations entre Évêques et religieux qui ont jalonné les siècles, et dans la requête faite par les Abbés de demander au Pontife Romain sa protection particulière et la reconnaissance de l'indépendance native des monastères pour qu'ils échappent à la tutelle des Évêques souvent jugée trop lourde. Cf. F. PANIZZOLO, *La potestà di governo nella vita consacrata*, 87.

Son origine remonte au 11 janvier 628, où l'Évêque Probo, Évêque de Tortona, a échoué dans l'entreprise d'obtenir la subordination du monastère de Bobbio à sa propre autorité. Bobbio fut le premier monastère à être directement placé sous l'autorité du Siège Apostolique et à jouir d'une totale exemption. Cf. D.J. KAY, «Esenzione», 466-467.

103 D'autres privilèges vont cependant plus loin, quand ils accordent à l'Abbé le droit de faire appel à l'Évêque qu'il voudra pour les fonctions pontificales, ou encore quand ils ne précisent pas qu'il revient à l'Évêque d'intervenir en dernier lieu pour corriger les désordres dans le monastère. Cf. T.P. MAC LAUGHLIN, *Le très ancien droit monastique de l'Occident*, 167.

104 «Cluny è una fondazione nuova, non è né restaurazione, né riforma». E. SASTRE SANTOS, «Dalle società romano-barbariche al rinascimento del secolo XII», 227.

médier aux abus. Parmi ces moyens, il est d'abord envisagé de revenir à la nomination régulière des Abbés et des abbesses.

La même année, Guillaume, duc d'Aquitaine et comte d'Auvergne, fonde le monastère de Cluny, choisissant le moine Bernon comme premier Abbé. Pour assurer l'avenir de cette fondation et lui conserver son caractère strictement religieux, Guillaume décide de l'offrir au successeur de saint Pierre. Le nouveau monastère devient ainsi la propriété du Pape et passe sous sa protection[105]. La charte de fondation concédait aux moines le droit d'élire, à la mort de Bernon, l'Abbé de leur choix. Guillaume renonce aussi à intervenir dans le gouvernement de l'abbaye, en l'exemptant, au temporel, de tout pouvoir étranger, et en le rattachant pour toujours au Siège Apostolique[106].

En 1027, Jean XIX prend la défense de Cluny en proclamant qu'il est membre d'un corps dont l'Église romaine est la tête, laquelle possède la primauté sur les autres Églises. Ce succès annonce la réforme grégorienne et consacre l'existence d'une hiérarchie monastique nouvelle: à l'ancienne structure des monastères indépendants et soumis à l'Évêque, succèdent les monastères exempts et dépendant tous d'un chef d'ordre, lui-même dépendant du pape. La dépendance des prieurés clunisiens se traduisait par le fait que les prieurs n'étaient pas élus par leurs moines, sous peine d'excommunication, mais choisis par l'Abbé de Cluny, dont ils dépendaient soit immédiatement, soit par l'intermédiaire d'un autre Abbé[107].

---

105 C'est évidemment un symbole très fort: «Au milieu de la décadence générale, il y aura désormais un endroit où l'emprise séculière sur les institutions religieuses sera brisée et où l'ordre monastique retrouvera le développement de sa vie normale, dans une pleine indépendance, garantie et protégée par le Siège Apostolique». P. SALMON, *L'Abbé dans la tradition monastique*, 53.

106 Par contre, l'exemption, au spirituel, de l'Évêque diocésain, fut plus difficile à obtenir: ce n'est que vers 998-999 que le Pape Grégoire V octroie aux moines de Cluny un privilège leur permettant de s'adresser au prélat de leur choix aussi bien pour les ordinations que pour les bénédictions d'Abbés et les consécrations d'églises. En 1024, Jean XIX renouvelle le privilège de Grégoire V mettant les moines à l'abri de la coercition épiscopale et l'étend à tous les moines de Cluny «ubicumque positi», donc dans toutes les maisons dépendantes et même en voyage. Cf. P. SALMON, *L'Abbé dans la tradition monastique*, 54. L'auteur relève que le développement de l'exemption porte logiquement vers la centralisation monastique, c'est-à-dire à l'organisation d'un Ordre.

107 Tout en maintenant le principe de l'amovibilité, les prieurs devinrent, en fait, stables et presque perpétuels. Même à Cluny, l'appartenance au Siège Apostolique et l'exemption faisaient que l'Abbé élu par ses moines ne pouvait plus être déposé, transféré ou promu que par le pape. Le régime viager (c'est-à-dire le régime de la perpétuité des Abbés) ne pouvait que s'en trouver renforcé. Cf. P. SALMON, *L'Abbé dans la tradition monastique*, 57.

La réforme ne se limita pas à Cluny. Elle se développa sous différentes formes, mais avec – presque partout – le même point de départ: le principe du Supérieur régulier. Dès la deuxième moitié du onzième siècle, au moment du grand essor de Cluny, des religieux cherchèrent à reproduire ailleurs ce renouveau de perfection personnelle. La réforme de Cluny et celles qui ont voulu l'imiter ont visé l'affranchissement des monastères de la mainmise des laïcs et le rétablissement de la vie monastique dans ses éléments essentiels. À la crise d'autorité qui a surgi au sixième siècle, Cluny et ceux qui l'ont suivi dans sa volonté de réforme ont ouvert la voie à un nouveau type d'organisation, centralisée, avec un chef qui domine les particularismes et les puissances locales[108].

5.5.2 Cîteaux

L'abbaye de Cîteaux, qui se situe en réaction contre l'observance monastique de l'époque féodale et contre les coutumes qui en étaient l'expression, marque un retour à la Règle bénédictine[109]. Les premiers cisterciens étaient animés par ce désir d'un retour aux sources. Ils voulaient renouer avec la sève bénédictine, qui ne coulait plus dans le tronc bénédictin. Le décalage, même après la réforme de Cluny, entre l'Abbé tel que le concevait la Règle de saint Benoît, et ce qu'il était devenu, ne faisait que renforcer le désir de retrouver la fidélité à l'esprit de saint Benoît. Cluny, malgré la qualité de la réforme amorcée, semblait s'écarter de la volonté exprimée par saint Benoît sur au moins deux points essentiels: d'une part, le Supérieur de Cluny cumulait la fonction de «père spirituel» de ses moines et de chef d'Ordre, ce qui faisait de lui, en vertu de ce dernier titre, un grand personnage ecclésiastique, et même une puissance temporelle; d'autre part, dans les maisons dépendantes, il n'y avait plus d'Abbés, mais seulement des prieurs, qui agissaient en dépendance de l'Abbé de la maison-mère. Cîteaux marque donc un retour aux sources: chaque monastère cistercien a son Abbé, qui mène la vie des moines, et n'a plus rien du grand prélat seigneur des temps précédents.

Il est particulièrement intéressant, pour mesurer la valeur de la réforme entreprise par Cîteaux, d'approfondir les liens de relations mu-

---

108 «Dans une Église morcelée, où l'autorité pontificale ne s'exerce que difficilement, Cluny a été le premier ferment d'unité, en constituant le premier Ordre centralisé et dépendant du Siège Apostolique». P. SALMON, *L'Abbé dans la tradition monastique*, 63.

109 Ce développement synthétise le chapitre que P. Salmon consacre à l'abbaye de Cîteaux. Cf. P. SALMON, *L'Abbé dans la tradition monastique*, 64-75.

tuelles entre les divers monastères, tels qu'ils ont été établis et fixés par la «Carta caritatis». Les historiens ont retrouvé divers états ou rédactions de ce texte[110], qui institua, en plus des chapitres généraux, un autre moyen de maintenir l'union entre les monastères et surtout l'observance exacte en chacun d'eux, les visites régulières. Si aucun des trois textes ne mentionne expressément le régime viager de la charge abbatiale, cependant tous s'y réfèrent, déterminant les cas de cession, leurs motifs, et la procédure à suivre[111]. La conclusion s'impose logiquement: sauf démission ou déposition volontaire, l'Abbé demeure en charge sa vie durant.

Un autre document ancien issu de Cîteaux, les *Instituta Generalis Capituli apud Cistercium*, apporte d'autres précisions concernant la promotion à un évêché. Ce texte défend d'accepter aucune élection sans le consentement du propre Abbé, s'il s'agit d'un moine, et du chapitre général. La législation cistercienne prévoit encore des motifs de déposition: acceptation de novices trop jeunes; inobservances des règles concernant la durée du noviciat; acquisitions illégitimes, etc. On envisage les cas des Abbés malades ou infirmes, incapables de remplir les obligations de leur charge[112].

---

110 Les historiens distinguent la «carta caritatis prior» qui daterait de 1119; la «summa cartae caritatis» qui daterait de 1123-1124; et la «carta caritatis posterior» qu'on peut dater entre 1134 et 1153. C'est cette dernière révision qui donne le texte définitif. Cf. P. SALMON, *L'Abbé dans la tradition monastique*, 65.

111 Ainsi la «carta caritatis prior» parle de la déposition des Abbés qui méprisent la Règle ou l'Ordre, ou qui se font complices des dérèglements de leurs moines; une telle déposition est possible sur la base d'une procédure très précise et détaillée, dans laquelle toute l'initiative et le dernier mot reviennent à l'Abbé de Cîteaux. La «carta caritatis prior» prévoyait aussi un autre mode de cession de la charge abbatiale: la résignation spontanée. Elle ne pouvait se faire qu'avec la permission de l'Abbé-père, auquel était recommandée la prudence; il devait, de plus, s'entourer du conseil d'autres Abbés. En ce qui concerne la déposition des Abbés, la «summa cartae caritatis» confirme la précédente, tout en décentralisant la déposition. Enfin, la «carta caritatis posterior» envisage, comme la «carta caritatis prior», le cas des Abbés qui veulent spontanément démissionner, soit pour raison d'incapacité, soit par humilité. L'Abbé-père devra recevoir cette démission, assisté de quelques autres Abbés, s'il juge qu'il y a une cause raisonnable et une vraie nécessité. Pour la déposition, il n'est plus question de recourir à l'Évêque; on maintient seulement les deux Abbés qui assistent l'Abbé-père. Cf. P. SALMON, *L'Abbé dans la tradition monastique*, 65-68.

112 C'est la première fois que des textes juridiques envisagent clairement la question de la cession de l'Abbé pour raisons de santé, ou des infirmités provenant de son âge. En 1200, le chapitre ordonne de pourvoir à la succession de l'Abbé de Fontevivo, «qui nec venire ad capitulum nec ordinem iam potest observare». En 1202, un décret général est porté, au terme duquel «Abbas de Altofonte et alii abbates qui prae nimia senectute et invaletudine corporis, aut caecitate, non possunt officium suum adim-

Cîteaux marque donc un retour à la conception traditionnelle du monastère autonome, avec l'Abbé élu à vie par la communauté. Mais tout en étant très traditionnelle, la réforme de Cîteaux est également très novatrice: les cisterciens ont en effet mis au point un système de dépendances limitées dans les filiations et d'union dans tout l'Ordre. Les visites canoniques et les chapitres généraux qui leur font suite permettent de réaliser une certaine aide mutuelle entre les monastères, d'assurer la régularité de l'observance et de porter remède aux abus et défaillances toujours possibles. Il s'agit donc d'une organisation de type fédéraliste, opposée à la centralisation de Cluny, et qui sauvegarde davantage les intérêts, aussi bien spirituels que matériels, des communautés[113].

La question de la perpétuité de l'Abbé se trouve ainsi envisagée et résolue selon des perspectives nouvelles, puisque l'Abbé, tout en étant par principe perpétuel, se trouve soumis dans le même temps aux visites régulières et fréquentes, et, de plus en plus, responsable devant le chapitre général. Ce système s'est révélé d'une grande efficacité et a beaucoup contribué à la grandeur et à la ferveur des cisterciens. Cette organisation a servi de modèle aux autres Ordres, du moins en ce qui concerne la visite et les chapitres généraux, et l'Église l'a canonisée dans la suite. Elle a prouvé aussi que ce n'est pas la perpétuité du Supérieur qui est dommageable, mais l'absence de contrôle et de moyens aptes à remédier aux inconvénients provenant des défaillances, des abus et de l'incapacité.

5.6 *Regards sur quelques nouveaux Ordres des siècles suivants*

5.6.1 Les Prémontrés et les Chartreux

Si le début du douzième siècle est marqué par l'apogée de Cluny, avec l'abbatiat de Pierre le Vénérable, et l'essor de Cîteaux, d'autres formes de vie religieuse vont s'établir, animées de la même volonté de réforme, du même désir de restaurer la vie monastique telle que l'avait

---

plere, nec venire ad capitulum, cedant». En 1274, le chapitre général porte un autre décret: «Abbates qui propter infirmitates continuas […] viderint expedire». Cf. P. SALMON, *L'Abbé dans la tradition monastique*, 69-70.

113 «Un siècle avant l'apparition de la *Magna Carta*, le chapitre général de Cîteaux s'est affirmé comme le modèle des assemblées représentatives et délibératives, où des représentants élus des pouvoirs locaux, pourvus de pleins pouvoirs, de la *plena potestas*, délibèrent chaque année sur les problèmes de l'Ordre, selon la très précieuse loi écrite contenue dans la *Carta Caritatis*. […] Le chapitre général de Cîteaux servira de modèle à tous les Ordres. Rome incitera d'ailleurs à en adopter les principes et les modes de fonctionnement». L. MOULIN, *Le monde vivant des religieux*, 114-115.

codifiée la Règle bénédictine, tout en l'adaptant aux circonstances et au charisme reçu par les fondateurs.

Deux courants vont se développer qui vont aboutir à la fondation d'Ordres nouveaux, marqués par une efflorescence de l'érémitisme et un retour à la pauvreté effective: l'Ordre des Prémontrés, fondé par saint Norbert en 1120, et l'Ordre des Chartreux, fondé par saint Bruno.

L'idéal poursuivi par saint Norbert est celui du chanoine vivant en communauté avec des pratiques calquées sur celles de la vie monastique. Il s'agit d'une organisation en grande partie copiée sur Cîteaux, avec cependant une plus grande autonomie des monastères. Toutefois, si l'organisation de l'Ordre des Prémontrés s'inspire de Cîteaux, pour ce qui regarde la mission du Supérieur, c'est la continuité avec la Règle augustienne qui apparaît la plus évidente[114]. Comme dans la Règle augustinienne, le Supérieur s'y révèle davantage un intendant au service de la communion fraternelle qu'un «père spirituel». Il exerce, de fait, une paternité spirituelle, devant, dans la continuité du *praepositus* augustinien, veiller au bien de chacun des religieux et de toute la famille qui lui est confiée. Mais cependant, bien plus que sur la paternité spirituelle entendue au sens bénédictin du terme, l'accent se déplace sur le service d'unité qui doit caractériser sa tâche: «Au sein de la communauté qui est une Église réunie dans la foi et la charité, l'Abbé est le promoteur de l'unité dans la charité»[115].

De leur côté, les Chartreux, dans les *Consuetudines Gugonis* – du nom du prieur Guigues (1110-1137) – parlent de l'élection du prieur par les religieux, au cas où le précédent viendrait à mourir. D'autres textes[116] vont dans le sens d'un régime intermédiaire en ce qui concerne la question de la durée du mandat du Supérieur, entre perpétuité et

---

114 «Comme dans le monastère des clercs d'Hippone, le Supérieur réunit en sa personne les charges du *praepositus* et du *presbyter*». B. ARDURA, «Du *Praepositus* de saint Augustin à l'Abbé dans la tradition prémontrée», 44.

115 B. ARDURA, «Du *Praepositus* de saint Augustin à l'Abbé dans la tradition prémontrée», 45-46.

116 En 1140, au terme du premier chapitre général, il est prévu que les prieurs pourront être déposés par cette assemblée si, après avoir été admonestés, ils ne se corrigent pas. En 1259, les *Statua antiqua* précisent que les prieurs qui seront jugés inutiles par le chapitre général, seront invités à solliciter leur déposition; s'ils s'y refusent, on procédera à leur remplacement. En 1509, la *tertia Compilatio* (après les *Nova Statuta* de 1368 qui ont confirmé les *Statuta antiqua*) apporte une précision importante: les prieurs demandent leur miséricorde (leur remplacement par un autre) à chaque chapitre général, et le Définitoire l'accepte ou la refuse après en avoir délibéré. Cf. P. SALMON, *L'Abbé dans la tradition monastique*, 79.

mandat temporaire du Supérieur, mais se rapprochant beaucoup plus de la perpétuité que de la conception du Supérieur temporaire, les prieurs étant désignés ou élus pour une durée indéterminée, qui pouvait coïncider avec celle de leur vie, s'ils donnaient satisfaction.

5.6.2 Dominicains et Franciscains

Ce sont surtout les deux Ordres mendiants de la première moitié du treizième siècle qui vont bouleverser les conceptions qu'on se faisait jusque-là des Supérieurs, même sans remettre en cause, dans un premier temps, le principe de perpétuité. Ainsi les premiers statuts des Dominicains (1220, modifiés et complétés en 1241) prévoient-ils la perpétuité du maître général de l'Ordre. Jusqu'en 1804, le maître général est élu à vie[117].

Le premier des Ordres mendiants – les Dominicains – rompit avec les cadres de l'ancienne tradition monastique. Toutefois, tout en s'organisant en vue de la prédication, il conserva plusieurs éléments de la vie monastique, entre autres la «stabilitas in domo» et la perpétuité des Supérieurs.

Cependant, l'Ordre de saint Dominique et celui de saint François, comme ceux qui les imiteraient, posèrent un autre problème, celui de la distinction entre deux sortes de Supérieurs: ceux qui avaient la responsabilité de l'Ordre, en tout ou en partie, et ceux qui gouvernaient les différentes maisons. Partant, on était amené à distinguer entre les Supérieurs qui étaient responsables de tout l'Ordre ou du moins d'une Province; et les Supérieurs qui n'avaient d'autorité que sur leur maison. Autrement dit, entre Supérieurs majeurs et Supérieurs mineurs ou locaux[118].

a) Les Franciscains

Le bouleversement opéré par l'Ordre franciscain est encore plus évident: la première Fraternité franciscaine ne connaissait ni prieurs, ni Supérieurs. La recherche de l'idéal évangélique demandait, pensait-on, que tous se servent et s'obéissent naturellement, sans qu'il y eût besoin

---

117 Notons que les ministres provinciaux eux-mêmes étaient élus sans limite de temps; mais dès 1504, Jules II ordonna que leur mandat ne pouvait dépasser 4 ans. Cf. P. SALMON, *L'Abbé dans la tradition monastique*, 80.

118 Plus tard, on précisera, distinguant entre les Supérieurs majeurs qui gouvernent un organisme religieux *sui iuris*, c'est-à-dire, dans les Ordres non centralisés, les Abbés des monastères indépendants, et dans les Ordres centralisés, les Supérieurs généraux et les provinciaux; et les Supérieurs mineurs, c'est-à-dire, dans les Ordres centralisés, ceux qui gouvernent des maisons dépendantes. Cf. P. SALMON, *L'Abbé dans la tradition monastique*, 81-82.

d'aucune autorité ou domination. Tous les frères, cependant, devaient obéir à saint François et à ses successeurs. Mais les nécessités allaient sérieusement ébranler cette apparente anarchie: en 1217, on institua des provinces, des provinciaux, des custodes et des gardiens. En 1223, la Règle distingue nettement les pouvoirs des provinciaux de ceux du général[119].

De la Règle approuvée par Honorius III, l'on peut extraire les modalités du gouvernement propres à l'Ordre des Franciscains[120]. Au sommet, «le ministre et serviteur de toute la fraternité» (*Regula non bullata* 18, 2), dont le rôle semble cantonné à la convocation des chapitres exceptionnels. Dans la *Regula bullata*, son titre devient plus sobrement celui de «ministre général», et ses prérogatives sont renforcées: c'est à lui qu'il revient de délivrer à tout frère de son choix l'office de la prédication. À l'échelon intermédiaire, il faut situer les ministres chargés des provinces, appelés «ministres provinciaux». Leur rôle est un vrai rôle d'animation spirituelle. Parmi leurs tâches, mentionnons celle de recevoir les postulants, de confier des charges aux frères à l'intérieur de la province, les visiter, les avertir, les encourager, les corriger au besoin, convoquer s'ils le veulent des chapitres provinciaux une fois l'an. Enfin, à la base de la pyramide se situent les custodes, qui n'apparaissent que dans la *Regula bullata.* Leur rôle consiste à assister les ministres provinciaux et à participer en chapitre à l'élection et à l'éventuelle dé-

---

119 On distingue, dans le corpus franciscain, la *Regula non bullata* et la *Regula bullata.* La *Regula non bullata* est celle qui a trouvé son achèvement au chapitre de Pentecôte 1221, mais qu'aucune lettre de la chancellerie pontificale n'est venue officiellement approuver, tandis que la *Regula bullata* a été solennellement confirmée par la bulle *Solet annuere* d'Honorius III, le 29 novembre 1123. Cf. J. DALARUN, *François d'Assise ou le pouvoir en question*, 29.

120 «Que tous les frères soient tenus d'avoir toujours un des frères de cette religion comme ministre général et serviteur de toute la fraternité, et qu'ils soient fermement tenus de lui obéir. À son décès, que l'élection de son successeur soit faite par les ministres provinciaux et les custodes au chapitre de la Pentecôte, auquel les ministres provinciaux sont toujours tenus de se réunir, en quelque lieu qu'aura fixé le ministre général; et cela une fois pour toutes tous les trois ans ou à un autre terme, plus grand ou plus petit, comme il en aura été ordonné par ledit ministre. Et si à quelque moment il apparaissait à l'ensemble des ministres provinciaux et des custodes que ledit ministre n'est pas apte au service et à l'utilité commune des frères, que lesdits frères auxquels l'élection a été confiée soient tenus au nom du Seigneur de s'en élire un autre pour custode». *Regula bullata*, 8, 1-4. Cf. J. DALARUN, *François d'Assise ou le pouvoir en question*, 50. L'auteur déploie à partir de ce texte les différents niveaux de la hiérarchie, du sommet jusqu'à la base de la pyramide. Notre commentaire emprunte à son analyse. Cf. *ibid.*, 49-51.

position du ministre général. Les gardiens, absents des deux textes réglementaires, complètent la hiérarchie.

La *Regula non bullata* et la *Regula bullata* renvoient aussi aux chapitres généraux et provinciaux. Les chapitres généraux se réunissent tous les trois ans; on peut y dénoncer les frères obstinés dans l'erreur, y élire ou y déposer le ministre général avec la participation des custodes. On y complète la Règle par l'adjonction de nouvelles dispositions. Les chapitres provinciaux, eux, peuvent se réunir chaque année autour de leur ministre[121].

Quelle vision de la paternité spirituelle pouvons-nous tirer de cette «heureuse réussite, dans une synthèse "parlementariste" de l'esprit évangélique et des traditions monastiques»[122]? D'abord, que la réalité est plus complexe qu'il n'y paraît. En raison de son caractère assez élastique, la réglementation mise en place par saint François se prêtait à des interprétations diamétralement opposées[123]. C'est ainsi qu'en 1232, frère Élie, élu ministre général, gouverna l'Ordre de façon autoritaire et centralisatrice, ne réunissant le chapitre général qu'une seule fois. En 1239, le chapitre général fut convoqué et se réunit sous la présidence du Pape Grégoire IX. Il décida la déposition du frère Élie et un changement majeur du système de gouvernement: on enleva au ministre général le pouvoir de nommer et de destituer les provinciaux, les custodes et les gardiens; on proclama la supériorité des chapitres sur les ministres; on fit obligation au général de convoquer le chapitre tous les trois ans et non plus selon son gré; le ministre général restait perpétuel, mais à condition qu'il demeurât apte à remplir sa charge, ce dont le chapitre général était juge[124]. En 1506, le mandat du général sera limité à trois

---

121 Cf. J. DALARUN, *François d'Assise ou le pouvoir en question*, 52.

122 J. DALARUN, *François d'Assise ou le pouvoir en question*, 53. L'auteur tempère ensuite cette vision un peu idéaliste, en notant que beaucoup de questions demeurent en suspens: qu'en est-il de la durée d'exercice du mandat des provinciaux? De la convocation du chapitre par le ministre général? Du flottement des termes de «ministre», «custode», «gardien», aux termes des deux Règles? Cf. *ibid.*, 53-55.

123 Il y a deux lectures possibles de la manière de concevoir l'autorité chez saint François: une conception autocrate dans le sens d'un pouvoir absolu, ou «une ouverture aux plus petits de son temps avec des formes de gouvernement "démocratique" à l'intérieur de la communauté de ses frères». Cf. J. DALARUN, *François d'Assise ou le pouvoir en question*, 6.

124 P. Salmon observe que ces décisions du chapitre général de 1239 marquent une réaction démocratique dans les principes de gouvernement de l'Ordre. On y proclame la supériorité des chapitres généraux sur les ministres et on décide la représentation de tous les couvents aux chapitres: «On en arriva ainsi à une sorte de régime parlementaire, où le pouvoir législatif résidait dans le chapitre général, le ministre général

ans, pour être porté à six en 1517. En 1405, Innocent VII fixa à 10 ans la durée du mandat des provinciaux.

Dans le courant des années 1250, le péril représenté par Élie s'estompe. Le *Commentaire* d'Hugues de Digne, se réclamant d'un retour aux origines franciscaines, est le premier à oser de nouveau exalter la fonction du ministre général. Saint Bonaventure, à la tête de l'Ordre à partir du 2 février 1257, ne touche pas, en apparence, aux Constitutions mais n'augmente pas moins le pouvoir réel des Supérieurs en général et du chef de l'Ordre en particulier[125].

L'originalité franciscaine se révèle dans le double souci d'une fraternité pensée et vécue radicalement, et d'une radicalité toute aussi absolue de l'obéissance qui appelle précisément une autorité. Mais cette autorité, nécessaire, est intrinsèquement conçue dans la logique du Christ serviteur. Le choix du terme de «ministre» pour désigner les dirigeants de la communauté est original, même si ce n'est pas complète innovation franciscaine[126]. Reste que si les frères s'appellent «mineurs», c'est précisément pour vivre la radicalité de l'obéissance dont saint François a donné lui-même l'exemple à ses disciples[127]. La communauté fraternelle que saint François veut pour ses disciples n'est donc pas une communauté purement horizontale, elle est une communauté qui porte en elle un principe vertical, pour que cette obéissance ne soit pas virtuelle, mais réelle. En définitive, si la manière franciscaine de concevoir l'autorité en termes de service plus qu'en termes de paternité fait penser davantage à l'inspiration augustinienne qu'à

---

n'ayant plus qu'un pouvoir exécutif». P. SALMON, *L'Abbé dans la tradition monastique*, 84.

125 Cf. J. DALARUN, *François d'Assise ou le pouvoir en question*, 135-136.

126 Ce vocable présente une résonance profondément évangélique, que saint François rappelle lui-même: «Et que les ministres et serviteurs [*ministri et servi*] se rappellent ce que dit le Seigneur: "Je ne suis pas venu pour servir mais pour être servi"» (*Regula non bullata*). Cf. J. DALARUN, *François d'Assise ou le pouvoir en question*, 18. L'auteur y revient plus loin: «Le choix de ce vocable n'est pas pure invention franciscaine, puisque l'Ordre de la très sainte Trinité, destiné à racheter les captifs en Terre sainte et si innovateur du point de vue institutionnel, en usait déjà depuis 1198; mais c'est l'Ordre des frères mineurs qui développe le plus explicitement le contenu spirituel de cette appellation paradoxale et en assure le succès» *Ibid*., 49.

127 Au soir de sa vie, saint François exprime son désir de vivre la radicalité de l'obéissance: «Et je veux fermement obéir au ministre général de cette fraternité [*ministro generali huius fraternitatis*] et à l'autre gardien qu'il lui aura plu de me donner. Et je veux être tellement pris en ses mains que je ne puisse aller ou agir au-delà de son obéissance et de sa volonté, parce qu'il est mon seigneur [*dominus meus*]». Cf. J. DALARUN, *François d'Assise ou le pouvoir en question*, 13.

l'inspiration bénédictine, sa façon de concevoir l'obéissance semble dépasser en radicalité la conception que saint Benoît s'en faisait, et la hiérarchie fortement pyramidale qu'on a pu ébaucher vient confirmer l'importance du service de l'autorité.

b) Les Dominicains

Si l'idée de partager le pouvoir législatif entre deux ou plusieurs assemblées n'a pas trouvé d'application dans les Ordres religieux, il faut cependant relever une exception de taille: l'Ordre dominicain, où «le pouvoir législatif et de haute administration est exercé par une suite de chapitres généraux de composition différente»[128]. En pratique, pour être valide, toute mesure constitutionnelle doit avoir été proposée par un chapitre général, approuvée par le chapitre suivant et confirmée par son successeur: elle n'est applicable qu'après cette confirmation, mais il existe des mécanismes d'accommodement qui permettent d'accélérer la procédure, voire de promulguer une loi qui présenterait un caractère d'urgence: ici, intervient le rôle de l'exécutif, et particulièrement du Modérateur suprême[129].

Force du pouvoir législatif, pleine autorité reconnue au pouvoir exécutif: telles sont les caractéristiques de l'Ordre dominicain, qui peut bien se laisser synthétiser en deux chaînes de pouvoir s'équilibrant l'une l'autre[130]. À la chaîne de commandement descendante qui englobe le maître général, les prieurs provinciaux et les prieurs conventuels, répond la chaîne ascendante de contrôle de l'autorité par les communautés, un contrôle qui s'exerce selon diverses modalités: l'élection fréquente des Supérieurs, la représentation aux chapitres

---

128 L. MOULIN, *Le monde vivant des religieux*, 116. Pour le détail, *Ibid.*, 116-122.

129 Puisque le rôle de l'exécutif consiste précisément à gouverner, l'article 423 des Constitutions prévoit que le «supremus Moderator» possède «omnimodam et plenariam facultatem in toto Ordine tam in spiritualibus quam in temporalibus». Cf. L. MOULIN, *Le monde vivant des religieux*, 122. Tout ceci permet de comprendre que «l'exigence des trois approbations successives ne peut donc jamais nuire en rien et n'a jamais nui au bon gouvernement de l'Ordre. Elle est une garantie de réflexion et de continuité; elle n'a jamais été un frein». *Ibid*.

130 «The Constitutions established a strong but limited government. The administrative system functioned through a descending chain of command – master general, provincials, prior – who exercised executive power over the religious through commands, formal precepts […]. Correspondingly, there was an ascending line of control by the community – democratic elements of election, representation [...] – that tempered the very real power of superiors». W.A. HINNEBUSCH, *The history of the Dominican Order*, 170.

provinciaux et généraux, l'exercice du pouvoir législatif par le chapitre général. Ces deux chaînes ne sont pas antinomiques. Enracinées dans la Règle de saint Augustin dont la Règle des Dominicains tire son origine, elles se révèlent au contraire profondément complémentaires: la chaîne ascendante permet à chaque frère de se sentir pleinement responsable de l'ensemble de l'Ordre, et la chaîne descendante permet à l'autorité de maintenir l'unité de l'ensemble.

Le gouvernement dominicain revêt un caractère résolument capitulaire à travers le grand espace dédié aux chapitres distincts et aux élections des charges et représentants. On peut parler d'une prédominance de l'approche technico-juridique sur ces questions. Dans les décisions qui affectent le religieux, se fait sentir le poids du chapitre, même quand celles-ci dépendent d'un Supérieur. Tout cela a évidemment des conséquences capitales sur la conception du Supérieur religieux. Celui-ci, aux termes des actuelles Constitutions dominicaines (mais selon une logique déjà en germe dans le charisme originel), exerce bien une paternité spirituelle sur le religieux. Mais il l'exerce selon une logique très différente de celle analysée dans la Règle de saint Benoît et entrevue dans la Compagnie de Jésus.

c) La nouveauté des Ordres mendiants

Le treizième siècle et l'avènement des Ordres mendiants constitue donc bien un bouleversement qu'on peut considérer à la base de toute l'évolution ultérieure du régime de la durée des Supérieurs majeurs de tous les Ordres religieux[131]. Les développements précédents aident à mesurer l'évolution progressive que l'on voit se dessiner: jusqu'au onzième siècle, les Abbés étaient responsables devant l'Évêque, qui avait juridiction sur eux; ils ne dépendaient en aucune façon du chapitre, qui était celui de leur propre monastère. La conception d'un Ordre centralisé, comme celui de Cluny, amena un premier changement. Chaque monastère était responsable devant le groupement tout entier, devant l'Ordre dont il faisait partie et dont il dépendait. Son Supérieur était amené à partager cette responsabilité et cette dépendance, même quand

131 Les Ordres mendiants se caractérisent en effet par un certain nombre d'éléments qui favorisent l'évolution des formes de vie religieuse, à l'intérieur même des Ordres monastiques, pour aboutir en particulier au régime des Supérieurs temporaires. Ces éléments sont la centralisation croissante; l'autorité suprême des chapitres généraux; la responsabilité des Abbés devant ceux-ci; enfin, la représentation en ces grandes assemblées de toutes les maisons dépendantes. Cf. P. SALMON, *L'Abbé dans la tradition monastique*, 103.

il était Abbé et élu pour sa communauté. Les chapitres réguliers et fréquents amenèrent à faire un nouveau pas, en posant, à chacune de leur réunion, la question du maintien en charge des Supérieurs. La limitation et la durée du Supérieur à un nombre d'années fixe et déterminé une fois pour toutes est le dernier stade de cette évolution[132].

Les idées du monde ambiant ne semblent pas étrangères à cette évolution. Dès le dixième siècle, en Italie, les assemblées des grands élisent et déposent leur souverain. En réaction contre le régime féodal, le monde occidental passe au régime corporatif, d'où est né le courant municipal. De l'autorité du maître de «maison», on passe au concept de puissance publique réglant la vie d'une société.

Sur ces bases, s'établit la théorie de l'État, détenteur d'une autorité publique. Le pouvoir n'est plus désormais objet de propriété privée, le droit qu'exerce le prince n'est plus patrimonial. Son autorité est publique, parce qu'elle représente tous les individus dont se compose la société. L'objet que poursuit le prince est désormais le bien commun. Saint Thomas professe qu'au sein d'une multitude unifiée, le véritable souverain est le Bien commun. Le génie de saint Thomas est d'avoir montré que nul ne peut prétendre à un droit imprescriptible sur le pouvoir.

Cette mentalité pénètre dans les monastères: on y remet en question l'autorité de l'Abbé, qui était précisément comme celle d'un maître de maison et d'un père, c'est-à-dire territoriale et absolue, et partant on

---

132 En plus des causes de décadence intérieures – la faiblesse humaine des Supérieurs –, vinrent s'ajouter des causes extérieures, dont la plus importante fut pendant des siècles la commende. Pour y remédier, plusieurs congrégations monastiques se donnèrent, au sortir du Moyen-Âge ou de la Renaissance, des Supérieurs temporaires, élus périodiquement à la façon des Ordres religieux plus récents. Tout en s'écartant ainsi, par nécessité, de certaines dispositions de la Règle, ces moines de l'âge classique ne furent pas les moins zélés à l'observer. Cf. A. DE VOGÜÉ, *Saint Benoît, homme de Dieu*, 106. Toutefois, une réforme plus radicale consista à renouer avec la perpétuité de l'Abbé tout en luttant contre les abus affaiblissant l'autorité; ici, on doit souligner le rôle joué par P. Guéranger dans la restauration de l'Ordre de saint Benoît. Dès le principe, il aurait voulu reprendre le régime viager des Abbés. Le Saint-Siège concéda la perpétuité seulement après trois triennats successifs: l'Abbé de Solesmes fut donc perpétuel au bout de neuf ans de régime temporaire. D'après les Constitutions de 1837, les Abbés des monastères qui viendraient s'ajouter à la nouvelle congrégation auraient besoin de quatre triennats avant de pouvoir devenir perpétuels. Mais après la mort de P. Guéranger (1875), son successeur, C. Couturier, fut déclaré Abbé perpétuel et dispensé des triennats (1877); à partir de 1879, ces triennats furent supprimés pour tous les Abbés de la congrégation et ils devinrent perpétuels dès leur première élection. Cf. P. SALMON, *L'Abbé dans la tradition monastique*, 137-138.

envisage d'en restreindre la durée. La même mentalité rend l'Abbé responsable devant le chapitre général, «véritable personnalité sociale souveraine garante du bien commun de l'institut»[133].

5.6.3 Les Jésuites

Au regard de l'évolution générale, l'Ordre fondé par saint Ignace de Loyola se caractérise par sa profonde originalité. Les Constitutions de la Compagnie de Jésus reposent, par exemple, sur une organisation aux antipodes de celle qui caractérise les Dominicains: là où le gouvernement dominicain est nettement capitulaire, saint Ignace dote le préposé général de la Compagnie de Jésus d'un pouvoir très fort. Le Supérieur général, élu à vie par la Congrégation générale, a en effet toute l'autorité sur la Compagnie, c'est-à-dire sur toutes ses affaires et sur tous les Jésuites. Il n'y a pas de domaine où sa compétence ne soit pas directe et immédiate. En outre, la Congrégation générale ne se rassemble pas avec une régularité déterminée par le droit, à la différence de ce qui arrive, en principe, dans les autres instituts religieux. Mise à part l'élection du préposé général et autres affaires spéciales, elle se rassemble seulement quand le général la convoque. Le préposé général peut aussi prendre des décisions sur des matières qui reviennent normalement à la Congrégation s'il le juge nécessaire[134].

Par ailleurs, les Constitutions ignaciennes se caractérisent par l'importance qu'elles accordent à la manifestation de conscience, qui appartient au charisme intrinsèque de l'Ordre[135]. Cependant, la manifestation de conscience y assume une nouvelle fonction, étant davantage détachée du charisme d'éducateur reconnu à l'Abbé dans la tradition

---

133 P. SALMON, *L'Abbé dans la tradition monastique*, 105. Remarquons que ce nouveau paradigme culturel porte avec lui des enjeux considérables. Le déplacement d'une «potestas dominativa» à une «potestas» publique et ecclésiale, qui sera appréhendé dans les deux prochains chapitres, se joue déjà ici, même seulement en germe.

134 «Todo esto manifiesta lo amplia que es su auctoridad». J.L. SÁNCHEZ-GIRÓN RENEDO, *La cuenta de conciencia*, 73.

135 Il est à noter que la différence d'approche entre Jésuites et Dominicains sur la question de la manifestation de conscience – capitale dans la Compagnie de Jésus – a des répercussions sur le style et la pratique de la prière. Mais la divergence entre les deux Ordres touche plus largement la question de l'obéissance: le poids de la norme écrite dans les décisions à prendre y acquiert, chez les Dominicains, un niveau qu'il n'a pas dans la Compagnie. À l'inverse, dans la Compagnie de Jésus, le poids majeur est donné au discernement du Supérieur, à partir de ce que lui fait connaître le religieux dans la manifestation de conscience. Cf. J.L. SÁNCHEZ-GIRÓN RENEDO, «La cuenta de conciencia al Superior», 448-453.

cénobitique, pour être rattachée au charisme missionnaire des Jésuites: il s'agit, grâce à la connaissance permise par la manifestation de conscience[136], d'être en mesure de choisir la mission qui convient le mieux à la fois au Jésuite et à la Compagnie toute entière[137].

En définitive, si, dans la Compagnie de Jésus, la manifestation de conscience au Supérieur a pour finalité le gouvernement, il faut comprendre ce gouvernement comme intrinsèquement spirituel. De façon concrète, c'est grâce au discernement qu'il exerce que le Supérieur prend ses décisions, et ce discernement est essentiel pour comprendre le gouvernement spirituel de l'Ordre. Et c'est pourquoi la pratique de la manifestation de conscience chez les Jésuites peut être lue aussi dans la ligne de la direction spirituelle, celle-ci s'intégrant précisément dans le cadre d'un gouvernement spirituel[138].

La Compagnie de Jésus incarne donc le point de passage entre une pratique présente dans la vie monastique, en l'occurrence la manifestation de sa conscience du moine à l'Abbé qui comme père l'accompagne spirituellement, et la vie apostolique et missionnaire qui s'est ouverte avec les Ordres mendiants. La perspective jésuite jette une lumière sur la manière à la fois traditionnelle et spécifique qu'elle a de concevoir la manifestation de conscience: le Jésuite manifeste sa conscience au Supérieur qui le guide paternellement dans la mission. L'élément traditionnel, la manifestation de la conscience en vue de bénéficier des conseils paternels du Supérieur, est présent; mais le lien avec la mission confiée au religieux permet d'entrevoir un élément nouveau: la portée spirituelle de la manifestation de conscience dépasse la direction spirituelle pour rejoindre la mission du religieux. Celle-ci a immanquablement une portée spirituelle: si la mission n'est pas adaptée au Jésuite, elle sera spirituellement ruineuse pour le Jésuite lui-même. La manifes-

---

136 La manifestation de conscience, telle que la conçoit saint Ignace, n'est pas d'abord en vue de la direction spirituelle; elle peut souvent ouvrir sur des conseils et des orientations spirituelles donnés par le Supérieur au Jésuite, mais elle poursuit un autre but: sur la base de ce que le Jésuite lui donne à connaître en pratiquant la manifestation de conscience, le Supérieur doit assigner au Jésuite la mission qui lui permettra de rendre le meilleur service possible à Dieu et aux autres dans l'Église. Cf. J.L. SÁNCHEZ-GIRÓN RENEDO, *La cuenta de conciencia*, 309-310.

137 Cf. J.L. SÁNCHEZ-GIRÓN RENEDO, «La cuenta de conciencia al Superior», 213-215. Le prochain chapitre approfondira cette évolution introduite par les Jésuites dans la compréhension de la manifestation de conscience, qui a eu un impact considérable sur la manière dont les Ordres missionnaires ultérieurs ont conçu, à la suite de Saint Ignace, cette pratique de la manifestation de conscience.

138 Cf. J.L. SÁNCHEZ-GIRÓN RENEDO, *La cuenta de conciencia*, 79-89.

tation de conscience permet donc au Supérieur d'agir paternellement pour que la mission soit spirituellement féconde non seulement pour toute la Compagnie, mais d'abord pour le membre concerné.

6. **Conclusions**

Cet exposé historique, cherchant à mettre en valeur l'origine et le développement de la paternité spirituelle dans la vie religieuse au long des siècles, touche à son terme. Ces réflexions sont loin d'être exhaustives. Elles ont voulu privilégier, dans ce parcours historique, la Règle de saint Benoît, qui est apparue comme le document le plus précieux, servant de point de jonction entre les deux premiers siècles de cénobitisme dont il hérite en intégrant toute leur richesse, et les siècles suivants qui s'inscriront dans sa continuité, tout en offrant des nouvelles perspectives et des lignes d'évolution. Mais au-delà des limites d'une approche qui ne pouvait être qu'extrêmement synthétique, on a pu tirer de ce parcours quelques jalons qui vont être très précieux au moment d'entrer dans la partie plus directement canonique. Le moment est venu de les identifier maintenant plus clairement.

Le passage de l'érémitisme au cénobitisme a instruit à deux titres principaux: d'abord, ce passage éclaire le fait que la paternité spirituelle, qui naît en milieu érémitique, va être non seulement assumée, mais portée à son achèvement en milieu cénobitique; en second lieu, il montre que la dimension charismatique, propre à l'érémitisme, va s'enrichir avec l'avènement du cénobitisme d'une dimension nouvelle, la dimension juridique. La paternité spirituelle prend effectivement une épaisseur nouvelle dans le cadre du cénobitisme: c'est une évolution logique, dans la mesure où le cénobite, plus que d'un maître spirituel qui rayonne par son seul exemple, a besoin d'une Règle et d'un législateur. Ce législateur est l'Abbé, qui gouverne à la fois au spirituel et au temporel pour assurer en vérité l'éducation de ses «fils spirituels»: le cénobitisme des premiers siècles, dont la Règle de saint Benoît propose une synthèse étonnamment fidèle tout en étant originale, a familiarisé avec la dimension éducative qui fait toute sa spécificité. Ne pas voir cette dimension, c'est passer à côté de l'essence du cénobitisme; la voir, c'est comprendre en profondeur cette dimension verticale qui unit le père à son fils, le maître à son disciple, l'éducateur à celui qui se laisse éduquer. Voilà tout ce qu'est l'Abbé à l'égard du moine, et c'est ce qui explique, en lien avec son titre d'Abbé qui en fait le représentant du Christ, l'étendue de son pouvoir.

L'autre apport du cénobitisme est directement lié à cette densité nouvelle reconnue à la paternité spirituelle dans la vie religieuse: l'union de la dimension charismatique et de la dimension juridique. La compréhension de cette union est également vitale pour comprendre ce qui se joue dans une communauté organisée autour de son Abbé: la dimension temporelle, on pourrait dire matérielle, assumée par l'Abbé dans la communauté cénobitique, ne vient pas se substituer à la dimension charismatique, spirituelle, qui était attendue de la part du maître-ermite à l'égard de son jeune disciple, mais elle vient s'y greffer. À cet égard, même la dimension temporelle se trouve assumée par la dimension charismatique: le père-Abbé est un administrateur, mais sa gestion matérielle du monastère est elle-même informée par son charisme spirituel. Dimension spirituelle ou charismatique et dimension temporelle ou matérielle ne sont donc pas à comprendre en opposition l'une par rapport à l'autre, mais au contraire dans une profonde harmonie.

Pour mieux évaluer cet apport du cénobitisme au regard de la paternité spirituelle, on a donc choisi d'approfondir le rôle de l'Abbé dans la Règle de saint Benoît, en cherchant à la situer, pour mieux la comprendre, dans son lien à la littérature cénobitique dont elle a hérité. Si la dépendance de la Règle de saint Benoît par rapport à la Règle du Maître saute aux yeux, la synopse des deux Règles a aussi permis d'entrevoir l'originalité de la Règle de saint Benoît. Au titre de la dépendance, on a relevé la dimension nettement verticale de la communauté bénédictine: l'Abbé reste bien le pivot de la communauté, c'est lui qui lui donne son plein sens, sa véritable signification. Au titre de l'originalité, nous avons pu identifier un faisceau d'indices qui convergent en direction d'une dimension très peu présente, sinon absente de la Règle du Maître: là où le Maître délaisse les relations fraternelles pour se polariser sur la relation verticale, selon un schème qui pousse à l'extrême la logique éducative, saint Benoît s'intéresse aux relations horizontales. Certes, ces dernières sont marquées par un sens hiérarchique très poussé, mais elles ouvrent la logique éducative à une dimension que n'avait pas perçu ou n'avait pas voulu voir le Maître. Avec saint Benoît, la logique éducative n'est plus seulement l'affaire exclusive de l'Abbé, tous doivent se sentir concernés. Saint Benoît va plus loin encore, en invitant tous ses moines au «bon zèle», c'est-à-dire à un amour mutuel et à une obéissance mutuelle qui doit dépasser les relations informées par la seule structure pyramidale de l'édifice cénobitique. L'obéissance est d'abord réglée par le schème pyramidal, qui accorde à l'Abbé, puis à ses collaborateurs directs, puis aux anciens, la meilleure part dans

l'œuvre pédagogique; mais le bon zèle et l'obéissance mutuelle qui se meuvent sur l'horizon de la charité débordent cette logique pyramidale pour inviter tous les moines à une logique de communion. C'est cette logique de communion qui, en définitive, fait la spécificité et l'originalité de la Règle de saint Benoît par rapport à la Règle du Maître, mais une logique dont on a vu qu'elle puisait à d'autres sources de la littérature cénobitique.

L'articulation de la dimension horizontale avec la dimension verticale a des conséquences sur la manière de concevoir la paternité spirituelle: si l'Abbé reste le pivot de la communauté, son rôle n'est plus exclusif mais inclusif. Autrement dit, sa mission éducative et même sa mission paternelle peuvent trouver des prolongements, non seulement dans ses collaborateurs immédiats et dans les anciens de la communauté, mais jusqu'au dernier moine qui aura compris la dynamique de communion que recèle la paternité spirituelle. Le plus jeune moine peut en effet participer à la paternité spirituelle de son père Abbé s'il vit l'esprit de la Règle animé de ce «bon zèle» auquel saint Benoît encourage ses moines et s'il devient ainsi un «père spirituel» auprès de ses autres frères, même les plus anciens. Ainsi, la dimension de paternité spirituelle attachée à l'exemple, si prégnante dans le milieu érémitique, se trouve ré-assumée à un titre nouveau dans la tradition cénobitique bénédictine.

La Règle du Maître, au regard de cette analyse synoptique, souffre de la comparaison avec la Règle de saint Benoît: la dimension exclusivement verticale ne laisse aucune place aux relations fraternelles. L'obéissance du disciple semble l'exonérer de toute responsabilité, le Supérieur assumant les ordres qu'il donne. La paternité spirituelle du Supérieur ne souffre pas de participation, et s'il y a des collaborateurs, ils agissent en stricte et totale dépendance du Supérieur. La possibilité d'un «second» de l'Abbé est rigoureusement écartée. Le «concours de vertus» que le Maître organise en vue de la désignation du successeur est profondément vicieux, et dessert la cause qu'il prétend servir. Voilà autant d'éléments qui, en creux, ont permis de mieux apprécier les changements introduits par la Règle de saint Benoît. Mais ces éléments négatifs ne doivent pas faire oublier l'importance de la Règle du Maître, qui a précisément servi à saint Benoît pour écrire sa Règle, sans qu'il se sente lié par tous les aspects de la Règle du Maître.

Soulignons aussi, dans cette conclusion, un aspect de la Règle du Maître qui peut servir de point de départ pour une réflexion sur le bien-fondé d'une analogie de l'Abbé et de l'Évêque: le fait de situer l'Abbé comme «docteur» au même titre que l'Évêque – sans que cela

signifie indépendance vis-à-vis de l'autorité ecclésiastique, ni assomption de la part de l'Abbé d'une autorité distincte et indépendante de la hiérarchie –, peut aider à réfléchir à l'analogie entre l'Abbé et l'Évêque, tous les deux détenteurs d'une autorité à la fois charismatique et juridique, mais selon des modalités bien distinctes qu'il faudra éclairer. Gardons à l'esprit cette analogie qu'il faudra développer et critiquer dans l'étude canonique.

Ce parcours a ensuite conduit, à partir de la Règle de saint Benoît qui s'est vite imposée comme le document de référence pour la vie monastique en Occident, à réfléchir sur la paternité spirituelle après la Règle de saint Benoît. Au terme de ce parcours, il semble qu'on puisse dégager deux axes majeurs qui révèlent deux perspectives *a priori* opposées: un axe qui se situe dans le prolongement direct de l'héritage du monachisme bénédictin, et qui se caractérise par des périodes de décadence et de renouveau, selon les circonstances historiques et les réactions suscitées face aux abus liés à ce contexte historique; et un axe qui se situe dans une réponse nouvelle au regard des défis du temps, produisant un nouveau paradigme qui a des conséquences évidentes sur la manière de concevoir la paternité spirituelle.

En ce qui concerne le premier axe, le parcours effectué a permis d'identifier les causes de décadence, parfois intérieures, mais le plus souvent extérieures, là où le système de la commende est venu vicier à sa base l'essence même de l'édifice monastique, l'Abbé: lorsque ce dernier n'est plus désigné par les moines en leur sein, mais par des laïcs le plus souvent à l'extérieur du monastère, le pilier même sur lequel repose tout l'édifice cénobitique vacille et finit par s'écrouler, emportant tout avec lui. D'où le déclin et même la décadence du monachisme bénédictin en certains siècles de l'histoire. Des réactions ont cependant permis de le sauver et de préserver la paternité spirituelle qui s'y déploie: Cluny d'abord, Cîteaux ensuite, caractérisent cette volonté de réforme dans la continuité bénédictine. Tout en prévoyant des mécanismes permettant de lutter contre les abus des Abbés, ils ont surtout permis aux monastères d'être préservés des ingérences temporelles qui dilapidaient l'esprit monastique. Ces deux réformes incarnent à la fois la volonté de fidélité et d'ouverture: fidélité à l'esprit de saint Benoît qui les faisait renouer, le plus souvent, avec le principe de perpétuité de l'abbatiat monastique et avec la reconnaissance d'un pouvoir concentré entre les mains de l'Abbé, tout en honorant aussi la possibilité de la participation à ce pouvoir par ses collaborateurs et tous les moines. Ouverture, car Cluny et Cîteaux, conscients des abus

possibles d'une excessive concentration de pouvoir entre les mains d'un seul homme, introduisent dans leurs textes législatifs des mécanismes permettant d'agir en face d'Abbés incapables, en vue de leur déposition et de leur remplacement. La fidélité à l'héritage de la Règle de saint Benoît, cependant, se colore de nuances: là où Cluny se présente comme un Ordre très centralisé avec des prieurs dépendants de la maison-mère de Cluny et de son Abbé, Cîteaux renoue avec l'esprit bénédictin en envisageant un Abbé pour chaque monastère.

Le second axe ne se soucie pas de fidélité à la tradition cénobitique héritée de saint Benoît, car il répond à une autre logique, ou mieux, à un autre appel de l'Esprit-Saint: les Ordres mendiants, au début du treizième siècle, ou la Compagnie de Jésus, en la première moitié du seizième siècle, se situent dans une perspective missionnaire. Si les Ordres mendiants, conformément à l'esprit du temps, accordent une voix plus importante au chapitre au détriment du rôle accordé jusque là au Supérieur, l'Ordre des Jésuites renouera avec un Supérieur qui a un pouvoir fort et une organisation très pyramidale, dans le but d'assurer une plus grande efficacité de la mission, en vue de la «plus grande gloire de Dieu». Mais cette centralisation, qui pourrait sembler excessive, se comprend très logiquement si on la relie avec la dimension spirituelle qui caractérise toute la Compagnie. La pratique obligatoire de la manifestation de conscience ne se comprend elle-même que dans cette logique éminemment spirituelle, qui caractérise toutes les institutions de la Compagnie.

Tous ces charismes nouveaux suscités par l'Esprit-Saint ont un impact sur la manière de concevoir la paternité spirituelle; celle-ci n'est évidemment pas la même selon que l'on se situe dans une tradition monastique ou dans un nouvel Ordre religieux, et, en raison même de la diversité de ces Ordres religieux, selon que l'on est dominicain, franciscain ou jésuite. Au moment d'envisager la manière dont le Code de 1917 a appréhendé le rôle du Supérieur dans la vie religieuse, ce survol historique a permis d'ouvrir des pistes de réflexion et de poser des balises de discernement qui vont être précieuses pour évaluer le travail du législateur du premier Code de droit canon.

Le dernier enseignement qu'on peut tirer de ce parcours historique regarde la durée du mandat des Supérieurs. Tout semble indiquer que, en continuité avec la tradition cénobitique héritée depuis saint Pachôme, saint Benoît était acquis à l'idée de perpétuité de la charge abbatiale, qui s'accorde davantage avec l'idée de paternité spirituelle telle qu'on la concevait dans le cénobitisme primitif. Ce principe de

perpétuité, qui avait reçu l'approbation des Papes, a aussi été battu en brèche par les divers abus, et surtout par la désignation des Abbés par des laïcs, en dehors des monastères. Pour se protéger contre de tels abus, l'une des réactions fut de désigner des Abbés temporaires, mais choisis par les moines, en leur sein. Ce fut une manière concrète et efficace de lutter contre les Abbés commendataires. Par ailleurs, ce choix d'Abbés au mandat temporaire a aussi pu être favorisé, comme on l'a signalé, par l'institution des chapitres généraux au moment où s'amorce, à l'âge classique, une réflexion sur le pouvoir et l'autorité: on prend conscience que cette dernière est publique, parce qu'elle représente tous les individus dont se compose la société. Si cette réflexion se déroule en milieu profane, elle a aussi des incidences au plan religieux, et se caractérise, au moins pour les Ordres mendiants qui naissent et se développent en cette période, par un déplacement du pouvoir effectif de l'Abbé vers le chapitre général. Dans une telle perspective, le Supérieur a tendance à devenir surtout un représentant du chapitre, et le caractère temporaire de sa charge en découle presque systématiquement: n'est-ce pas logique que le chapitre, qui l'élit pour un temps limité, décide de mettre fin à ses fonctions à l'issue de son mandat, ou de prolonger ce dernier pour un temps limité? Perpétuité ou mandat temporaire? La réponse à cette question a inévitablement des répercussions sur la manière de concevoir la paternité spirituelle. La paternité spirituelle requiert pour le moins une certaine stabilité. Il faut aussi remarquer que la Compagnie de Jésus a renoué avec le généralat à vie – à une époque où commençaient à s'imposer les mandats temporaires – et l'a toujours conservé depuis.

Dans la manière d'évaluer la paternité spirituelle telle qu'elle se déploie dans les différents Ordres religieux, il faut donc être extrêmement attentif au charisme qui les a inspirés: quelle est la mission confiée au Supérieur? Quelle est l'étendue de son pouvoir? Quelle est la durée de son mandat? Quel est le rôle du chapitre général? Comment les Constitutions envisagent-elles les relations des frères avec leur Supérieur et des frères entre eux? Quelle place pour la direction spirituelle, l'ouverture de l'âme et la manifestation de conscience? Selon quelles modalités? Autant de questions décisives qu'il faut maintenant éclairer.

CHAPITRE III

Du *CIC* 1917 au Concile Vatican II

Le chapitre historique a permis d'approfondir les racines culturelles de la paternité spirituelle dans la vie religieuse. Ces racines, tout en trouvant leur origine dans l'érémitisme, ont ensuite donné leur pleine mesure et vigueur dans le cénobitisme: la transition de la vie érémitique à la vie cénobitique confère sa véritable dimension à la paternité spirituelle dans la vie religieuse, conçue clairement dans le sens de l'éducation du jeune moine appelé à la perfection.

Cette prise de conscience du lien intrinsèque qui relie le moine à son «Abbé», compris précisément comme son «père spirituel», n'est pas sans conséquence: sur cette base, va s'imposer, dans la vie monastique naissante, une relation stable entre l'Abbé et ses moines, impliquant la perpétuité – ou au moins la stabilité – de la charge du premier, et l'obéissance du second, marquée par la confiance et le respect pour la mission spirituelle qu'il exerce au nom de Dieu. Au long de l'histoire de la vie religieuse, cette relation n'a jamais disparu, mais elle a connu des mutations, sous la double pression des causes intérieures et extérieures.

La naissance des Ordres mendiants, marquée par la vie apostolique, a généré une évolution au regard de la tradition monastique; l'Abbé a commencé à devenir temporaire, le chapitre de la communauté à prendre une plus grande importance, les tâches du Supérieur à être moins directement liées à l'éducation spirituelle de ses membres, celle-ci passant aussi par d'autres intermédiaires au sein des nouveaux Ordres (même si ces intermédiaires existaient déjà dans le cénobitisme primitif). La distinction entre for interne, for externe, et domaine de la conscience, inconnue pendant tout le premier millénaire, apparaît et s'affine tout au long du deuxième.

Bien sûr, la relation des religieux vis-à-vis de leurs Supérieurs est à géométrie variable selon le charisme de chaque institut, et le droit particulier qui en découle. Entre le Supérieur élu à vie et doté d'un gouvernement personnel très fort voulu par saint Ignace pour la Compagnie de Jésus, et le maître général des Dominicains dont la mission s'inscrit au sein d'une organisation beaucoup plus «démocratique», fondée sur le rôle crucial qu'y jouent les chapitres, les charismes sont divers et le rôle qui incombe aux Supérieurs n'est évidemment pas le même[1].

Au moment d'aborder la manière dont l'ancien Code en vigueur envisage la paternité spirituelle du Supérieur religieux, il était important de la resituer dans le contexte global de la vie religieuse. Seulement dans cette perspective historique, il devient possible d'évaluer la manière dont le *CIC* 1917 s'inscrit ou non dans l'héritage de la vie religieuse quant à sa conception de la paternité spirituelle au long des siècles. À la lumière des lignes de continuité et de développement mises en évidence dans le chapitre précédent, on peut saisir l'esprit dont le *CIC* 1917 envisage cette question fondamentale de la paternité spirituelle dans la vie religieuse. Mais le chapitre pluridisciplinaire sera aussi d'une grande utilité pour évaluer le travail du législateur de 1917 en tentant d'y apporter un regard critique, en faisant ressortir aussi bien les éléments positifs que les faiblesses qui pourront apparaître dans la conception de la paternité spirituelle telle qu'elle se dégage dans le *CIC* 1917.

Ce chapitre comportera trois volets: le point de départ de la réflexion interrogera la signification de l'expression «potestas dominativa» qui échoit aux Supérieurs religieux au terme du *CIC* 1917 et les implications de cette expression. On montrera les ambiguïtés d'une expression qui semble reléguer la vie religieuse à la sphère privée et les insuffisances liées à cette expression. Ces dernières appelaient un approfondissement théologique sur une question aussi déterminante et décisive du point de vue de ses implications canoniques. Les points d'interrogation liés à la reconnaissance de cette «potestas dominativa» conduiront alors à enquêter sur les attributions que reconnaît le *CIC* 1917 aux Supérieurs. Enfin, à partir des limites du *CIC* 1917, que ces deux premières séries de réflexion éclaireront, il deviendra possible de pointer les nécessaires dépassements dans le sens d'une meilleure prise en compte de la paternité spirituelle du Supérieur religieux, dépassements dont le Concile Vatican II constitue

[1] Saint Ignace retrouve les valeurs bénédictines et les exprime en les rattachant à un nouveau but, celui de la mission apostolique de la Compagnie de Jésus. Cette dernière se développe à la fois en réaction à l'hérésie protestante et à la découverte du «nouveau monde».

précisément le point d'arrivée, en même temps qu'un point de départ pour un vrai renouveau de la paternité spirituelle dans la vie religieuse.

1. **Une question préalable: la «potestas» des Supérieurs religieux**

Avant tout, il faut éclaircir une question déterminante pour la compréhension du rôle du Supérieur dans la vie religieuse, celle de la nature de la «potestas» qui lui revient. Le *CIC* 1917, en son can. 501 §1, dispose: «Superiores et Capitula, ad normam constitutionum et iuris communis, potestatem habent dominativam in subditos; in religione autem clericali exempta, habent iurisdictionem ecclesiasticam tam pro foro interno, quam pro foro externo».

Ce canon distingue donc entre deux types de «potestas»: d'abord, il affirme l'existence d'une «potestas dominativa», une «potestas» qui est reconnue à tous les Supérieurs et Chapitres des instituts religieux et qui s'exerce sur tous les religieux, selon les normes prévues par les Constitutions et le droit commun; ensuite, il reconnaît une «potestas regiminis» à une catégorie déterminée d'instituts religieux, les instituts religieux cléricaux exempts. Si l'application de la «potestas regiminis» ne soulève aucune difficulté, puisque de nombreux canons encadrent son exercice, il n'en va pas de même pour la «potestas dominativa»[2]. L'affirmation de cette «potestas dominativa» dont l'exercice est reconnu à tous les autres instituts religieux ne manque pas d'interroger: que signifie-t-elle? Quelle est sa nature? Quel est son champ d'application? Recouvre-t-elle une partie de la «potestas regiminis» ou doit-elle être comprise comme étant essentiellement distincte de cette «potestas» ecclésiastique, d'une autre nature?

1.1 *La «potestas», une expression à clarifier*

Le mot «potestas» se distingue d'autres mots voisins, «munus», «auctoritas», «ius» ou encore «iuridictio». Chaque mot, tout en recou-

---

[2] Il n'existe pas de normes générales dans le premier Code pour régir l'exercice de la «potestas dominativa». Deux interventions du Saint-Siège sont venues apporter des éclaircissements: la première est fournie par la Commission pour l'interprétation authentique du *CIC* 1917 de mars 1952, qui applique partiellement à la «potestas dominativa» des normes en vigueur pour l'exercice de la «potestas regiminis»; la seconde est constituée par le rescrit *Cum Admotae*, qui concède la «potestas regiminis» aux Supérieurs généraux des instituts cléricaux de droit pontifical. Ce rescrit est particulièrement important, puisqu'il rejaillit sur le concept, les caractéristiques et le contenu de la «potestas regiminis». Cf. J. GUTIÉRREZ, «Dalla potestà dominativa alla giurisdizione», 74. On reviendra sur ces interventions dans le développement de ce chapitre.

pant les autres réalités, exprime cependant une nuance différente, comme une palette de couleurs qui seraient proches les unes des autres mais dont chacune présente une coloration particulière, qui la spécifie et la distingue des autres[3]. Aussi importe-t-il de préciser ce concept de «potestas», en partant de son acception romaine et en cherchant ensuite à en voir les prolongements dans la compréhension de la vie religieuse.

1.1.1 La «potestas» dans le droit romain

Le droit romain reconnaissait au «pater» une «patria potestas»; le mot «pater» renvoie non seulement au géniteur («pater naturalis») mais aussi à l'ascendant («pater familias»), qui détenait la «patria potestas» sur le sujet[4]; il offre ainsi un prolongement qui en permet l'application en dehors de la famille naturelle, et donc aussi dans la vie religieuse, en tant précisément que famille spirituelle[5].

Le «pater familias» disposait d'un droit total sur le «filius familias»: il pouvait le vendre ou le mettre en gage; le droit lui reconnaissait même le pouvoir de tuer les nouveaux-nés. L'obéissance que le fils devait à son père était absolue[6]. Seulement avec la période justinienne, l'institution de

---

3 Sur cette question, cf. B. SENOFONTE, «La Potestas negli istituti di vita consacrata», 308-318. Il y note que la «potestas» dérive de «potest» et indique toutes les fonctions exercées par une personne physique ou juridique qui a en soi une certaine supériorité. L'«auctoritas», elle, dérive de «augere» et signifie «faire croître, grandir»; on l'utilise souvent pour désigner le sujet de la «potestas». Ces deux mots de «potestas» et d'«auctoritas» s'éclairent davantage si on les met en lien avec un troisième concept juridique, celui de «ius»; en effet, si chaque «potestas» implique un droit, chaque droit n'implique pas la «potestas». Cf. *ibid.*, 308-309.

4 Cf. F. PANIZZOLO, *La potestà di governo nella vita consacrata*, 17.

5 Le chapitre historique a permis de situer la «potestas» de l'Abbé dans la Règle de saint Benoît à la fois en distance et en continuité par rapport à cette «patria potestas» héritée du droit romain: distance, parce que l'Abbé bénédictin emprunte à la Bible bien plus qu'au droit romain; continuité, parce que saint Benoît reste tributaire du modèle socio-culturel qui est le sien. Il en résulte une dépendance totale du moine vis-à-vis de son Abbé, mais qui est motivée par le fait que l'Abbé exerce sa «potestas» en l'exerçant au nom de Dieu: «Originariamente la vita religiosa organizzata la si riscontra soltanto nei monasteri posti sotto la direzione dell'abate. Il potere dell'abate sui monaci è designato coi termini di "potestas" o "imperium"; i monaci sonno soggetti alla sua "volontas", al suo "arbitrium". Nel Decreto di Graziano si trova l'affermazione che la "potestas" dell'abate è generale e viene esercitata al posto di Dio ("vice Dei"); la dipendenza del monaco dell'abate è totale». M. DESDOUITS, «Potestà dominativa», 144.

6 Une telle «potestas» peut se résumer comme un véritable «ius vitae et necis» dont le «pater familias» jouissait vis-à-vis de son fils. Toutefois, le fils n'était pas assimilé à l'esclave. La famille romaine peut bien s'assimiler à une monarchie absolue. Cf. F. PANIZZOLO, *La potestà di governo nella vita consacrata*, 20-21.

la «patria potestas» connut un changement: les maltraitances du «filius familias» de la part du père pouvaient conduire à l'émancipation du fils[7].

Avec le temps et l'influence de la culture hellénique et de l'esprit chrétien, la «patria potestas» finit par décliner dans ses caractéristiques les plus incisives. Dans le droit justinien, la «patria potestas» ne fut plus exercée comme une juridiction pleine sur les fils, mais plutôt comme un pouvoir domestique qui donnait plus de liberté aux fils. Les nouveaux-nés ne pouvaient plus être vendus comme esclaves, ni être tués, sous peine de sévères sanctions[8].

1.1.2 La «potestas» romaine appliquée à la vie religieuse

Selon les auteurs du Moyen-Âge réfléchissant à l'état juridique des moines, le moine figure comme civilement mort; il est assimilé, du point de vue du droit romain, à l'esclave, ou, plus rarement, au «filius familias». Le moine, comme l'esclave, n'a en effet plus de volonté propre; il obéit en tout à l'Abbé; il est dépouillé des choses du monde.

Cette assimilation juridique du moine à l'esclave ou au «filius familias» – avec l'affirmation qui lui est liée d'une «patria potestas» qu'exercerait sur lui souverainement l'Abbé – repose sur quelques principes particuliers au prisme desquels le Moyen-Âge considère le moine et à partir desquels aucun droit ou presque ne lui est reconnu. Voici trois de ces principes qui illustrent bien la totale sujétion du moine vis-à-vis de son Abbé et de son abbaye[9]:

«Monachus non habet velle vel nolle»: le moine n'a ni vouloir, ni non-vouloir. Ce principe implique une soumission radicale qui est la conséquence directe du vœu d'obéissance professé entre les mains de l'Abbé, et qui entraînait, par exemple, comme implication très concrète, de devoir demander la permission à l'Abbé de pouvoir être consacré Évêque en cas d'élection.

---

7 Cf. F. PANIZZOLO, *La potestà di governo nella vita consacrata*, 22.

8 Cf. F. PANIZZOLO, *La potestà di governo nella vita consacrata*, 23.

9 On présente ici schématiquement trois principes parmi les plus significatifs pour comprendre l'esprit qui les sous-tend. Mais ils ne sont pas exhaustifs, et présentés très succinctement. Pour approfondir, cf. F. PANIZZOLO, *La potestà di governo nella vita consacrata*, 34-39. M. Desdouits en présente une synthèse très brève: «Gli autori del medioevo che hanno scritto sulla condizione dei monaci, riprendono questa assimilazione dallo statuto della servitù e, sotto l'influenza dei civilisti, applicano ai monaci il diritto romano degli schiavi (mitigandolo, tuttavia, e considerando talvolta i monaci come aventi i diritti dei figli di famiglia): così, dunque, il monaco non ha né volere né non volere; egli è nelle mani dell'abate; è assimilato a un morto». M. DESDOUITS, «Potestà dominativa», 145.

«Monachi sunt in potestate; monachum possidet monasterium». Ce principe permettait de considérer le moine comme «possession» du monastère auquel il appartenait.

«Monachus mortuus fingitur»: le moine se considère mort. Par conséquent, il ne peut être qualifié comme arbitre, comme juge, comme témoin, étant précisément comme mort pour le monde.

1.2 *Une «potestas» qualifiée de «dominativa»*

1.2.1 La vie religieuse reléguée dans la sphère privée

Le second point à clarifier dans l'expression utilisée par le *CIC* 1917 est celui de l'adjectif qui qualifie la «potestas»: le Code parle de la «potestas dominativa».

Comprendre l'expression utilisée par le *CIC* 1917 implique de situer cette expression dans la compréhension de la vie religieuse qui, pendant des siècles, a précisément été appréhendée, dans la continuité de la «patria potestas» reconnue à l'Abbé sur ses religieux, sous l'angle d'une réalité privée. De ce point de vue, la consécration par le *CIC* 1917 de l'expression «potestas dominativa» peut bien être perçue comme le point d'aboutissement logique d'un développement qui, tout au long des siècles, a rechigné à reconnaître un caractère pleinement public à la vie religieuse, tout en ouvrant paradoxalement la porte de la reconnaissance de ce caractère public[10].

Suàrez (1548-1617) est le premier à élaborer le concept de la «potestas dominativa», dans un conflit qui l'oppose à Vàsquez (1549-1604), qui identifiait la «potestas» de gouvernement et celle de juridiction, plaçant toutes les nuances de la «potestas» de gouvernement à l'intérieur de la «potestas regiminis»[11]. Au contraire, pour Suàrez, il existe une «potestas dominativa» dans le champ religieux, qu'on doit distinguer nettement de celle de juridiction. Selon lui, la «potestas dominativa» ne viendrait pas

---

10 De fait, nous allons nous rendre compte de l'ambiguïté de l'expression «potestas dominativa», à l'origine utilisée pour souligner le caractère privé de la vie religieuse, mais que certains auteurs vont juger compatible avec la reconnaissance de son caractère public. Cf. F. PANIZZOLO, *La potestà di governo nella vita consacrata*, 15.

11 «I canonisti anteriori a Suàrez presentano la "potestas dominativa" come il potere proprio dei Superiori religiosi, in quanto distinto dal potere di giurisdizione, e in virtù del quale essi sono padroni "assoluti" della volontà dei loro sudditi. […] [Suàrez] esclude che il voto di obbedienza sia il fondamento della "potestas dominativa" dei Superiori, di cui vede invece la fonte nella donazione che il religioso fa al momento della sua professione a mo' di contratto». M. DESDOUITS, «Potestà dominativa», 145.

du Christ, ni des pouvoirs donnés à l'Église et par celle-ci transmise aux Supérieurs, mais elle trouverait sa source radicale dans la volonté du religieux de professer telle Règle par le don qu'il fait de lui-même, qui devient alors le fondement de la «potestas dominativa»[12]. Historiquement, la «potestas dominativa» reconnue au Supérieur est donc liée au refus de voir dans la «potestas» du Supérieur la «potestas» du Christ lui-même et par le souci de ne voir dans la vie religieuse qu'un «contrat» par lequel le religieux viendrait se soumettre entre les mains d'un Supérieur qui exercerait à son égard une forme de «patria potestas», dans le prolongement du droit romain.

Cette consécration par le *CIC* 1917 de la «potestas dominativa» ne met donc pas un terme aux incertitudes, d'abord parce qu'elle semble reléguer la vie religieuse, et partant la «potestas» du Supérieur dans la sphère de la vie privée, ensuite parce que le can. 501 ne spécifie pas concrètement le droit commun auquel il renvoie pourtant explicitement[13]. C'est pourquoi il conviendra, après avoir présenté l'exercice de la «potestas regiminis» reconnue aux Supérieurs et aux Chapitres des instituts cléricaux exempts, de regarder de près toutes les dispositions du *CIC* 1917 pour cerner ce que recouvre exactement la «potestas dominativa», et ainsi pouvoir la situer vis-à-vis de la «potestas regiminis».

---

12 Cf. F. PANIZZOLO, *La potestà di governo nella vita consacrata*, 40-42. M. Desdouits fait le même constat: «La posizione di Suàrez è stata ripresa da diversi canonisti. [...] La "potestas dominativa" ha la sua origine nella professione religiosa ed è analoga a quella di un padre di famiglia nella propria casa». M. DESDOUITS, «Potestà dominativa», 146.

Pour E. Bergh, le vœu d'obéissance et le pouvoir dominatif sont deux termes corrélatifs, «le vœu émis par le religieux étant à l'origine du pouvoir reconnu par l'Église à tel Supérieur sur tel profès». E. BERGH, «L'obéissance religieuse d'après le droit canonique», 130.

A. Cance distingue, lui, dans la «potestas dominativa», ce qui vient du droit naturel et ce qui est propre à la vie religieuse. La dimension de droit naturel correspondrait au pouvoir dominatif domestique, qui trouverait une analogie dans la vie religieuse par rapport à ce qui se vit dans toute société civile, depuis la famille jusqu'à l'État, toute société devant avoir des chefs qui puissent efficacement la diriger vers ses fins. La spécificité de la vie religieuse viendrait de ce que la «potestas dominativa» naît de la profession religieuse, par laquelle le religieux s'engage vis-à-vis de Dieu à obéir selon les Constitutions aux Supérieurs de l'institut auquel il s'attache. Cf. A. CANCE, *Le Code de droit canonique*, II, 27. Cette réflexion exprime bien la tentative des commentateurs du premier Code de distinguer la «potestas dominativa» des Supérieurs religieux de la «potestas» à l'œuvre dans la société civile, et de dépasser une vision purement privatiste de la vie religieuse, tout en restant tributaire de la position de Suàrez.

13 Cf. J. GUTIÉRREZ, «Dalla potestà dominativa alla giurisdizione», 76.

1.2.2 Vers la reconnaissance du caractère public

«Ubi societas, ibi ius»: l'origine de chaque «potestas» se trouve dans le fait de vivre en société. Mais il y a divers types de société, donc aussi divers types d'autorité et de «potestas». Il y a des sociétés publiques auxquelles on doit reconnaître une «potestas» publique, et il y a des sociétés privées qui appellent la reconnaissance d'une «potestas» privée.

Jusqu'au *CIC* 1917, beaucoup d'auteurs considéraient logiquement la «potestas dominativa» comme étant d'ordre purement privé, compte tenu précisément de son origine: Suàrez a employé l'expression pour souligner le caractère contractuel, donc privé, du vœu d'obéissance. Mais il y a eu une progressive prise de conscience qu'il ne peut pas y avoir d'autorité et de «potestas» dans les instituts religieux qui ne puissent être de caractère public, en totalité ou au moins en partie.

Larraona a été le premier à se détacher de la position privatiste défendue par Suàrez, et une grande partie des auteurs l'ont suivi[14], considérant la «potestas» comme publique et l'assimilant à la «potestas regiminis». Pour Larraona (1887-1973), le pouvoir avec lequel on gouverne une société doit correspondre à la nature de celle-ci. Or, les congrégations religieuses, dont celles cléricales de droit pontifical sont l'archétype, revêtent ce caractère public. Si elles ont ce caractère public, il en découle que la «potestas dominativa» décrite au can. 501 §1 du *CIC* 1917 est nécessairement de nature publique et s'assimile à la «potestas regiminis», au point qu'on peut l'appeler «iurisdictio inchoata» et lui appliquer, avec les précisions nécessaires, les normes qui régissent la «potestas regiminis»[15].

---

14 «Circa il fondamento di quella potestà, le correnti sono le più svariate. Secondo alcuni, la "potestas dominativa" trarrebbe origine dalla professione religiosa; […] sarebbe analoga a quella di un "pater familias" nella propria casa. [...] Per altri, tale potestà nascerebbe dal voto di obbedienza. […] [Secondo] Larraona, [...] la potestà dominativa non è se non una autorità vera e propria, non di origine privata, nata dalla volontà degli individui, ma oggettiva, autonoma: essa trarrebbe origine dalla volontà dell'autorità della Chiesa che ha dato origine agli istituti». F. PANIZZOLO, *La potestà di governo nella vita consacrata*, 62-63.

15 Cf. J. GUTIÉRREZ, «Dalla potestà dominativa alla giurisdizione», 78. G. Kindt, tout en adoptant une terminologie diverse par rapport à celle de Larraona, le rejoint en affirmant lui aussi l'existence, au sein des instituts religieux, d'une «potestas» publique de portée plus ample que celle de la simple «potestas dominativa» domestique. Cf. *ibid.*, 79-80.

A. Tabera, compte tenu de la prise de conscience de ce caractère public, écrit – en 1961 – que, dans l'état actuel de la législation et de la doctrine canonique, il faut affirmer que la «potestas dominativa» «è veramente e prevalentemente pubblica».

1.3 *Des interventions décisives du Saint-Siège*

Deux interventions du Saint-Siège vont permettre d'éclaircir la question de la nature de la «potestas dominativa»: d'abord la promulgation du m.p. *Postquam Apostolicis*, du 9 février 1952, ensuite la réponse affirmative de la Commission à la question de savoir si l'on pouvait appliquer à la «potestas dominativa» les canons régissant la «potestas regiminis».

Le 9 février 1952 est donc publié le m.p. *Postquam Apostolicis*[16], par lequel sont promulguées les parties qui regardent la vie religieuse dans l'Église orientale. Le can. 305 revêt une importance spéciale au regard de notre question: il décrit l'office ecclésiastique comme «secumferens aut aliquam participationem ecclesiasticae potestatis sive ordinis sive iurisdictionis aut aliam publicam ecclesiasticam potestatem»[17].

Moins de deux mois après la publication du m.p., la Commission Pontificale pour l'interprétation authentique du *CIC* 1917 répondit affirmativement à la question de savoir si l'on pouvait appliquer à la «potestas dominativa» les canons régissant la «potestas regiminis», sous réserve de respecter la nature des choses et le contexte. La réponse ne consacre pas explicitement le caractère public de la «potestas dominativa», mais pour la première fois, on applique à la «potestas dominativa» des religieux un ensemble de normes qui permettent d'en encadrer l'exercice[18].

A. TABERA, *Il diritto dei religiosi*, 84. Il prend acte que les instituts religieux sont des sociétés publiques, puisque constituées par l'autorité ecclésiastique afin qu'en elles on puisse professer un état de vie public. Cf. *ibid.*, 85.

16 Cf. *AAS* 44 (1952) 65-150.

17 «In questo modo, la potestà dominativa pubblica, propugnata da A. Larraona ed accettata da una parte assai rappresentativa della dottrina, acquista diritto di cittadinanza nella legislazione ecclesiastica, attraverso il Codice orientale». J. GUTIÉRREZ, «Dalla potestà dominativa alla giurisdizione», 83. Une analyse partagée par M. Desdouits, pour qui on a d'un côté la «potestas» d'ordre ou de juridiction, de l'autre une «potestas» publique ecclésiastique. Cf. M. DESDOUITS, «Potestà dominativa», 147.

18 Cf. *AAS* 44 (1952) 496-497. «La potestà dominativa viene inserita entro l'ambito di una normativa generale, della quale era priva fino ad allora». J. GUTIÉRREZ, «Dalla potestà dominativa alla giurisdizione», 84. La réponse de la Commission pour l'interprétation du *CIC* applique en effet aux pouvoirs des Supérieurs des instituts non exempts (et à leurs chapitres généraux) les cann. 197, 199, 206-209 qui regardent la «potestas regiminis» pourvu que la nature des choses et le texte de la loi ne s'y opposent pas. Cf. M. DESDOUITS, «Potestà dominativa», 147-148.

Cette réponse de la Commission ratifie donc les développements de Larraona, et semble même aller au-delà; sur la base de la réponse de la Commission, on peut en déduire que, dans les Religions non exemptes, il existe non pas ce que Larraona appelait «potestas dominativa» publique ou «iurisdictio inchoata», mais bien une juridiction vraie et propre. Cf. J. GUTIÉRREZ, «Dalla potestà dominativa alla giurisdizione», 85.

1.4 *La «potestas regiminis» dans les instituts cléricaux exempts*

Le *CIC* 1917, en son can. 501 §1, mentionne une seconde «potestas», la «potestas regiminis» qui ne se superpose pas à la première, parce qu'elle est limitée aux Supérieurs des instituts religieux cléricaux exempts: «in religione autem clericali exempta, habent iurisdictionem ecclesiasticam tam pro foro interno, quam pro foro externo».

La «potestas regiminis» qu'exercent les Supérieurs religieux ne concerne donc, aux termes du droit canon, que les instituts religieux cléricaux exempts. Quelles conséquences en découlent? Pour mieux les appréhender, il nous faut regarder en amont vers l'institution de l'exemption dont ont bénéficié certains instituts religieux au long des siècles.

1.4.1 Regard historique sur l'institution de l'exemption

L'institution de l'exemption[19], que le *CIC* 1917 rappelle, consacre au profit des Supérieurs d'instituts cléricaux exempts une juridiction propre sur leurs sujets. Les instituts non exempts, eux, pour l'exercice de la juridiction, doivent recourir à l'Ordinaire du lieu[20]. De la même manière que l'appréhension de la vie religieuse comme réalité privée a conduit à la consécration de la notion de «potestas dominativa», l'institution de l'exemption, eu égard à l'autonomie très grande qu'elle reconnaissait aux instituts exemptés, a conduit à la reconnaissance, en leur sein, d'une vraie «potestas regiminis». Cette institution a son origine dès les débuts de la vie religieuse, en se manifestant par une certaine liberté des premières formes monacales de la «potestas» de l'Évêque, eu égard au fait que les premiers moines étaient essentiellement des laïcs, et pour cela non tenus à des rapports officiels particuliers avec l'Évêque lui-même, mais soumis à lui comme tous les fidèles. Mais le nombre des moines et de monastères devenant toujours

---

19 L'exemption peut être définie comme «privilegio mediante il quale il Superiore competente sottrae in maniera durevole, direttamente o indirettamente, certe persone della loro preesistente dipendenza obbligatoria dal Superiore immediato [...] tante sono le esenzioni quante sono le autorità ecclesiastiche che hanno il potere di liberare i loro sudditi dal Superiore subalterno». F. PANIZZOLO, *La potestà di governo nella vita consacrata*, 83.

20 Cette institution de l'exemption crée, dans la législation du *CIC* 1917, des instituts religieux à régimes divers: il faut distinguer entre les instituts de droit diocésain qui dépendent de l'Évêque pour ce qui regarde la vie interne et la discipline; ceux de droit pontifical qui dépendent de l'Évêque diocésain ou du Saint-Siège selon qu'ils sont laïcs ou cléricaux; enfin, les instituts cléricaux exempts qui se voient reconnaître une véritable «potestas regiminis». Cf. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa*, 132-134.

plus important, s'en est suivie naturellement une exigence plus grande de soumission à la juridiction et au contrôle de l'Évêque. Le Concile de Calcédoine (451), dans son quatrième canon, met sous la sujétion de l'Évêque les moines qui se trouvent à l'intérieur des limites territoriales de son diocèse[21].

L'origine de l'exemption remonte au privilège accordé par le Pape Honorius I au monastère de Bobbio, pour le placer en dehors de la juridiction de l'Évêque, eu égard à la menace que faisait peser ce dernier sur les biens du monastère[22]. Mais le développement de l'institution de l'exemption reste lié, historiquement, à l'augmentation du nombre de clercs dans les monastères[23]. On ressentit alors la nécessité de se libérer de la sujétion de l'Ordinaire du lieu. On demanda d'abord aux Évêques que les Abbés régulièrement ordonnés puissent administrer les sacrements et tout ce qui regardait le soin des âmes à l'intérieur du monastère, en insistant sur l'indépendance native du monastère. Devant la résistance de certains Évêques à reconnaître une réelle autonomie des monastères dans leurs affaires internes, c'est en fait le Pape lui-même qui va intervenir pour consacrer, dans certains cas, ce légitime désir d'autonomie[24].

---

21 Cela n'enlevait pas tout pouvoir à l'Abbé et au Supérieur, puisque celui-ci avait pour mission de poser «la disciplina monastica nella legislazione canonica, senza però scendere a speciali determinazioni». E. FOGLIASSO, «Esenzione», 1289.

22 «Le vere origini storiche dell'esenzione risalgono a una bolla di Onorio I, che collocò un monastero, su cui incombeva la minaccia della perdita dei beni, al di fuori dell'organizzazione del vescovo Probo e pose sia i monaci sia il monastero sotto la propria giurisdizione». D.J. KAY, «Esenzione», 466-467.

Le privilège fut ensuite confirmé et étendu par Théodore I avec la Constitution apostolique *Quamprimum* du 4 mai 642, par le moyen de laquelle était garanti aux Abbés le droit d'utiliser les insignes pontificaux. L'exemption obtenue par le monastère de Bobbio ne regardait donc pas simplement la protection des biens du monastère contre des appropriations indues et injustifiées, mais signifiait aussi la consolidation de la juridiction de l'Abbé. Cf. *ibid.*, 467.

23 On peut relever quatre grandes phases dans l'histoire de cette institution: entre Bobbio (628) et Cluny (1027), l'exemption fut surtout utilisée pour garantir une vie religieuse pacifique, les protégeant des ingérences des Évêques; entre Cluny (1027) et Assise (1200), l'exemption fut le levier de la réforme clunisienne et grégorienne, et un moyen puissant pour leur diffusion; d'Assise (1200) au Concile de Trente (1545-1563), l'exemption a continué à être utilisée comme une institution canonique, nécessaire pour que les Ordres mendiants puissent développer leur apostolat. Enfin, de Trente au Concile Vatican II, l'exemption a continué son existence, tout en étant «redimensionnée» dans son extension et sa physionomie. Sur ces quatre étapes, ici très schématisées, cf. D.J. KAY, «Esenzione», 468; ID., «Origine storiche», 496-497.

24 Les Évêques auraient pu difficilement accéder à une telle requête; et en effet, les moines furent contraints de diriger leur requête auprès du Pape, qui leur a accordé une

Au douzième siècle, surgirent des critiques vives autour de l'institution de l'exemption. En 1123, le Concile du Latran pose des limites claires à l'institution de l'exemption, prévoyant que la «cura animarum» soit confiée aux Abbés mais sous la protection spéciale des Ordinaires du lieu, auxquels ils devaient toujours rendre compte. Avec les Ordres mendiants au contraire, l'exemption est maintenant étendue non seulement aux monastères ou couvents individuels, mais embrasse tout l'institut, dans toutes ses communautés singulières, et tous ses lieux. Naît ainsi l'exemption personnelle des lieux propres à l'institut et qui comprend, outre l'autonomie pour le régime interne, également une série de privilèges liés à la présence de clercs réguliers à l'intérieur des instituts: en effet, chaque clerc doit être incardiné au sein d'une personne juridique[25].

1.4.2 Les conséquences juridiques de l'exemption

Les conséquences juridiques de l'exemption doivent être évaluées en prenant en considération le droit propre de chaque institut, qui peut concéder des facultés plus ou moins amples aux Supérieurs[26].

Le privilège[27] de l'exemption comporte une soumission automatique au Pontife Romain en même temps qu'un transfert de la juridiction (la fameuse «potestas regiminis») de l'Évêque local vers le Supérieur reli-

---

protection appelée par la suite «privilegium exemptionis». Cf. F. PANIZZOLO, *La potestà di governo nella vita consacrata*, 86-87.

25 Avec l'avènement des Ordres mendiants, l'institution de l'exemption se trouve étendue à tous les membres et à tout l'institut, même si ce dernier est répandu à travers le monde. Cf. F. PANIZZOLO, *La potestà di governo nella vita consacrata*, 90.

26 L'exemption peut être totale ou partielle; elle peut être personnelle, locale ou mixte; elle peut être stable ou provisoire. Cf. F. PANIZZOLO, *La potestà di governo nella vita consacrata*, 92-93.

L'institution de l'exemption fut incorporée au can. 615 du *CIC* 1917. Mais ce Code ne tenait pas assez compte du droit particulier qui doit rester la véritable norme de référence en matière d'exemption. Cf. D.J. KAY, «Esenzione», 468-469.

27 Le mot «privilège» pour parler d'exemption est ambigu. Il ne s'agit pas en effet d'une institution qui va contre le droit – le mot même de privilège désigne précisément une loi privée, une «privata lex» – mais d'une institution qui en est plutôt la manifestation, comme le révèle l'allocution *Haud mediocri* (11 fév. 1958): c'est au Pontife Romain de conférer aux Supérieurs religieux une telle «potestas». Par conséquent, on peut affirmer – même si le *CIC* 1917 ne le dit pas expressément – que la «potestas» propre des instituts exempts est celle de juridiction, alors que la «potestas» des autres instituts, non exempts, qu'ils soient de droit diocésain ou de droit pontifical, doit être qualifiée, à la suite des interventions du Saint-Siège, de «potestas dominativa publica». Cf. F. PANIZZOLO, *La potestà di governo nella vita consacrata*, 95.

gieux de l'institut. Le Supérieur religieux des instituts exempts agit de façon autonome et avec «potestas» publique, ordinaire, immédiate, pleine, personnelle, même s'il l'exerce au nom du Pontife Romain.

La «potestas regiminis» reconnue aux Supérieurs des instituts exempts est exercée aussi bien au for interne qu'au for externe; elle s'exprime dans la capacité à émaner des lois ecclésiastiques qui lient les sujets, et dans la capacité d'exercer la «potestas» coercitive et judiciaire. Elle n'est pas réduite au seul gouvernement externe mais touche aussi au gouvernement interne[28]. La «potestas» des instituts non exempts est de fait beaucoup plus réduite: on y retrouve seulement la fonction exécutive qui est subordonnée à la «potestas» de l'Évêque sauf si le droit prévoit expressément différemment. En outre, dans le cas des instituts exempts, l'Évêque ne peut pas s'introduire dans les affaires de régime interne, dans la modification des Constitutions ou dans les affaires économiques. À ce stade, il faut donc, après avoir tiré quelques conclusions de cette question préalable au sujet de la «potestas» des Supérieurs d'instituts religieux, regarder ce que prévoit le droit commun sur les attributions concrètes qui sont celles des Supérieurs religieux d'instituts non exempts.

2. **Contenu de la «potestas»**

Après avoir tenté d'éclairer les enjeux essentiels liés à la «potestas», il faut entrer dans le contenu de cette «potestas», en cherchant à explorer dans le *CIC* 1917 quels types d'attributions reviennent aux Supérieurs religieux, de manière à pouvoir en tirer des conclusions sur la paternité spirituelle qu'exerce le Supérieur religieux dans le *CIC* 1917. C'est sous l'angle des «tria munera»[29] qu'il faut entamer la recherche,

---

28 Dans la Compagnie de Jésus, l'exemption a une portée clairement apostolique, dans la mesure où les Jésuites se voient reconnaître une exemption pénale, grâce à laquelle aucun évêque ne peut infliger une peine à un Jésuite. L'origine remonte à la sanction prise par l'évêque de Cologne, qui suspendit le Jésuite Pierre Favre du ministère de prédication. Saint Ignace recourut au Pape qui concéda cette exemption pénale. Cf. JULES III, *Exposcit debitum*, 21 juillet 1550. On peut y lire : « Quapropter considerantes […] socios ac illorum coadiutores praedictos et ipsius Societatis scholares a quibusvis excommunicationis, suspensionis et interdicti allisque ecclesiasticis sententiis, censuris et poenis, a iure vel ab homine, quavis occasione vel causa latis, si quibus quomodolibet innodati existunt, ad effectum praesentium dumtaxat consequendum, harum serie absolventes et absolutos fore censentes, illosque sub nostra et Apostolicae Sedis protectione suscipientes». JULES III, *Exposcit debitum*, 16.

29 Le *CIC* 1917 révèle effectivement une «potestas» du Supérieur religieux qui a pour contenu les «tria munera» ou trois charges principales: «La responsabilità del Su-

et à partir de là, dresser un bilan des dispositions prévues par le *CIC* 1917, pour en montrer les carences du point de vue de la paternité spirituelle et la nécessité d'un dépassement en vue de la reconnaissance d'une paternité spirituelle plus authentique[30].

2.1 *Le «munus docendi»*

2.1.1 Considérations générales

Tant du point de vue de l'enseignement prodigué aux novices par le maître des novices, que du point de vue de l'enseignement prodigué à l'ensemble des religieux, le Code de 1917 est étonnamment discret. Cette quasi-absence du «munus docendi» est d'autant plus remarquable que le chapitre historique a précisément mis en lumière cette dimension essentielle de la mission du Supérieur, et cela dès la période érémitique. On ne se trompe donc pas, à la lumière de ce parcours historique, en regardant comme une régression les rares dispositions du *CIC* 1917 qui touchent la dimension d'enseignement, pourtant essentielle à la mission du Supérieur[31].

Toutefois, on peut observer une différence assez nette entre les instituts exempts et ceux qui ne le sont pas[32], au regard des attributions relevant du «munus docendi». Le can. 500 §1 prévoit en effet la soumission des religieux à l'Ordinaire du lieu, tout en rappelant la nécessité de tenir compte du «privilège de l'exemption obtenu par certains, du Siège apostolique, restant sauf le pouvoir que le droit concède aux Ordinaires des lieux». Concrètement, s'agissant du «munus docendi», le can. 529

---

periore religioso [nel *CIC* 1917] si estendeva al triplice oggetto della missione stessa della Chiesa: magistero – governo – santificazione o culto». G. LESAGE – G. ROCCA, «Superiori», 724.

30 Entre le *CIC* 1917 et celui de 1983, on s'achemine progressivement «verso un ampliamento dei poteri dei Superiori e l'equiparazione tra Superiori di Istituti maschili e Superiore di Istituti femminili». G. LESAGE – G. ROCCA, «Superiori», 726.

31 «The religious Superior has a very limited role as a teacher, acting mainly as a coordinator of the education of her subjects, and able personally to do little more that offer pious exhortations to the community. The Superior of an exempt clerical religious Institute has much wider power in this area, but this is more to be attributed to his priestly status than to his being a religious Superior». L. BECKETT, *The canonical understanding of spiritual leadership in religious life*, 94.

32 «Consideration of this teaching aspect of the role of the Superior has thrown up a major distinction between different types of Superior […] Superiors in clerical exempt religious Institutes [which have a much wider range of active spiritual powers], and Superiors in other types of Institutes». L. BECKETT, *The canonical understanding of spiritual leadership in religious life*, 28.

reconnaît au Supérieur régulier le pouvoir de désigner lui-même l'aumônier qui sera chargé de la prédication, là où ce rôle est dévolu à l'Ordinaire du lieu pour les religieuses laïques non exemptes[33].

2.1.2 A l'égard des novices

Le can. 561 §1 prévoit qu'il appartient au seul maître des novices[34] de pourvoir à la formation des novices et de diriger le noviciat; personne ne peut s'immiscer dans cette direction et cette formation, si ce n'est les Supérieurs à qui les Constitutions donnent ce droit et les visiteurs; cependant, le maître des novices et les novices sont soumis au Supérieur pour tout ce qui regarde la discipline générale de la maison.

Le can. 565 précise le but et les moyens du noviciat. Le texte oblige[35] le maître des novices à former l'âme du novice à l'acquisition des vertus: «L'année de noviciat doit être organisée pour que se forme bien l'esprit des novices sous la direction du Maître». Il en fournit les moyens adaptés: cette formation de l'esprit des novices requiert l'étude de la Règle et des Constitutions. Elle implique aussi que le novice se livre à de pieuses méditations, auxquelles il sera initié par le maître des novices, et à des oraisons assidues; elle implique encore de lui apprendre «tout ce qui se rapporte aux vœux et aux vertus»; enfin, les novices devront se livrer à des exercices aptes «à extirper jusqu'à la racine les germes des vices, à refréner les mouvements internes et à acquérir les vertus»[36]. Le même canon indique qu'il faudra soigneusement enseigner aux convers la doctrine chrétienne, et pour cela leur faire une conférence spéciale au moins une fois par semaine (cf. can. 565 §2).

---

33 Il va de soi que dans les instituts religieux cléricaux, la célébration des offices et la prédication sont assurées par les Supérieurs et les membres prêtres de la communauté.

34 Précisons d'emblée que le maître des novices – à l'exception notable de ce que prévoient les Constitutions de la Compagnie de Jésus – n'est pas Supérieur. Il exerce une forme indéniable de paternité spirituelle auprès du novice, mais qui doit être bien distinguée de celle du Supérieur. Le cinquième chapitre apportera quelques éléments de clarification sur la collaboration entre le Supérieur et le maître des novices.

35 Le texte latin emploie le verbe «debet»: «Annus novitiatus debet sub disciplina Magistri hoc habere propositum, ut informetur alumni animus […] ad vitiorum semina radicitus exstirpanda, ad compescendos animi motus, ad virtutes acquirendas».

36 Dans ces moyens qui contribueront à former l'esprit du novice, se mêlent des attributions qui relèvent du «munus sanctificandi» (particulièrement les pieuses méditations et les prières assidues du novice auxquelles doit veiller le maître des novices), et d'autres qui relèvent du «munus docendi» (puisqu'il incombe au maître des novices un rôle essentiel d'apprentissage dans la formation du novice).

Du point de vue des novices, il apparaît donc que les Supérieurs exercent leur «munus docendi» indirectement, puisque la charge en revient directement au maître des novices, mais que celui-ci doit l'accomplir en dépendance de ses Supérieurs.

2.1.3 A l'égard de tous les religieux

Le can. 508 §1 fait obligation à tout Supérieur de faire connaître à ses sujets et faire exécuter par eux les décrets du Saint-Siège qui concernent les religieux. Le can. 509 §2 dispose à l'égard des Supérieurs locaux qu'ils veillent à ce que soient lues publiquement, au moins une fois par an, aux jours fixés, les Constitutions et aussi les décrets dont le Saint-Siège aurait prescrit la lecture publique (cf. can. 509 §2,1°). Ces mêmes Supérieurs locaux auront également soin de faire donner aux familiers et aux convers, au moins deux fois par mois, une instruction sur la doctrine chrétienne adaptée aux auditeurs, sans oublier la conférence hebdomadaire adressée spécialement aux novices convers que prescrit le can. 565 §2; ils veilleront enfin, surtout dans les instituts laïcs, à ce qu'une pieuse exhortation soit adressée, au moins deux fois par mois, à tous les membres de la communauté pour tous ceux de la communauté (cf. can. 509 §2,2°), c'est-à-dire ceux qui appartiennent à l'institut au moins comme novices.

Le rôle spirituel des Supérieurs religieux dans la mission d'enseignement n'est donc pas nié, mais rien n'est dit sur le rôle du Supérieur par rapport à la sauvegarde et au développement du patrimoine de l'institut. On a l'impression que son rôle se cantonne en la matière à faire connaître les documents du Saint-Siège qui ont une incidence sur la vie religieuse ou à s'assurer que les religieux ne soient pas dépourvus d'une bonne doctrine chrétienne. C'est beaucoup si l'on se situe du point de vue de leur sacerdoce baptismal, mais très peu si l'on se situe du point de vue de leur consécration religieuse.

2.2 *Le «munus sanctificandi» et le sacrement de pénitence*

Le «munus sanctificandi» recouvre essentiellement le deuxième chapitre consacré à la vie religieuse, qui garantit la liberté des religieux vis-à-vis du sacrement de pénitence et de la manifestation de conscience.

2.2.1 Les confesseurs de religieux

Les cann. 874 et 875 du *CIC* 1917 distinguent trois cas de figure: dans les instituts cléricaux exempts, les confesseurs sont désignés par

les Supérieurs (cf. can. 875 §1); dans les instituts laïcs exempts ou de clercs non exempts, les confesseurs sont présentés par les Supérieurs à l'Évêque pour en recevoir la juridiction (cf. cann. 874 §1 et 875 §2); enfin, dans les instituts laïcs non exempts, l'Ordinaire désigne librement les confesseurs (cf. can. 874 §1)[37].

Le *CIC* 1917 entend garantir une vraie liberté pour les confessions, mise en exergue dès le canon introductif qui ouvre le deuxième chapitre, consacré aux confesseurs et aux chapelains. Le can. 518 prévoit en effet que dans chaque maison religieuse de clercs, soient désignés, proportionnellement au nombre des religieux, plusieurs confesseurs légitimement approuvés; dans les instituts exempts, ils devront recevoir le pouvoir d'absoudre des cas qui peuvent être réservés dans ces instituts (cf. can. 518 §1).

Dans les instituts laïcs d'hommes, on donnera aux religieux un confesseur ordinaire et extraordinaire en se conformant aux cann. 874 §1, 875 §2 et, si un religieux demande un confesseur spécial, le Supérieur devra l'accorder, sans rechercher en aucune manière le motif de la demande ni en témoigner un mécontentement quelconque (cf. can. 528).

Outre les confesseurs désignés par les Supérieurs compétents, les religieux peuvent aussi s'adresser pour la confession à leurs Supérieurs: ceux-ci, quand ils ont le pouvoir de confesser, peuvent entendre les confessions de ces religieux et de leurs autres sujets (profès, novices, postulants) qui s'adressent à eux spontanément et librement, mais ils ne le feront pas d'une manière habituelle sans motif grave (cf. can. 518 §2). Cette réserve du can. 518 §2 est de la plus haute importance dans la mesure où elle vient confirmer l'évolution de la législation en lien avec la distinction de plus en plus nette entre for externe et for interne[38]. Dans la discipline antique, jusqu'au Concile de Trente, le religieux pouvait se confesser uniquement au propre Supérieur ou à un confesseur délégué expressément par lui. Cette discipline respectait une analogie parfaite avec la norme générale, en vigueur alors pour tous les fidèles chrétiens, qui pouvaient se confesser seulement à leur propre curé. Mais les graves abus qui pouvaient être liés à une telle discipline se laissent facilement entrevoir[39].

---

37 Cf. J. CREUSEN, *Religieux et religieuses d'après le droit ecclésiastique*, 80.

38 Sur l'évolution de cette distinction, cf. G. GHIRLANDA, «Foro interno, foro esterno», 252-254. Il est regrettable que le *CIC* 1917 fasse coïncider for interne et for de conscience, empêchant de voir dans le for interne un for juridique, et le réduisant au seul domaine moral. Cette équivalence n'est pas conforme aux distinctions qui s'étaient faites précédemment, et qui seront consacrées par le *CIC* 1983. Cf. nt. 95.

39 Entre autres, le manque de la liberté nécessaire dans le recours à un tel sacrement; la préférence que pourrait être tenté de manifester le Supérieur pour certains des

Le Concile de Trente établit le système des confesseurs extraordinaires dans la communauté. Clément VIII, avec le décret *Sanctissimus* (26 mai 1593) restreignit les cas réservés dans les instituts religieux et interdit aux Supérieurs d'écouter les confessions de leurs propres sujets, à moins que ceux-ci ne leur en fissent la requête librement et spontanément ou se fussent trouvés dans un cas réservé aux Supérieurs. Il établit ainsi un système de confesseurs, distincts des Supérieurs, dans chaque communauté. Cette discipline fut confirmée et développée par Urbain VIII par décret du 21 septembre 1624. Pie IX, moyennant le décret de la Sacrée Congrégation des Évêques et des Réguliers, réaffirma la discipline précédente et concéda aux confesseurs de chaque communauté la faculté d'absoudre les cas réservés dans l'ordre. Saint Pie X, par décret du 8 février 1913, concéda aux confesseurs de Rome la faculté d'absoudre validement et licitement n'importe quel religieux de n'importe quel Ordre ou congrégation, sans la licence des Supérieurs internes. Une telle faculté fut étendue par la Sacrée Congrégation des Religieux (par décret du 5 août 1913) à toute l'Église, concédant, en outre, pour ces confesseurs externes, la faculté d'absoudre les religieux de tous les péchés réservés dans l'Ordre ou dans la congrégation[40].

Le can. 518 §2 dispose que les Supérieurs ne peuvent pas être habituellement les confesseurs de leurs sujets sans cause grave («sine gravi causa id per modum habitus ne agant»); c'est reconnaître implicitement qu'ils peuvent confesser habituellement un ou plusieurs de leurs sujets, en cas de cause grave, un critère qui, dans la pratique, serait assez souple[41]. Entre le for externe et le for interne sacramentel, le *CIC* 1917

---

pénitents dans le régime externe; ou encore le danger de ne pas observer fidèlement le secret sacramentel pour le Supérieur-confesseur dans le régime de la communauté. Le décret *Quemadmodum* (1890), dont il sera davantage traité plus loin à propos de la manifestation de conscience, se fait l'écho de ces abus.

40 Pour ce développement historique, cf. J. FERNÁNDEZ, «Foro interno e foro esterno», 149-150. Cette discipline est passée substantiellement dans le *CIC* 1917. Pour approfondir cette question, et la manière dont le *CIC* 1917 a intégré les développements historiques, cf. J. GUTIÉRREZ, «De manifestatione conscientiae», 153-174.

41 Pour J. Fernández, il suffirait d'une cause suffisante pour qu'un sujet puisse se confesser habituellement au Supérieur: le fait qu'il le faisait déjà avant de recevoir cette charge et qu'il lui est coûteux de changer de confesseur; ou encore le fait qu'actuellement, même sans s'être confessé auparavant, le Supérieur lui apparaisse comme celui avec lequel il est le plus à l'aise et dont il pressent que son âme en sera bénéficiaire. Cf. J. FERNÁNDEZ, «Foro interno e foro esterno», 152.

Mais cette interprétation large ne semble pas correspondre avec les dispositions du canon, qui parle précisément de «cause grave». Les exemples avancés par l'auteur ne revêtent pas ce caractère de gravité.

permet donc normalement (sans cause grave), une union non habituelle, c'est-à-dire occasionnelle, dans le régime des Supérieurs[42]. Cependant, les Supérieurs doivent se garder d'induire (ni directement ni médiatement) leurs propres sujets avec des moyens injustes ou des exhortations inopportunes à se confesser à eux (cf. can. 518 §3), car les sujets n'auraient plus la liberté nécessaire, et des soupçons pèseraient immanquablement sur le Supérieur dans sa façon de gouverner[43].

Le can. 519 prévoit encore que le religieux peut s'adresser, «ad suae conscientiae quietem», à un confesseur approuvé par l'Ordinaire du lieu sans être au nombre des confesseurs désignés, qui peut absoudre le religieux même des péchés et censures réservés dans son institut. Cependant, le *CIC* 1917 déclare maintenir formellement les «Constitutions qui ordonnent ou conseillent de se confesser à des époques fixées ou à des confesseurs déterminés» (can. 519). Il suffira d'un motif raisonnable pour s'adresser en des cas particuliers à un confesseur autre que les prêtres désignés. Pour le faire d'une manière habituelle, il faudrait la permission du Supérieur[44].

2.2.2 Les confesseurs de religieuses

Les canons suivants traitent de la confession dans les maisons de religieuses[45]. Le can. 520 §1 demande de désigner, pour chaque maison de religieuses, un confesseur ordinaire unique, qui entendra les confessions de toute la communauté, à moins que le grand nombre des religieuses ou un autre juste motif n'exige la nomination de plusieurs. Il oblige indirectement toutes les religieuses à s'adresser pour leurs confessions au confesseur ordinaire de la communauté. Le can. 520 §2 prévoit qu'une religieuse pourra, pour la paix de son âme ou pour un

---

42 Aux termes du can. 518 §2, les religieux peuvent se confesser validement et licitement à leurs Supérieurs (exempts ou approuvés), à condition que cette demande soit spontanée. Sans motif grave, ils ne le feront pas d'une manière habituelle; aux termes du can. 875, ils peuvent aussi se confesser aux prêtres réguliers ou séculiers, délégués suivant les cas par leurs Supérieurs exempts ou par l'Ordinaire du lieu. Enfin, ils peuvent se confesser à tout confesseur approuvé par l'Ordinaire du lieu, «pour la tranquillité de [leur] conscience»: «ad suae conscientiae quietem, confessarium adeat ab Ordinario loci approbatum» (can. 519). Ce confesseur peut absoudre le religieux, même des péchés et censures réservés dans l'institut. Cf. J. CREUSEN, *Religieux et religieuses d'après le droit ecclésiastique*, 81-82.

43 Cf. J. FERNÁNDEZ, «Foro interno e foro esterno», 151.

44 Cf. J. CREUSEN, *Religieux et religieuses d'après le droit ecclésiastique*, 82.

45 Pour plus de précisions sur les confesseurs des religieuses, cf. J. CREUSEN, *Religieux et religieuses d'après le droit ecclésiastique*, 83-98.

plus grand progrès dans les voies de Dieu, demander un confesseur ou un directeur spirituel particulier, que l'Ordinaire lui accordera facilement, tout en veillant à éviter les abus[46]. Au confesseur ordinaire et au confesseur spécial, il faut ajouter le confesseur extraordinaire. Le can. 521 §1 prévoit qu'à chaque communauté de religieuses, on donnera un confesseur extraordinaire qui se rendra au moins quatre fois par an dans la maison religieuse, et auquel toutes les religieuses doivent se présenter, au moins pour recevoir sa bénédiction.

S'ajoute encore une quatrième catégorie de confesseur: le confesseur pour des cas particuliers[47]. Dans les lieux où il y a des communautés de religieuses, les Ordinaires désigneront pour chaque communauté quelques prêtres auxquels les religieuses, dans des cas particuliers, pourront recourir aisément pour se confesser, sans qu'il soit nécessaire de s'adresser chaque fois à l'Ordinaire (cf. can. 521 §2). Les précisions apportées par le troisième paragraphe de ce canon aident à saisir la liberté nouvelle reconnue aux religieuses, particulièrement vis-à-vis de leurs Supérieures: lorsqu'une religieuse demande un confesseur extraordinaire ou un confesseur pour des cas particuliers, il n'est permis à aucune Supérieure de s'informer, directement ou indirectement, du motif de cette demande; elle ne peut pas non plus s'y opposer en actes et en paroles, ni même manifester du mécontentement (cf. can 521 §3). Ces précisions jettent une lumière sur les abus qui ont pu être commis en la matière par des Supérieures abusant de leur autorité et justifient ces mises en garde sévères du législateur.

Le can. 522 prévoit la possibilité pour une religieuse de «[se rendre] auprès d'un confesseur approuvé par l'Ordinaire du lieu pour la confession des femmes» et précise: «La supérieure ne peut ni interdire l'usage de ce droit ni même s'en informer, même indirectement, et les religieuses n'ont aucun compte à lui rendre sur ce point». Le recours à ce type de confesseurs n'est cependant pas laissé à la liberté absolue des religieuses: d'abord parce

---

46 «Personne […] n'est obligé de demander au confesseur autre chose que l'absolution et les avis strictement requis pour que la confession soit bien faite. Le fait que les religieuses ne choisissent pas leur confesseur ordinaire et que l'Évêque n'a pas toujours grand choix pour le désigner, rend plus opportune la liberté de s'adresser, dans les limites du droit, à un autre prêtre pour la direction proprement dite». J. CREUSEN, «Directeur spécial ou confesseur occasionnel?», 297.

47 Ces confesseurs pouvaient entendre les religieuses chaque fois qu'il y avait un motif raisonnable de s'adresser à eux. Ils ne pouvaient pas se substituer au confesseur ordinaire en confessant habituellement certaines religieuses, mais pouvaient être appelés, en l'absence du confesseur ordinaire, à confesser quelquefois toute la communauté. Cf. A. CANCE, *Le Code de droit canonique*, II, 42.

que le canon précise qu'un tel recours a pour but de procurer ou d'affermir «la paix de la conscience», ce qui exclut tout motif purement humain, ensuite parce qu'un tel recours doit rester exceptionnel[48].

La liberté du confesseur est plus grande encore en cas de maladie grave, ainsi que le dispose le can. 523, qui prévoit expressément qu'il est alors permis à la religieuse d'«appeler tout prêtre approuvé pour les confessions des femmes, quoique non destiné aux religieuses, et […] [de] se confesser à lui aussi souvent qu'elle le veut». Le can. 523 ajoute à l'attention des Supérieures: «La supérieure ne peut s'y opposer ni directement, ni indirectement».

2.3 *«Munus sanctificandi» et manifestation de conscience*

2.3.1 Les prescriptions du *CIC* 1917

Le can. 530 dispose:

> §1 Omnes religiosi Superiores districte vetantur personas sibi subditas quoquo modo inducere ad conscientiae manifestationem sibi peragendam[49].
> §2 Non tamen prohibentur subditi quominus libere ac ultro aperire animum suum Superioribus valeant; imo expedit ut ipsi filiali cum fiducia Superiores adeant, eis, si sint sacerdotes, dubia quoque et anxietates suae conscientiae exponentes[50].

Le can. 530 est marqué par une prohibition nette (cf. can. 530 §1), suivie d'une «tolérance» (comme le suggère l'expression latine «non […] prohibentur» can. 530 §2). Dans ces deux paragraphes, semble être implicitement contenue une distinction entre l'ouverture de l'âme et la manifestation de conscience, la première étant à comprendre au sens large, et la seconde au sens étroit[51].

---

48 Le canon ne le précise pas, mais cela résulte de la logique de l'ensemble des dispositions sur la liberté de confession des religieuses: si le motif devenait habituel, la religieuse serait alors contrainte, aux termes du can. 520 §2, de demander à l'Ordinaire un confesseur ou directeur spécial. Cf. A. CANCE, *Le Code de droit canonique*, II, 44.

49 L'expression latine ne laisse aucun doute: «inducere ad conscientiae manifestationem sibi peragendam». Il est bien question ici de «manifestation de conscience», au sens étroit du terme.

50 L'expression latine emploie effectivement deux expressions distinctes: «libere ac ultro aperire animum suum […] dubia quoque et anxietates suae conscientiae exponentes». Deux expressions sont ici présentes: «ouvrir l'âme» et «exposer les doutes et les anxiétés de la conscience». Elles invitent à s'interroger sur la volonté du législateur: ces deux expressions sont-elles équivalentes? Ou bien renvoient-elles à deux réalités différentes?

51 L'ouverture de l'âme envers le Supérieur recouvre un domaine très large: elle ren-

La prohibition nette concerne les Supérieurs, et donc pas directement les maîtres des novices[52]. En ce qui concerne la manifestation de conscience au sens large, les Supérieurs doivent manifester la plus grande réserve, même si une charité attentive peut les conduire à s'informer délicatement des motifs de tristesse ou de trouble qu'ils décèlent chez un de leurs sujets[53].

Le can. 530 §2 contient une formulation ambiguë, qui permet difficilement de savoir si l'ouverture de l'âme est réservée aux seuls prêtres («imo expedit ut ipsi filiali cum fiducia Superiores adeant, eis, si sint sacerdotes, dubia quoque et anxietates suae conscientiae exponentes»); le *CIC* 1917 semble plutôt déclarer implicitement que l'utilité sera plus efficiente si cette ouverture est faite à un Supérieur prêtre, et ne semble pas interdire la manifestation de conscience à un Supérieur laïc[54].

Une autre ambiguïté est liée à l'emploi de deux expressions différentes à l'intérieur du même canon: «aperire animum suum Superioribus valeant»; «dubia quoque et anxietates suae conscientiae exponentes». Recouvrent-ils la même réalité ou deux niveaux d'ouverture différents? Pour tenter de trouver une réponse à ces ambiguïtés, il faut emprunter un détour par l'histoire.

---

voie à la communication confiante du religieux qui regarde les expériences qu'il a pu réaliser dans l'apostolat, ses difficultés rencontrées dans la vie communautaire et dans l'apostolat, les doutes et incertitudes sur la spiritualité de l'institut ou la vie consacrée en général, les obstacles qu'il rencontre pour mieux vivre sa consécration et qui viennent par exemple de l'organisation de la vie communautaire. Toutes choses très importantes et même fondamentales pour la vie du religieux, mais qui ne pénètrent pas dans son intimité. Cf. G. GHIRLANDA, «Foro interno, foro esterno», 265-266.

L'ouverture de l'âme, tout en étant nettement distincte de la manifestation de conscience, peut aussi y conduire; la manifestation de conscience, comme son nom le laisse envisager, atteint un niveau bien plus profond, puisqu'il pénètre au cœur de l'intimité de la personne: «Comprende, non solo riguardo al presente, ma anche riguardo alla vita passata del religioso, doni spirituali, luci interiori, ispirazioni nella preghiera, desideri apostolici, particolari tentazioni, peccati, fallimenti, difficoltà nella preghiera, nella vita di relazione con gli altri, difficoltà e tentazioni nell'apostolato, dubbi, ansietà, ecc.». *Ibid*., 267.

52 S'ils ne peuvent certainement pas exiger la manifestation de conscience, ils ne sont pas directement touchés par les dispositions du can. 530 §1. Il est d'opinion commune que le maître des novices puisse paternellement et discrètement enquêter sur l'état de conscience du novice, l'aidant pour qu'il s'ouvre filialement et se fasse aider dans les difficultés qu'il rencontre. Mais doit toujours rester sauve l'absolue liberté du novice, si le maître des novices rencontre une quelconque résistance chez le novice. Cf. J. FERNÁNDEZ, «Foro interno e foro esterno», 153.

53 Cf. J. CREUSEN, *Religieux et religieuses d'après le droit ecclésiastique*, 102.

54 Cf. J. CREUSEN, *Religieux et religieuses d'après le droit ecclésiastique*, 102-103.

2.3.2 Le contexte historique

Les dispositions du *CIC* 1917 ne s'éclairent (partiellement) qu'à la lumière des développements historiques. Des tensions analogues à celles déjà rencontrées dans le for interne sacramentel eurent lieu entre for externe et for interne non sacramentel[55] dans le régime des instituts de perfection: de façon traditionnelle en effet, dans les Ordres monastiques antiques, l'Abbé était en même temps Supérieur et directeur spirituel de ses propres sujets[56]. Cette pratique a été réaffirmée aussi après le Concile de Trente, par la pratique et par les Constitutions de nombreux instituts religieux, y compris laïcs (hommes et femmes). De nombreux abus ont surgi dans ce contexte, surtout dans les instituts religieux laïcs, et de manière particulière dans les instituts religieux féminins[57].

a) L'évolution du concept

Le concept de manifestation de conscience a évolué au cours du temps[58]. Du point de vue historique, dans la vie anachorétique, le but exclusif de la manifestation de conscience était le bien spirituel de l'ermite, et se confondait avec la direction spirituelle. La distinction n'est pas encore faite en théorie, car la manifestation de conscience est en vue de la direction spirituelle et on ne la conçoit pas encore comme pouvant exister sans ce but. La réalité vécue précède le concept, ce qui ne favorise pas la claire distinction des deux pratiques. C'est une phase qu'on pourrait qualifier de «pré-juridique»: l'autorité du maître est entièrement morale, la soumission à ses indications est personnelle. De ce point de vue, le dialogue entre le maître et le disciple fait penser à la direction spirituelle, qui appelle une relative liberté du dirigé par rapport à son directeur. Mais l'ouverture, nécessaire pour se faire aider et aller de l'avant dans la vie spirituelle, fait penser à ce que nous appelons aujourd'hui «manifestation de conscience». Dans la vie cénobi-

---

55 La distinction entre for interne sacramentel et for interne non sacramentel est propre au *CIC* 1917, et indirectement liée à l'équivalence qu'il opère entre for interne et for de conscience (cf. can. 196). Le *CIC* 1983 ne distingue pas entre les deux fors, car dans le sacrement de la pénitence, le prêtre n'exerce pas la «potestas regiminis», mais la «potestas ordinis» en agissant «in persona Christi capitis». Cf. G. GHIRLANDA, «Foro interno, foro esterno», 158.

56 Cf. B. GONÇALVES, «For interne et autorité», 101-102.

57 Cf. J. FERNÁNDEZ, «Foro interno e foro esterno», 150-151.

58 Cf. F. HUYSMANS, *La manifestation de conscience*. L'auteur consacre à la manifestation de conscience un ouvrage intéressant qui se décline en deux parties, la première historique, la seconde juridique.

tique qui se déploie dans l'horizon de l'érémitisme, ce profit spirituel devient le but direct et principal, mais le bien commun s'y ajoute comme but indirect et secondaire[59].

C'est d'abord saint Bonaventure qui fait évoluer substantiellement la manifestation de conscience en étant le premier à faire un lien entre l'usage de la connaissance acquise par la manifestation de conscience et le gouvernement externe de la communauté religieuse. Saint Bonaventure représente donc un tournant dans la manière de concevoir la manifestation de conscience. S'il ne remet pas en cause la dimension d'aide spirituelle de la manifestation de conscience, affichée depuis l'avènement de l'érémitisme, il insiste sur une dimension encore non explicitée: la connaissance acquise par le Supérieur grâce à la manifestation de conscience, qui devient ainsi le moyen le plus efficace pour obtenir cette connaissance. Ainsi, la manifestation de conscience cesse de ne viser que le bien spirituel du religieux pour regarder aussi le bien de la communauté toute entière[60].

Avec saint Ignace, le bien commun devient aussi important que le profit spirituel. De facultative, la manifestation de conscience devient obligatoire. D'indéterminée dans sa périodicité, elle est désormais exigée à des intervalles réguliers. Saint Ignace s'inscrit donc dans la même logique que saint Bonaventure, en assumant pleinement d'utiliser la connaissance acquise par la manifestation de conscience en vue d'un meilleur gouvernement[61]. Toutefois, le chapitre historique nous a permis de comprendre que le gouvernement personnel très fort[62] – à l'œuvre chez les Jésuites – était simultanément un gouvernement éminemment spirituel[63]. La difficulté

---

59 D. Dee confirme cette analyse, voyant dans la manifestation de conscience une pratique inhérente à la vie religieuse elle-même depuis ses débuts, et ne présentant pas de difficultés à un moment où l'on distingue encore mal entre for interne et for externe, et où la manifestation de conscience est conçue, sinon exclusivement, du moins principalement dans le but d'une aide spirituelle au religieux. Cf. D. DEE, *The manifestation of conscience*, 1-19.

60 Cf. D. DEE, *The manifestation of conscience*, 21-22.

61 «In view of the wide range of activities engaged by followers, St. Ignatius will insist that knowledge acquired through the manifestation of conscience for a more efficient administration of the Society, as the spiritual guidance of the individual Jesuit». D. DEE, *The manifestation of conscience*, 22.

Sur le caractère obligatoire de la manifestation de conscience et son appartenance au charisme même de la Compagnie de Jésus fondée par saint Ignace, cf. J.L. SÁNCHEZ-GIRÓN RENEDO, *La cuenta de conciencia al superior*, 191-314.

62 Cf. J.L. SÁNCHEZ-GIRÓN RENEDO, *La cuenta de conciencia al superior*, 79.

63 Gouverner, selon la spiritualité ignacienne, c'est laisser Dieu «aux commandes», c'est chercher et trouver la volonté de Dieu de manière que l'action de

vient de ce que beaucoup de congrégations, à la suite de saint Ignace, ont copié le gouvernement personnel des Jésuites[64], rendant également obligatoire la manifestation de conscience, sans avoir intégré la nécessité du discernement spirituel qui – tout en mettant l'accent sur sa dimension surnaturelle – rend profondément humaine la manifestation de conscience. Le discernement spirituel intrinsèque à la manifestation de conscience telle que la conçoit saint Ignace confère en effet au gouvernement personnel un caractère éminemment spirituel. Mais là où ce discernement spirituel a fait défaut, la pratique de la manifestation de conscience a été coupée de ses racines spirituelles, et on a pu observer une dérive ascétique de la manifestation de conscience dans un grand nombre d'instituts.

Du point de vue du droit commun[65], il faut noter une période très longue de silence absolu, depuis les origines de la manifestation de conscience jusqu'en 1603, où elle se trouve mentionnée pour la première fois dans le décret *Cum ad regularem* de Clément VIII, qui la recommandait comme pratique journalière des novices. Puis de nombreuses interventions du Saint-Siège dans la deuxième partie du dix-neuvième siècle, qui ont toutes pour but d'encadrer la pratique de la manifestation de conscience

> de sorte que se forme une jurisprudence qui supprime une à une les rigueurs de la pratique […]: le compte obligatoire au Supérieur, le compte par écrit, le compte des péchés et des choses intimes du cœur, toute mention dans les Règles et les Constitutions. […] Le compte de conscience libre et spontané restait toujours permis[66].

b) Les abus et les interventions du Saint-Siège

Avec le temps, on a en effet constaté divers abus dans la pratique de la manifestation de conscience au Supérieur, qui, d'une façon ou d'une

---

gouvernement conduise à ce que celle-ci s'accomplisse. J.L. Sánchez-Girón Renedo s'en fait l'écho en montrant dans les Constitutions de la Compagnie de Jésus la dimension pastorale et donc profondément spirituelle du gouvernement jésuite. Cf. J.L. SÁNCHEZ-GIRÓN RENEDO, *La cuenta de conciencia al superior*, 81-85.

64 «Il regime di governo dei Gesuiti fu adottato quasi tale e quale della maggior parte delle congregazioni moderne». G. LESAGE – G. ROCCA, «Superiori», 718.

65 Pour approfondir, cf. F. HUYSMANS, *La manifestation de conscience*, 19-47. Il consacre le deuxième chapitre de son ouvrage à l'approche historique du point de vue du droit commun.

66 Cf. F. HUYSMANS, *La manifestation de conscience*, 45. Mais ces interventions ne visent que les congrégations à vœux simples.

autre, touchaient de nombreux instituts religieux. Entre autres abus, soulignons la manière autoritaire de l'exiger, une façon de l'exercer qui semblait davantage relever d'une confession sacramentelle que de la manifestation de conscience[67], un manque de respect de la liberté reconnue au religieux en cette matière, la trahison du secret qui s'impose en la matière au Supérieur, ou encore le manque d'aptitude de certains Supérieurs pour la direction spirituelle. Ces abus ont pu se rencontrer dans les instituts laïcs, spécialement dans les instituts féminins, dus parfois à l'absence d'une bonne formation théologique, morale et spirituelle chez les Supérieures, puisque pendant de nombreux siècles celle-ci était surtout dispensée à un niveau adéquat aux études requises pour le sacerdoce. À partir du milieu du dix-neuvième siècle, confronté à ces abus et aux plaintes qu'ils provoquaient, le Saint-Siège décida de prendre des mesures énergiques[68].

En 1854, la Sacrée Congrégation des Évêques et Religieux commença à poser des limites à cette pratique dans les *Constitutions* de certains instituts féminins en phase de fondation soumis à son examen préalable: elle ne permet pas d'exiger la manifestation des péchés et demande que la pleine liberté pour parler de la vie intérieure soit réservée au directeur spirituel[69]. En 1860, la Congrégation répond à l'un de ces instituts que, à cause des nombreux abus dénoncés, elle n'approuve pas le caractère obligatoire de la manifestation de conscience à la Supérieure et permet seulement que les religieuses puissent, volontairement, manifester leurs progrès dans les vertus et leurs manquements dans l'observance des Règles. Ce dernier aspect se limitera, dans les réponses postérieures, aux transgressions extérieures et publiques. Entre 1860 et 1862, dans la révision de divers projets de Constitutions, on émet la même réponse, en disant que la manifestation de conscience doit être restreinte à ces contenus et qu'elle doit être facultative. En 1863, on exige de divers instituts féminins qui étaient en train de se fonder de supprimer toute mention à la manifestation de conscience. À la même période, des instituts laïcs masculins connaissent les mêmes restrictions[70].

---

67 Les Constitutions de saint Ignace prévoient la possibilité que la manifestation de conscience s'intègre dans le cadre de la confession sacramentelle. Mais l'initiative en revient alors au religieux et non au Supérieur. Au demeurant, prévoir cette possibilité fait ressortir implicitement que les deux pratiques ne correspondent pas à la même réalité et appellent donc des modalités différentes.

68 Cf. F. HUYSMANS, *La manifestation de conscience*, 25-27.

69 Cf. V. FECKI, *De manifestatione conscientiae in iure religiosorum*, 153-155.

70 Pour approfondir ces interventions du Saint-Siège présentées ici très synthétiquement, cf. V. FECKI, *De manifestatione conscientiae in iure religiosorum*, 155-159.

c) Le décret *Quemadmodum*

Toutes les interventions du Saint-Siège en cette deuxième moitié du dix-neuvième siècle trouvent leur apogée dans la publication du décret *Quemadmodum*[71]. Le décret comporte un préambule qui expose les motifs de l'intervention, rappelant que les lois peuvent être viciées de leur signification profonde. Ce détournement de sens comporte une conséquence grave:

> Les […] dispositions [concernant la manifestation de conscience], qui […] furent établies avec sagesse et dans le but de promouvoir salutairement le profit spirituel des débutants et la sauvegarde de la paix et la concorde de l'unité dans les Communautés, en arrivèrent à se convertir non rarement en cause de discrimination des âmes, d'angoisses des consciences et même de trouble de la paix externe.

Le préambule énumère trois types d'abus, visant respectivement la manifestation de conscience, la confession et la communion[72]. Le décret réprouve les abus détectés, surtout l'invasion de la part des Supérieurs du domaine propre de la confession, dans lequel l'Église entend laisser à tous les fidèles pleine liberté de le réserver exclusivement pour le sacrement.

La partie du décret qui regarde la manifestation de conscience contient des dispositions abrogatives, prohibitives, permissives et préceptives[73]. Par les dispositions abrogatives, le décret invalide toute disposition des Constitutions des instituts religieux laïcs, féminins et masculins, pour ce qui se réfère à la manifestation de conscience, quelle que soit la manière dont ils l'appellent, ordonnant que de telles dispositions soient supprimées[74].

Le décret contient aussi des dispositions prohibitives: il invalide les dispositions des Constitutions qui feraient référence à la manifestation de conscience et ordonne que de telles dispositions soient supprimées. Bien davantage, en prescrivant que les Supérieurs soient dénoncés s'ils le faisaient[75],

> [il] interdit rigoureusement aux mentionnés Supérieurs ou Supérieures de n'importe quel degré ou prééminence à ce qu'ils induisent leurs sujets directement ou indirectement, par précepte, conseil, peur, menaces ou flatte-

---

71 Cf. *AAS* 23 (1890) 505-508.

72 Cf. F. HUYSMANS, *La manifestation de conscience*, 35-36.

73 Cf. F. HUYSMANS, *La manifestation de conscience*, 36-38.

74 Cf. *Quemadmodum* 1.

75 «Il est demandé aux sujets qu'ils dénoncent devant les Supérieurs majeurs les Supérieurs mineurs qui oseraient les induire à de telles conduites» *Quemadmodum* 2.

ries, à ce qu'ils leur fassent à eux-mêmes une manifestation de conscience de ce type[76].

Le décret ajoute cependant des dispositions permissives, permettant l'ouverture de l'âme libre et spontanée:

il n'est interdit d'aucune manière à ce que les sujets puissent librement et spontanément ouvrir leur âmes[77] aux Supérieurs afin de recevoir la direction et le conseil de leur prudence, dans leurs doutes et leurs anxiétés pour acquérir les vertus et avancer sur le chemin de la perfection[78].

Enfin, le décret contient des dispositions préceptives, qui imposent aux Supérieurs «la charge de supprimer totalement les dispositions mentionnées, et de les éliminer complètement de leurs Constitutions, directives ou manuels»[79].

2.3.3 **A la lumière du parcours historique**

Le parcours historique nous permet déjà de mesurer que le Code de 1917 va au-delà du décret pour établir une interdiction du caractère obligatoire de la manifestation de conscience qui regarde tous les Supérieurs, y compris dans les instituts cléricaux. Mais le décret *Quemadmodum* doit rester le point de référence de la nouvelle norme.

Une lecture attentive des dispositions du can. 530 à la lumière du décret *Quemadmodum* permet de discriminer deux niveaux d'ouverture, déjà entrevus en amont. Le premier paragraphe ne pose pas de difficultés: ce

---

76 *Quemadmodum* 2.

77 L'expression mérite d'être soulignée, puisqu'elle consacre la distinction avec la manifestation de conscience et prépare ainsi la distinction qui sera reprise par le can. 530.

78 *Quemadmodum* 3. Le décret situe une éventuelle manifestation de conscience (pourvu qu'elle soit libre et spontanée) résolument dans le sens d'une direction spirituelle qui serait profitable au religieux. Il s'agit de renouer avec la dimension spirituelle de la manifestation de conscience qui est à l'origine de cette pratique et qui a fini par s'effacer au profit de sa dimension ascétique et de son usage dans un but de gouvernement. Les termes utilisés par le décret sont clairs: il s'agit de «recevoir la direction et le conseil de leur prudence», et d'«acquérir les vertus et avancer sur le chemin de la perfection», on situe très nettement l'ouverture de l'âme dans une perspective d'aide spirituelle.

79 *Quemadmodum* 1. Mentionnons encore, à la fin du décret, cette disposition qui vise tous les Supérieurs d'instituts religieux laïcs, hommes ou femmes, au niveau général, provincial, ou local: «Sa Sainteté ordonne à tous et à chacun des Supérieurs généraux, provinciaux et locaux des Instituts dont il est fait mention ci-dessus, qu'ils soient d'hommes ou de femmes, qu'ils accomplissent scrupuleusement et avec soin les dispositions de ce décret» (*Quemadmodum* 7).

qu'interdit le législateur à tous les Supérieurs, prêtres ou laïcs, c'est de rendre obligatoire la manifestation de conscience. Par contre, les choses se compliquent au paragraphe suivant, pour deux raisons: la première, c'est l'emploi de deux expressions dont il faut se demander si elles se réfèrent à la même réalité ou si elles renvoient à deux réalités diverses.

A priori, l'utilisation des deux expressions semble rendre compte d'une différence. L'expression «dubia quoque et anxietates suae conscientiae exponentes» renverrait à la manifestation de conscience *stricto sensu*, considérant davantage la dimension négative de l'ouverture, c'est-à-dire les péchés, les défauts, les fautes et autres choses liées au sentiment de honte[80]. L'expression «libere ac ultro aperire animum suum» renverrait à un second niveau, proche du premier mais qui est à comprendre comme une ouverture au sens large, englobant les choses positives comme les progrès dans la tentative de dépasser les difficultés, les bons désirs, les grâces que Dieu concède, la prière et la vie spirituelle antérieure; et d'autres négatives, comme les tentations ou les mauvaises inclinations et les mauvais désirs[81]. Ce double niveau aurait son fondement dans le décret *Quemadmodum*, qui emploie lui aussi les deux expressions, selon une distinction qui s'était déjà consolidée dans le passé. L'association, dans les dispositions permissives du décret, de l'«ouverture de l'âme» et de la manifestation des «doutes et anxiétés» ne semble pas avoir pour effet de l'identifier à la manifestation de conscience au sens étroit du terme, car la manifestation des doutes et des anxiétés se situe en deçà de la manifestation des tentations, des péchés et des grâces particulières qui constituent la matière propre de la manifestation de conscience. Néanmoins, cette association rend très légitime la question: les deux expressions utilisées par le *CIC* 1917 renvoient-elles effectivement à deux réalités distinctes ou non?

Sur cette première difficulté vient se greffer une deuxième, liée à une autre distinction que semble faire le deuxième paragraphe du canon dans la manifestation de conscience faite librement, selon que cette manifestation est faite aux Supérieurs prêtres ou aux Supérieurs laïcs. Deux lignes se sont affrontées, l'une soutenant l'équivalence des deux expressions qui seraient à comprendre comme une manifestation de

---

80 Cf. F. HUYSMANS, *La manifestation de conscience*, 98-99.

81 Ce que D. Dee appelle la manifestation de conscience «ascétique». Cf. D. DEE, *The manifestation of conscience*, 52-53. Pour F. Huysmans, à ce dernier niveau plus large, qui comprend le positif et le négatif, l'interdiction d'obliger comprendrait seulement les choses négatives. Cf. F. HUYSMANS, *La manifestation de conscience*, 64. Mais les autres auteurs ne font pas une telle distinction.

conscience *stricto sensu*, et qu'il serait possible de faire aussi bien au Supérieur prêtre qu'au Supérieur laïc; l'autre qui soutient au contraire que la manifestation de conscience *stricto sensu* ne viserait que les prêtres, et, à partir de ce présupposé, qu'elle serait alors recommandée[82]. Une troisième ligne est allée encore plus loin dans la non-équivalence des expressions. Selon les partisans de cette troisième ligne, dans le cas d'un Supérieur non prêtre, le can. 530 §2 non seulement ne recommanderait pas la manifestation volontaire des doutes et des anxiétés de la conscience, mais interdirait aussi l'ouverture libre et spontanée. En conseillant de manifester ses doutes et anxiétés au Supérieur prêtre, le canon signifierait qu'il le permettrait exclusivement dans ce cas [83].

Comment rendre compte de l'emploi de deux expressions distinctes? Si le courant qui soutient la non-équivalence a le mérite de mieux rendre compte de la différence des expressions, cette interprétation attribue au canon une volonté prohibitive qui n'est pas du tout évidente et que la majorité des auteurs n'a pas détectée: interdire le compte de conscience au Supérieur non prêtre, y compris comme manifestation volontaire, libre et spontanée[84]. Il est donc bien difficile de proposer

---

82 La majeure partie des auteurs comprenait que ne pas interdire aux sujets «d'ouvrir leur âme à leurs Supérieurs librement et spontanément» permettait de manifester de façon volontaire tout ce qui était compris dans l'interdiction du premier paragraphe (ce qui intègre donc aussi la manifestation de conscience *stricto sensu*). Mais une partie des auteurs interprétait différemment: la manifestation de conscience visait seulement le cas où le Supérieur était prêtre. Pour eux, cette supposition préalable étant acquise, le canon clarifiait qu'on conseillait de leur manifester y compris les doutes et les anxiétés de leur conscience. Pour le cas de Supérieurs ou de Supérieures laïcs, ces auteurs soutenaient que le deuxième paragraphe se limitait à ne pas interdire la manifestation volontaire de ce que le premier paragraphe ne permettait pas même d'induire, sans aller jusqu'à la recommander. En revanche, pour les autres auteurs, le conseil faisait référence à tout Supérieur, prêtre ou non, entendant que, s'il l'était, le canon recommandait avec plus de force de leur manifester même les doutes et anxiétés de leur conscience. Il semble que cette dernière ligne d'interprétation soit plus conforme à ce qu'exprime le canon. En tout état de cause, selon les deux lignes d'interprétation, l'ouverture volontaire n'était interdite dans aucune hypothèse. Cf. J.L. SÁNCHEZ-GIRÓN RENEDO, *La cuenta de conciencia al superior*, 332-333.

83 Cf. J.L. SÁNCHEZ-GIRÓN RENEDO, *La cuenta de conciencia al superior*, 334-335.

84 Reste une interprétation qui permettrait de reconnaître cette manifestation de conscience libre et spontanée y compris au Supérieur laïc tout en prenant acte de la différence des expressions: si le can. 530 §2 ne dit pas explicitement que la manifestation de conscience est possible auprès du Supérieur laïc, cela n'implique pas qu'il la rejette; cela implique même implicitement qu'il l'admet. Ainsi, la différence entre les deux ouvertures (celle faite au Supérieur prêtre, et celle faite au Supérieur laïc) ne tiendrait pas en ce que l'ouverture de l'âme serait possible avec tous les Supérieurs et

une solution définitive qui réglerait toutes ces ambiguïtés. En l'absence de solution idéale, et pour tenir compte de la différence des expressions sans y lire une volonté prohibitive qui empêcherait la manifestation de conscience aux Supérieurs laïcs, il semble que le deuxième paragraphe du can. 530 propose une ouverture libre et spontanée à tous les Supérieurs («libere ac ultro aperire animum suum Superioribus valeant»), qu'ils soient prêtres ou laïcs, ouverture qui peut aller jusqu'à la manifestation de conscience, mais le canon semble cependant faire dépendre l'utilité de cette dernière au fait que les Supérieurs seront prêtres («imo expedit ut ipsi filiali cum fiducia Superiores adeant, eis, si sint sacerdotes, dubia quoque et anxietates suae conscientiae exponentes»)[85].

La clausule du deuxième paragraphe («il leur est même avantageux de s'adresser à leurs Supérieurs avec une confiance filiale)» situe en tout cas résolument la manifestation de conscience dans un but de direction spirituelle et semble exclure toute possibilité de se servir de ce

---

la manifestation de conscience seulement avec le Supérieur prêtre. Elle tiendrait en ce que la manifestation de conscience est recommandée seulement dans ce dernier cas, même si on ne l'interdit pas dans le cas où le Supérieur est laïc.

J.L. Sánchez-Girón Renedo rejette pourtant cette interprétation: en effet, si le canon avait vraiment eu l'intention de distinguer deux ouvertures, l'une qui serait recommandée aux seuls prêtres et l'autre à tous les Supérieurs, il est clair que la manifestation de conscience répondrait à des aspects bien plus délicats et compromettants que l'ouverture de l'âme. Il aurait été alors infiniment plus simple d'exposer explicitement la possibilité de manifester librement et spontanément sa conscience au Supérieur laïc, pour ne pas être contraint de forcer l'interprétation en affirmant qu'implicitement, on accepte aussi l'ouverture de l'âme, car celle-ci répond à des questions dont l'ouverture ne nécessite pas tant de préventions. Pour cette raison, l'auteur suppose que le législateur de 1917 n'a pas entendu discriminer deux niveaux d'ouverture possibles, mais un seul, l'ouverture équivalant en l'occurrence à la manifestation de conscience. Cf. J.L. SÁNCHEZ-GIRÓN RENEDO, *La cuenta de conciencia al superior*, 335-336.

85 Nous nous écartons ici des conclusions de J.L. Sánchez-Girón Renedo, qui soutient l'équivalence des deux expressions, faisant notamment valoir que le décret *Quemadmodum* associe les doutes et anxiétés à l'ouverture de l'âme. Tout en assumant l'équivalence, il reconnaît toutefois une nuance que traduit l'emploi de deux expressions distinctes: l'ouverture de l'âme s'associe davantage à une manifestation volontaire et celle de la conscience à une obligation. Cf. J.L. SÁNCHEZ-GIRÓN RENEDO, *La cuenta de conciencia al superior*, 336-337.

Il semble plus logique de distinguer au sein du can. 530 §2 deux types d'ouverture, l'une comprise au sens propre et la seconde au sens impropre. Si le *CIC* s'abstient d'une recommandation positive («expedit») de l'ouverture au sens propre faite par les Supérieurs laïcs (manifestation de conscience), c'est, semble-t-il, comme les abus indiqués tendent à le corroborer, à cause du manque de science théologique et de discernement des esprits chez ces Supérieurs laïcs, spécialement dans les instituts féminins. Cf. J. FERNÁNDEZ, «Foro interno e foro esterno», 152.

qui est appris dans la manifestation de conscience à des fins de gouvernement[86].

2.4 *Autres attributions relevant du «munus sanctificandi»*

Le can. 514 §1 reconnaît le droit et le devoir qui incombent aux Supérieurs des instituts cléricaux d'administrer, par eux ou par d'autres, le viatique et l'extrême onction aux malades qui ont fait profession, aux novices et à ceux qui demeurent jour et nuit dans la maison religieuse comme serviteurs, élèves, étrangers de passage, malades.

Le can. 588 §3 prévoit que les Supérieurs veilleront soigneusement («sedulo») à ce qu'on observe très parfaitement («perfectissime observentur») dans les maisons d'études les pratiques pieuses prescrites au can. 595, c'est-à-dire les retraites spirituelles, la messe quotidienne, l'oraison et les autres exercices de piété prescrits par les Constitutions, et la confession hebdomadaire.

Le can. 593 oblige tous les religieux, Supérieurs comme sujets, à observer fidèlement et intégralement les vœux («fideliter integreque servare»). L'observation doit être fidèle, c'est-à-dire conforme à la promesse faite à la profession, et entière, c'est-à-dire étendue à tous les actes concernés par les vœux et à toute la durée de ces vœux. Pour déterminer les obligations résultant de ces vœux, chaque religieux doit connaître les Règles et les Constitutions de l'institut, et les devoirs qui découlent de sa profession[87].

---

86 On peut accepter (mais jamais imposer) une union (même habituelle) entre for externe et for interne extra sacramentel dans le gouvernement des Supérieurs: ceux-ci n'ont pas le droit d'exiger la manifestation de conscience pour leurs propres sujets. Mais ceux-là, toutefois, peuvent pratiquer (même habituellement) avec leurs propres Supérieurs, une forme de direction spirituelle impliquant une certaine ouverture, et même une manifestation de conscience, que leurs Supérieurs soient prêtres ou laïcs. Si les Supérieurs sont prêtres, le *CIC* semble recommander («expedit») de faire avec eux, même de manière habituelle, la direction spirituelle (cf. can. 530 §2). Cf. J. FERNÁNDEZ, «Foro interno e foro esterno», 151.

La seule exception est celle reconnue en faveur des Jésuites par le Pape Pie XI en 1923, à la demande du préposé général de la Compagnie de Jésus. Cette exception tient compte du fait que la manifestation de conscience répond à une exigence intrinsèque du charisme de la Compagnie de Jésus, mais aussi au fait qu'elle est au service d'un gouvernement personnel et spirituel, qui doit toujours tenir compte des exigences de la personne humaine et être exercé dans un esprit authentiquement paternel. Cf. J.L. SÁNCHEZ-GIRÓN RENEDO, *La cuenta de conciencia al superior*, 356-363. Pour approfondir les raisons profondes du sens de cette dérogation, cf. *ibid.*, 346-387.

87 Cf. A. CANCE, *Le Code de droit canonique*, II, 111-113. L'auteur propose en note un résumé du contenu des trois vœux qui donne un aperçu assez saisissant de l'accent

2.5 *Quelques conclusions sur le «munus sanctificandi»*

Aux termes des dispositions qui regardent le «munus sanctificandi», on peut souligner deux grandes limites: d'abord, le rôle des Supérieurs dans l'exercice de leur «munus sanctificandi» se trouve très encadré par la vigilance que les Ordinaires du lieu sont appelés à exercer dans ce domaine[88]. Les relations entre les Supérieurs d'instituts religieux et les Ordinaires du lieu sont appréhendées bien davantage en termes de logique de compétences réciproques qu'en termes de logique de confiance et de coopération mutuelles. Cette première remarque en appelle une deuxième, qui lui est liée: la mission du Supérieur religieux apparaît davantage comme une mission de vigilance passive – destinée à s'assurer que les religieux pratiquent les obligations qu'ils doivent remplir en vue de leur sanctification – qu'à une mission d'investissement actif, par lequel le Supérieur s'engagerait lui-même à mettre en œuvre tous les moyens possibles pour la sanctification de ses religieux[89].

Sur un registre plus positif, les dispositions du *CIC* 1917 qui régissent le «munus sanctificandi» des Supérieurs – particulièrement celles qui encadrent le sacrement de la confession et la pratique de la manifestation de conscience –, éclaircissent la distinction entre for externe et for interne. Elles permettent ainsi de garantir pleinement la liberté de conscience des religieux[90] tout en les autorisant à se confesser habituellement avec leur Supérieur, en cas de cause grave, ou de temps en temps, sans une cause grave, mais avec une cause seulement juste ou raisonnable (cf. can. 518 §2). Cette distinction nette constitue un vrai

---

beaucoup plus ascétique qu'on donnait à l'époque aux vœux de pauvreté, chasteté et obéissance, au détriment de leur dimension théologique, qui sera remise à l'honneur par le Concile Vatican II.

88 Même si la mission des Supérieurs d'instituts cléricaux exempts est marquée dans ce domaine par une plus grande autonomie et de plus grands pouvoirs, elle reste très encadrée: «The clerical exempt Superior has some greater powers in this area, but must also observe a wider series of restrictions». L. BECKETT, *The canonical understanding of spiritual leadership in religious life*, 28.

89 «The Superior is essentially one exercising vigilance over obligations that have to be fulfilled, rather than someone actively employing the means of sanctification as an active subject with the members of the community as passive subjects». L. BECKETT, *The canonical understanding of spiritual leadership in religious life*, 28.

90 La discipline du *CIC* 1917 permet une sage et droite composition entre deux principes qui règlent les relations entre les deux fors dans le régime des instituts de perfection: la nécessité de disposer de confesseurs et directeurs stables et expérimentés, dont le travail peut être efficace, et la nécessité d'une absolue garantie de la liberté de conscience. Cf. J. FERNÁNDEZ, «Foro interno e foro esterno», 154.

progrès, mais elle est marquée par le contexte historique mis à jour, celui des abus de nombreux Supérieurs au for interne sacramentel et au for interne non sacramentel; d'où une législation privilégiant la logique de l'interdiction au détriment de la logique de la confiance qui devrait présider aux relations entre Supérieurs et religieux. Les dispositions qui regardent le sacrement de la pénitence sont marquées par ces abus, en particulier dans les maisons des religieuses. Les expressions employées dans ces canons traduisent cette logique de l'interdiction[91]. Elles révèlent aussi une distinction faite entre l'accès au sacrement de pénitence selon que l'on est en présence de religieux (les dispositions leur reconnaissent une liberté encadrée mais plus grande par rapport à celle reconnue aux religieuses) ou de religieuses (les dispositions encadrent plus fortement encore l'accès au sacrement). Reste que, malgré toutes ces réserves, la volonté de protéger la liberté de conscience marque les dispositions du premier Code[92].

La distinction entre les deux fors garantit aussi la liberté des religieux vis-à-vis de la manifestation de conscience: le caractère obligatoire de la manifestation de conscience est clairement réprouvé, mais les religieux peuvent, librement et spontanément, ouvrir leur âme à leurs propres Supérieurs, qu'ils soient prêtres ou laïcs, et cette ouverture peut aller jusqu'à manifester leur conscience[93]; si les Supérieurs sont prêtres, le *CIC* leur recommande («expedit») même cette pratique.

La dernière remarque qui s'impose est liée à l'équivalence que propose le *CIC* 1917 entre for interne et for de conscience: on ne peut que déplorer cette identification, qui a pour conséquence d'exclure la «potestas»[94] qui s'exerce au for interne de la sphère juridique: puisque le

---

91 Par exemple: «abusus» (can. 520 §2); «invigilet» (can. 522 §2); «inquirere» (cann. 521 §3; 522); «prohibere» (can. 522). Cette logique d'interdiction très prégnante dans les dispositions qui regardent le sacrement de pénitence est mise en relief par G. Ghirlanda. Cf. G. GHIRLANDA, «Foro interno, foro esterno», 253-254.

92 «Nonostante la disciplina del *CIC* 1917 fosse molto restrittiva, specialmente riguardo alle religiose, tuttavia si deve riconoscere che cercava il più possibile di tutelare una certa libertà di coscienza». G. GHIRLANDA, «Foro interno, foro esterno», 254.

93 L'ordre du can. 530 reste symptomatique du climat de méfiance qui prévaut, puisque le canon interdit d'abord sévèrement toute tentative d'induire la manifestation de conscience de la part des Supérieurs (cf. can. 530 §1), avant d'en permettre la pratique, sur la base de la liberté du religieux (cf. can. 530 §2).

94 Le *CIC* 1917 reconnaissait ainsi aux bénéficiaires de la «potestas regiminis» une double «potestas»: une «potestas» qui s'exerçait au for externe, et dont l'ordre juridique était pleinement reconnu, et une «potestas» qui s'exerçait au for interne ou for de conscience et qui, par conséquent, avait une portée exclusivement morale. Cf. G. GHIRLANDA, «Foro interno, foro esterno», 156.

for interne équivaut au domaine de la conscience, la «potestas» qui s'y exerce est réductible au seul ordre moral, celui de la conscience face à Dieu, et non pas à l'ordre juridique[95].

2.6 *Le «munus regendi»*

2.6.1 Considérations générales

Le Supérieur suprême a la «potestas» («potestas regiminis» ou «potestas dominativa» selon qu'il est à la tête d'une Religion cléricale exempte ou non) sur toutes les Provinces, maisons et membres de la Religion, une «potestas» qu'il doit exercer selon les Constitutions (cf. can. 520), une «potestas» universelle et immédiate. Il faut tenir compte, pour l'exercice de cette «potestas», des Constitutions qui l'encadrent et peuvent la limiter, réservant par exemple certaines décisions plus graves au Chapitre ou posant des exigences au-delà de celles prévues par le droit commun[96].

Tant au niveau individuel que communautaire, le Supérieur ne manque pas de pouvoir décisionnel[97]. Mais plus encore que pour l'application des attributions du Supérieur concernant le «munus sanctificandi» et le «munus docendi», les dispositions qui regardent le «munus regendi» sont très complexes en ce qu'elles distinguent entre les différents instituts: exempts, de droit pontifical, cléricaux, non cléricaux, masculins, féminins. Cette complexité rend difficile une vision d'ensemble et une cohérence générale des dispositions. Il faut aussi distinguer, au sein du «munus regendi», les dispositions qui visent les différentes fonctions, non seulement exécutive, mais encore législative et judiciaire[98].

---

95 Cette équivalence néfaste sera dépassée par le *CIC* 1983 qui, dans son can. 130, se gardera bien d'identifier deux réalités distinctes. Cf. G. GHIRLANDA, «Foro interno, foro esterno», 158.

96 Cf. A. TABERA, *Il diritto dei religiosi*, 92.

97 Même si le «munus regendi» du Supérieur religieux est limité, aux termes du can. 501 §2, par les causes réservées au Saint-Office, puisque le canon interdit rigoureu-sement à tous les Supérieurs de s'y introduire. Concrètement, ces causes réservées au Saint-Office regardaient tout ce qui concerne la foi et les mœurs; certains délits très graves, surtout ceux qui regardent l'abus des sacrements, spécialement celui de la Pénitence; ce qui concerne le jeûne eucharistique pour la célébration de la Sainte Messe (cf. can. 247 §5); les causes où est en jeu la validité des ordinations à cause de défauts substantiels du rite (cf. can. 1993 §§1; 3). Pour plus de détails, cf. A. TABERA, *Il diritto dei religiosi*, 90-91.

98 Du point de vue de la «potestas» législative, les choses sont assez simples pour l'élaboration des lois ou des Constitutions propres à l'institut: les dispositions du *CIC* 1917 réservent normalement cette faculté aux chapitres. Mais les choses se compliquent pour la dispense des lois ecclésiastiques: elle est reconnue seulement aux

Surtout, les carences liées au «munus regendi» sont celles qui regardent précisément la paternité spirituelle du Supérieur, trop peu reconnue: la raison majeure est sans doute liée à une absence de vraie réflexion au sujet des qualités que doit posséder le Supérieur majeur. Il faut distinguer selon que les qualités requises s'adressent à tous les Supérieurs ou seulement aux Supérieurs majeurs.

Du point de vue des qualités requises pour les Supérieurs en général, l'office de Supérieur – que le Supérieur soit majeur ou mineur – exige, dans une Religion cléricale – exempte ou non –, que le Supérieur désigné soit prêtre[99]. Par ailleurs, ceux qui sont privés de voix passive ou sont inaptes pour tous ou pour certains offices ecclésiastiques, ne peuvent pas être nommés Supérieurs.

Les qualités attendues du Supérieur majeur sont des qualités «extérieures»[100]; le Code n'a pas prévu de qualités spirituelles qui seraient exigées du Supérieur pour l'accomplissement de sa mission[101]. Ces qualités spirituelles se laissent deviner implicitement à travers le can. 593, qui enjoint («debent» indique explicitement l'idée d'obligation) aux Supérieurs et aux religieux d'observer fidèlement et intégralement les vœux contractés et de se conformer aux Règles et Constitutions de l'institut, et ainsi de tendre à la perfection de leur état.

Supérieurs des Religions cléricales exemptes, et à géométrie variable selon qu'ils sont majeurs, mineurs ou locaux.

La «potestas» judiciaire dérive pour les Supérieurs des Religions cléricales exemptes de leur «potestas regiminis» au for externe, qui donne pouvoir d'instruire des procès pour résoudre les controverses afin de satisfaire des droits, clarifier des faits juridiques ou infliger des peines aux seuls Supérieurs majeurs des Religions en question. Cette «potestas» judiciaire qui est clairement une «potestas regiminis» ne doit pas être confondue avec le pouvoir d'enquêter sur des défauts ou délits commis par des religieux pour les corriger, une «potestas dominativa» dont jouissent tous les Supérieurs. Pour une vision plus détaillée des trois aspects du «munus regendi» des Supérieurs religieux, et de la complexité liée à la variété des instituts, cf. A. TABERA, *Il diritto dei religiosi*, 89-90.

99 Cf. A. TABERA, *Il diritto dei religiosi*, 93. L'auteur le suppose en s'appuyant sur le can. 154 du *CIC* 1917.

100 Sont requises les qualités suivantes: au moins dix années de profession dans le même institut à partir de la première année; la naissance d'un mariage légitime; avoir accompli quarante années pour être le suprême Modérateur de l'institut ou pour être la Supérieure d'un monastère de moniales; avoir accompli trente années s'il s'agit des autres Supérieurs majeurs. En outre, il n'est pas dérogé au droit particulier de chaque institut religieux qui peut demander un âge plus avancé et exiger d'autres conditions plus importantes (cf. can. 504).

101 Cf. L. BECKETT, *The canonical understanding of spiritual leadership in religious life*, 18.

Cette formulation a le mérite de situer les Supérieurs au même plan que les religieux en ce qui regarde l'obéissance fondamentale à Dieu par la pratique des vœux et une vie conforme aux Règles et Constitutions. Le fait que le *CIC* 1917 mentionne les Supérieurs avant les religieux («Superiores aeque ac subditi») suggère implicitement que ce sont eux, les premiers, qui doivent donner l'exemple de cette obéissance. Les autres canons invitant les Supérieurs à veiller à l'accomplissement des devoirs de piété qui incombent aux religieux permettent aussi d'éclairer la dimension spirituelle de leur mission auprès des religieux. Mais cette mission spirituelle est tellement importante qu'il aurait fallu pouvoir l'exprimer beaucoup plus explicitement.

En se situant toujours d'un point de vue général, avant d'entrer dans les dispositions concrètes qui visent les pouvoirs effectifs des Supérieurs vis-à-vis des religieux du point de vue du «munus regendi», l'absence d'une vraie réflexion sur la dimension spirituelle et théologique de l'obéissance est frappante. Il semble que la quasi-absence de dispositions explicites regardant les qualités spirituelles du Supérieur rejaillit immanquablement sur le rôle reconnu à celui-ci et sur la place des religieux eux-mêmes au sein de l'institut.

S'agissant de l'obéissance, si le can. 499 §1 rappelle le devoir d'obéissance de tous les religieux (et donc aussi des Supérieurs eux-mêmes) vis-à-vis du Pape, et si le can. 500 §1, déjà mentionné, prévoit la soumission des religieux à l'Ordinaire du lieu, le Code de 1917 se caractérise par un silence étonnant sur l'obéissance des religieux vis-à-vis de leurs Supérieurs[102]. Seules deux dispositions du Code de 1917 parlent de cette obéissance envers le Supérieur, et encore ne concernent-elles que les novices: le can. 556 §2 prévoit que le noviciat n'est pas interrompu si le novice, avec la permission du Supérieur ou par un cas de force majeure, sous l'obéissance de son supérieur, est resté hors de la maison plus de quinze jours, mais pas plus de trente. Le can. 561 §2, lui, rappelle dans les termes les plus brefs que «le novice est tenu d'obéir à son maître et aux Supérieurs». Il est étonnant que le *CIC* 1917 ne dise rien de l'obéissance des autres religieux (même si elle est contenue implicitement par le can. 593) et n'explicite pas le sens de l'obéissance.

Les seules dispositions qui regardent la relation de confiance entre les Supérieurs et les religieux concernent d'une part l'union possible

---

[102] Plus globalement, le *CIC* 1917, s'il permet à l'Église de produire pour la première fois une législation systématique et complète pour les religieux, ne donne aucune définition de l'objet des trois vœux, et ne précise pas la matière des conseils évangéliques et encore moins leur fondement théologique. Cf. H. BÖHLER, «Consigli teologici tra teologia e diritto», 34-35.

entre le for externe et le for interne sacramentel à propos de la possibilité que les religieux puissent se confesser à leurs Supérieurs; d'autre part l'union possible entre le for externe et le for interne non sacramentel à propos de la possibilité d'ouvrir leur âme à leur Supérieur et même de leur manifester leur conscience «avec une confiance filiale» (can. 530 §2); mais la rédaction du canon conduit à réduire cette «confiance filiale» vers les seuls Supérieurs prêtres.

Les dispositions du *CIC* 1917 se caractérisent aussi par leur extrême discrétion sur le dialogue entre les Supérieurs et les religieux, qui se limite aux avis et consentements exigés par le *CIC* 1917 et éventuellement par le droit particulier de l'institut, pour certaines décisions qui reviennent aux Supérieurs. Les collaborateurs apparaissent donc plus comme des auxiliaires techniques que comme d'authentiques responsables, assumant un vrai rôle collégial de coresponsabilité. Il n'y a pas non plus de dispositions favorisant la participation de tous les religieux au bénéfice du même charisme. Le Supérieur n'a pas pour mission de favoriser la communion des membres de son institut ou de sa maison, et rien n'est dit pour susciter cette communion des membres eux-mêmes autour du projet communautaire. La réalité même du charisme est absente des dispositions du *CIC* 1917 en ce qui regarde la vie religieuse, si ce n'est sous la forme du renvoi au droit particulier des instituts, mais ce renvoi est beaucoup moins marqué qu'il ne le sera dans le *CIC* 1983.

Il ne s'agit pas ici de donner une présentation exhaustive de toutes les dispositions qui reconnaissent au Supérieur religieux un véritable pouvoir de décision dans la conduite de la communauté entière et vis-à-vis de chacun de ses religieux, mais d'en présenter brièvement quelques-unes qui permettront aussi d'en percevoir les limites réelles, qui ne favorisent pas l'exercice d'une paternité spirituelle authentique. La présentation se limitera à évoquer quelques-unes des attributions que lui reconnaît le *CIC* 1917, d'abord au niveau de la communauté elle-même, ensuite au niveau individuel[103].

2.6.2 Au niveau de la communauté

Le can. 511 légifère sur la visite canonique, que les Supérieurs majeurs désignés par les Constitutions feront, par eux-mêmes ou s'ils en

---

103 A. Tabera invite à distinguer l'aspect social, selon lequel le Supérieur gouverne la société en tant qu'elle constitue un corps, et l'aspect personnel de la «potestas dominativa», selon lequel la «potestas» touche le religieux en ce qui regarde la vie chrétienne. Cf. A. TABERA, *Il diritto dei religiosi*, 86-87.

sont empêchés, par leurs délégués, dans toutes les maisons qui leur sont soumises, aux époques fixées par les Constitutions. L'Ordinaire du lieu doit aussi visiter, au moins tous les cinq ans, les maisons religieuses de son diocèse, sauf celles qui appartiennent à des réguliers exempts (cf. can. 512 §§1-2).

Dans le cadre de la visite canonique, le Visiteur a le droit et le devoir d'interroger les religieux qu'il jugera nécessaire d'entendre, et de s'informer de tout ce qui concerne la visite[104]; tous les religieux sont obligés de répondre selon la vérité, et il n'est pas permis aux Supérieurs de les détourner de quelque manière que ce soit de l'accomplissement de ce devoir ou d'empêcher autrement le but de la visite (cf. can. 513 §1). Tant vis-à-vis des Supérieurs qui agiraient sans le consentement du Visiteur que vis-à-vis de tous les religieux qui entraveraient le droit du Visiteur d'interroger les religieux, le can. 2413 prévoit que le Visiteur pourrait, dans le cas des Supérieurs, les priver de leur charge, et dans le cas des religieux, les déclarer incapables d'exercer un jour la charge du gouvernement.

2.6.3 Sur le plan individuel

C'est surtout au niveau individuel que la paternité spirituelle exercée par le Supérieur trouve une illustration implicite. En effet, le «munus regendi» du Supérieur ne se déploie pas seulement au niveau communautaire, il se concrétise aussi et même surtout au niveau individuel, et cela dès les débuts de la vie religieuse. Le can. 539 §2 prévoit ainsi que le supérieur majeur peut prolonger la durée prescrite pour le postulat, mais d'un semestre au maximum. Le can. 543 reconnaît aux Supérieurs le droit d'admettre au noviciat, puis à la profession temporaire et perpétuelle, avec le vote de leur conseil ou de leur chapitre, suivant ce que prévoit le droit particulier de l'institut. Le «munus regendi» exercé au niveau individuel trouve une belle illustration dans le souci qu'auront

---

104 L. Beckett pointe avec raison deux limites des dispositions du *CIC* 1917 dans cette visite accomplie par le Supérieur majeur. Une première limite est liée au fait que la coopération entre le Supérieur majeur et le Supérieur local n'est pas davantage mis en avant, du fait que le rôle du premier apparaît finalement beaucoup plus sous l'angle du contrôle que sous celui de la dimension spirituelle. Une deuxième limite, liée directement à ce manque de relief de la dimension spirituelle en la personne du Visiteur, est due au fait que le Visiteur est cantonné à un pur rôle de contrôle externe, au lieu de s'intéresser à ce qui fait l'essence même de la vie religieuse, la vie de la communauté et la manière dont est vécue la relation entre le Supérieur et les religieux dans la communauté locale. Cf. L. BECKETT, *The canonical understanding of spiritual leadership in religious life*, 58-61.

les Supérieurs de choisir dans les noviciats et scolasticats des religieux édifiants par le soin qu'ils apportent à l'observance de la Règle.

On peut lire implicitement dans ces dispositions le rôle paternel du Supérieur religieux chargé de veiller avec soin aux premiers pas des religieux, en s'adaptant aux besoins de chacun – par la possibilité de prolonger la durée du postulat – et en travaillant à l'édification des novices, par le choix des religieux qui vivront dans les noviciats et scolasticats. Se dessine alors un double niveau de paternité spirituelle que nous avons déjà rencontré dans la Règle de saint Benoît, en reconnaissant, en plus du rapport vertical unissant l'Abbé au moine, des rapports horizontaux unissant les moines entre eux. L'importance du choix des religieux plus anciens qui seront un exemple de vie religieuse auprès des plus jeunes religieux est caractéristique d'une paternité spirituelle qui déborde celle du Supérieur tout en y trouvant sa source originaire.

Le «munus regendi» trouve aussi une application concrète dans le renvoi du novice par le Supérieur ou par le chapitre (selon ce que prévoient les Constitutions); une juste cause suffit, sans que le supérieur ou le chapitre n'ait l'obligation de manifester au renvoyé la cause de son renvoi (cf. can. 571 §1). Le can. 571 §2 prévoit que les Supérieurs majeurs peuvent prolonger la probation du novice (avec un maximum de six mois), si des doutes sur son aptitude subsistent. On peut mentionner une autre application concrète de renvoi: le can. 575 §1 prévoit que pendant la profession temporaire, le Supérieur légitime peut renvoyer le profès si on ne le considère pas digne de faire la profession perpétuelle. Ici encore, ce type de dispositions illustre implicitement la paternité spirituelle du Supérieur religieux, dans la mesure où – précisément pour le bien de la communauté toute entière – il ne doit pas hésiter à prendre des décisions douloureuses, comme le renvoi de religieux dont l'expérience prouve qu'ils sont inaptes au charisme de l'institut.

Le can. 572 §1 fait dépendre la validité de toute profession religieuse, entre autres conditions, de l'admission légitime par le Supérieur à la profession selon les Constitutions et au fait que ce soit le Supérieur légitime, par lui-même ou par un autre, qui la reçoive. La profession doit être faite sans violence, crainte grave ou dol. Implicitement encore, apparaît le rôle paternel du Supérieur religieux, qui suppose toujours le respect absolu de la personne humaine et de sa liberté, encore plus quand cette personne est un religieux qui entre dans un institut pour vivre plus radicalement encore sa filiation divine.

Le can. 587 prévoit, pour les instituts cléricaux, l'obligation de maisons d'études, qui doivent être approuvées par le chapitre général ou

par les Supérieurs. Le can. 589 §2 prévoit que pendant les études, on n'imposera aux maîtres et aux élèves aucun office qui les détourne des études ou de la fréquentation des cours. Le Supérieur général, et dans les cas particuliers, les autres Supérieurs, pourront exempter professeurs et étudiants de quelques exercices de communauté et même du chœur, surtout la nuit, si une telle dispense semble nécessaire au succès des études[105].

Après avoir achevé leurs études, les religieux prêtres devront «être l'objet d'un soin spécial de la part de leurs Supérieurs qui leur feront subir une sorte de noviciat [«tyrocinium»] dans une maison de parfaite observance régulière où ils poursuivront leurs études»[106]. Ils s'y prépareront chaque année et pendant au moins cinq ans en passant, devant des religieux graves et instruits, un examen sur les diverses disciplines des sciences sacrées, d'après un programme fixé d'avance (cf. can. 590).

Le can. 606 §1 exige des Supérieurs qu'ils veillent à l'observation exacte des prescriptions des Constitutions au sujet des sorties des religieux, de la réception des étrangers et des visites du dehors.

Les réguliers qui se trouvent illégitimement en dehors de la maison, même sous le prétexte d'aller trouver leurs Supérieurs, ne jouissent pas du privilège de l'exemption (cf. can. 616 §1); s'ils commettaient un délit en dehors de leur maison et s'ils n'étaient pas punis par leur propre Supérieur dûment averti, ils pourraient être punis par l'Ordinaire du lieu, alors même qu'ils seraient sortis légitimement de leur maison et y seraient ensuite revenus (cf. can. 616 §2). Par ailleurs, si des abus se glissaient dans les maisons des religieux ou d'autres religieux exempts, ou dans leurs églises, et si le Supérieur averti négligeait d'y pourvoir, l'Ordinaire du lieu devrait en référer aussitôt au Saint-Siège (cf. can. 617 §1).

---

105 Si des interruptions se produisaient dans les études, pour des motifs très légitimes comme une maladie ou l'accomplissement du service militaire, et donc sans que l'interruption soit imputable ni aux étudiants ni aux Supérieurs, la déclaration de la Congrégation des Religieux du premier mars 1895 prévoyait que le Supérieur général, ayant pris l'avis délibératif de son Conseil, pouvait dispenser les étudiants d'une nouvelle année scolaire, si l'interruption n'avait pas duré plus de trois mois, si des cours privés avaient permis de compenser le retard, et enfin si un examen permettait de confirmer le travail accompli. Cf. A. CANCE, *Le Code de droit canonique*, II, 108. Pour A. Cance, les dispositions du *CIC* 1917 ne semblent pas remettre en cause cette décla-ration, qui doit continuer d'inspirer les Supérieurs confrontés à des situations semblables.

106 Instruction *Ad supremos religionum et societatum clericalium moderatores* du premier déc. 1931, n. 10. Cf. *AAS* 24 (1932) 77-78. Trad. fr. par A. CANCE, *Le Code de droit canonique*, II, 108.

On peut encore relever une dernière attribution du «munus regendi» qui s'exerce au niveau individuel, celle du can. 623 qui ne permet aux Supérieurs de «confier la charge de quêter qu'à des profès, mûrs d'âge et de caractère, surtout s'il s'agit de femmes, et jamais à des religieux encore appliqués aux études»[107].

Dans toutes ces dispositions, se vérifie implicitement la vigilance paternelle du Supérieur qui doit parfois accommoder les exigences de la Règle aux nécessités de la vie religieuse, en dispensant par exemple des prières de nuit, ou en veillant avec un soin plus spécifique à la formation des futurs prêtres, ou encore en n'imposant pas à certains des charges qu'ils ne sont pas capables de porter (comme celle de quêter qui doit être réservée à des profès mûrs d'âge, de caractère et déchargés des études). Ce sont donc autant de cas concrets de la mise en œuvre de la «discretio» du Supérieur religieux – rencontrée dans le deuxième chapitre – appelé à un discernement pour s'adapter aux nécessités des personnes. On peut donc conclure du survol rapide de ces dispositions une continuité implicite avec la paternité spirituelle telle que le deuxième chapitre l'a révélée. Mais on peut aussi déplorer que cette paternité spirituelle apparaisse comme à tâtons, toujours implicitement et sans que ne ressorte précisément ce lien qui la relie à la grande tradition religieuse.

2.6.4 Devoir d'assistance et de conseil

Dans l'exercice de son «munus regendi», le Supérieur bénéficie d'auxiliaires, qui sont, aux termes des cann. 516 et 517, les conseillers (ou assistants), les économes et les procureurs.

Les conseillers ou assistants doivent donner leur consentement ou leur avis aux Supérieurs généraux d'un institut ainsi qu'aux Supérieurs provinciaux ou locaux, conformément au droit canon[108] et aux Constitutions (cf. can. 516 §1). Le can. 105 fait dépendre la validité de la décision du Supérieur (quel qu'il soit) de sa conformité au consentement

---

107 Le can. 623 *CIC* 1917 dit explicitement, dans sa version latine: «Non licet Superioribus stipem colligendam committere, nisi professis aetate animoque maturis, maxime si de mulieribus agatur, nunquam autem iis qui in studia adhuc incumbunt».

108 Les cann. 516 §4, 534 et 575 prévoient le consentement des assistants respectivement pour la nomination de l'économe, l'aliénation de biens dont la valeur n'excède pas la somme de trente mille francs ou livres, et pour l'admission du novice à la première profession temporaire. Mais rien n'empêche les Constitutions de prévoir d'autres décisions pour lesquelles la validité de la décision du Supérieur dépendra du consentement préalable donné par les membres de son conseil.

exigé par la loi («Si consensus exigatur, Superior contra earundem votum invalide agit» can. 105,1°), tandis que la validité liée aux conseils dépend uniquement de l'écoute des personnes concernées («satis est ad valide agendum ut Superior illas personas audiat» can. 105,1°). Cependant, si l'avis donné recueille un accord large (le mot latin «concors» employé par le canon suggère davantage l'idée de sentiments concordants que celle d'unanimité), il aura pour cet avis commun une grande déférence et ne s'en écartera que pour une raison prédominante (cf. can. 105,1°).

En ce qui concerne la manière de demander et donner le consentement ou l'avis, aucune formalité n'est requise, s'il s'agit de consulter seulement une ou deux personnes; mais si l'avis ou le consentement implique plus de deux personnes, elles seront régulièrement convoquées, et elles feront connaître leur pensée; le Supérieur pourra les obliger, par serment, au secret, si la prudence et la gravité des affaires l'exigent (cf. can 105,2°). Tous ceux auxquels on demande leur avis ou leur consentement devront le donner avec respect, confiance et fidélité («Omnes de consensu vel consilio requisiti debent ea qua par est reverentia, fide ac sinceritate sententiam suam aperire» can. 105,3°). Ce sont autant de qualités qui révèlent, implicitement, le mystère de la paternité spirituelle du Supérieur religieux qui se découvre à travers les conseils. Ce qui a déjà été entrevu dans la Règle de saint Benoît[109] trouve ici une institutionnalisation juridique: le Supérieur religieux reste un homme; s'il représente le Christ, les limites de sa nature humaine le font aussi dépendre des autres. Il est normal, dès lors, qu'il requiert les avis et parfois les consentements nécessaires à l'accomplissement de sa mission. C'est aussi en tenant compte de l'avis de la communauté qu'il se révèle père. Mais avis et consentements requièrent, de la part des membres de l'institut, les qualités filiales de «respect, confiance et fidélité». Cette mission de conseils illustre donc l'humilité mutuelle dont doivent témoigner Supérieurs et

---

109 «Toutes les fois qu'il y aura dans le monastère quelque affaire importante à décider, l'abbé convoquera toute la communauté et exposera lui-même ce dont il s'agit. Après avoir recueilli l'avis des frères, il délibérera à part soi et fera ensuite ce qu'il aura jugé le plus utile. Ce qui nous fait dire qu'il faut consulter tous les frères, c'est que souvent Dieu révèle à un plus jeune ce qui est meilleur. Les frères donneront leur avis en toute humilité et soumission. Ils n'auront donc pas la hardiesse de soutenir effrontément leur manière de voir, mais il dépendra de l'abbé de décider ce qui vaut le mieux; et tous alors devront lui obéir» (Règle de saint Benoît 3,1-5). On y retrouve aussi bien la dimension paternelle de l'abbé – qui ne décide pas de manière arbitraire – que la dimension filiale des sujets du monastère, appelés à donner humblement leur avis, sans prétendre que celui-ci soit suivi.

sujets. Les sujets doivent donner leur avis sans prétendre influencer la décision du Supérieur, le Supérieur doit tenir compte de ces avis sans y être lié de manière absolue, sauf si le consentement est requis pour la décision qu'il doit prendre.

Les économes, qui administrent les biens temporels de l'institut à ses différents niveaux (général, provincial et local) remplissent leurs fonctions sous la responsabilité du Supérieur (cf. can. 516 §2). Le Supérieur ne peut remplir les fonctions d'économe général et provincial; en cas de nécessité, le Supérieur local peut remplir la fonction d'économe, mais il vaut mieux que cet emploi soit séparé de sa charge (cf. can. 516 §3).

Enfin, le troisième type d'auxiliaires est constitué par la figure du procureur général, une figure qui ne regarde cependant qu'une catégorie spécifique d'instituts religieux: les instituts religieux de droit pontifical composés d'hommes doivent avoir un procureur général[110] qui est désigné conformément aux Constitutions et qui traite les affaires de l'institut avec le Saint-Siège (cf. can. 517 §1). On ne changera pas ce procureur avant le laps de temps prescrit par les Constitutions sans consulter le Siège Apostolique[111] (cf. can. 517 §2).

3. **Le Concile Vatican II**

Toutes les limites qui ont été relevées au long de ce chapitre sont liées à l'absence d'une réflexion approfondie sur la nature de la vie consacrée en général et de la vie religieuse en particulier – d'où les ambiguïtés quant à la nature de la «potestas dominativa» – et partant, sur la nature théologique et spirituelle de l'autorité des Supérieurs et de l'obéissance

---

110 La Congrégation des Religieux a précisé, le 4 juin 1920, que ce procureur devait appartenir à l'institut dont il traite les affaires, et qu'il devait résider habituellement à Rome: «Sacra Congregatio de Religiosis opportunum ducit monere Moderatore Generales Congregationum Religiosorum iuris pontificii, qui Procuratorem Generalem ad negotia Instituti gerenda apud Sanctam Sedem nondum constituerint, vi Can. 517, §1, *Codicis Iuris Canonici*, unamquamque Religionem virorum iuris pontificii teneri ad deputandum Procuratorem Generalem qui praedicta negotia agat, quique e gremio eiusdem Religionis esse debet. Ut autem commissio sibi munere fungi valeat, Procurator Generalis residentiam habitualem in Urbe, iusta praxim, habeat oportet». SACRÉE CONGRÉGATION DES RELIGIEUX, monition, 4 juin 1920, *AAS* 12 (1920) 301. Mais la dispense de cette prescription de résidence romaine était facilement obtenue pour les instituts ayant peu d'affaires à traiter avec la Congrégation romaine ou qui étaient encore trop peu répandus. Cf. A. CANCE, *Le Code de droit canonique*, II, 38.

111 Si le procureur a été nommé pour un temps indéterminé, il semble qu'il puisse être changé sans consultation préalable du Siège Apostolique. Cf. A. CANCE, *Le Code de droit canonique*, II, 37.

des religieux. Le point préalable consiste donc à accueillir et reconnaître la vie religieuse pour ce qu'elle est: une réalité charismatique qui fait partie intégrante de l'Église. C'est pourquoi elle appartient à son essence et à sa vie et ne peut lui faire défaut[112]. Cette attention au mystère de la vie religieuse dans le mystère même de l'Église permet de lever les ambiguïtés en consacrant une véritable «potestas» publique aux Supérieurs et de comprendre la valeur théologique et spirituelle de l'autorité et de l'obéissance. En partant de cette vision renouvelée de la vie consacrée proposée par les Pères du Concile et en la prolongeant avec l'approfondissement des dimensions théologique et spirituelle de l'autorité et de l'obéissance, il sera possible, à la suite du renouveau conciliaire – mais un renouveau enraciné dans la grande tradition religieuse – de dépasser les limites entrevues et de consacrer explicitement la dimension de paternité spirituelle qu'assument les Supérieurs en exerçant leur «potestas».

3.1 *Une vision renouvelée de la vie consacrée*

3.1.1 La consécration d'une «potestas» publique et ecclésiale

L'accent mis sur le caractère public et ecclésial de la «potestas» exercée par le Supérieur religieux renouvelle – dans la continuité avec la grande tradition religieuse – le regard porté sur la vie religieuse, en l'inscrivant explicitement dans l'horizon ecclésial. Le rescrit *Cum Admotae* en est une illustration éloquente, justifiant qu'on l'évoque de manière très synthétique, sur la question qui nous intéresse ici. Il faut l'inscrire aussi en lien avec la vision renouvelée de la vie consacrée que porte en germe *Lumen Gentium*. Nous nous contenterons ici d'esquisser la question de l'origine de la «potestas» des évêques selon la Constitution Lumen Gentium, et analyserons dans le prochain chapitre, les répercussions de l'enseignement du Concile Vatican II sur la «potestas» exercée dans les instituts religieux.

a) Le rescrit *Cum Admotae* (6 novembre 1964)

Ce rescrit[113] est l'un des premiers fruits du Concile Vatican II qui regarde les religieux. Il a pour objet de déléguer certaines facultés aux

---

112 «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*. 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» (*VC* 29b).

113 Cf. *AAS* 59 (1967), 374-378.

Modérateurs suprêmes des instituts cléricaux de droit pontifical, ainsi qu'aux Abbés présidents des congrégations monastiques.

La grande nouveauté de ce rescrit est de prévoir la délégation de facultés déléguées et non ordinaires: la délégation n'est pas faite pour une affaire singulière mais bien «ad universitatem negotiorum»[114].

Ces concessions faites par le Pontife Romain sont motivées par la nécessité d'un exercice plus agile de l'office des Modérateurs suprêmes des instituts cléricaux de droit pontifical, ainsi qu'aux Abbés présidents des congrégations monastiques. Elles regardent essentiellement le régime interne de l'institut, sans toucher la sphère des droits-devoirs des Ordinaires du lieu, et sont l'expression de la confiance que le Pontife Romain nourrit vis-à-vis des instituts religieux en leur donnant une responsabilité majeure propre pour qu'ils agissent «in nomine Ecclesiae»[115].

b) *Lumen Gentium*

Lumen Gentium affirme l'importance de l'état religieux dans l'Église et en rappelle sa non-appartenance à la structure hiérarchique. S'il incombe à l'autorité hiérarchique compétente de réguler la pratique des conseils évangéliques et d'en protéger la croissance au sein de l'Église en conformité avec l'esprit des fondateurs, les religieux peuvent et doivent être gouvernés par leurs propres autorités internes[116], sans oublier le respect et l'obéissance dus aux Évêques eux-mêmes[117].

---

114 Les facultés déléguées ne sont pas données à l'office du Modérateur Suprême, mais directement à sa personne (c'est la note caractéristique de la délégation).

115 Cf. F. PANIZZOLO, *La potestà di governo nella vita consacrata*, 121. L'auteur distingue le sujet actif, qui, pour jouir des facultés du rescrit, doit détenir l'office de Modérateur suprême, et être à la tête d'un institut clérical de droit pontifical; et le sujet passif. Puisque le but des facultés concédées est un gouvernement plus simple et plus rapide dans le régime interne de l'institut, il en résulte que les sujets passifs au sens strict sont exclusivement les sujets auxquels les Supérieurs ont concédé ces facultés, c'est-à-dire ceux qui sont incardinés à l'institut à travers leur profession. Les sujets passifs au sens large sont les novices du même institut, les oblats et même les postulants, mais encore ceux qui résident dans les maisons de l'institut pour des motifs spirituels, ou même d'étude ou de santé. Cf. *ibid.*, 122-129.

116 Il y a un lien intrinsèque entre *Lumen Gentium* 43, qui considère la vie consacrée comme «don de Dieu à l'Église», et l'affirmation du caractère public de l'autorité dans la vie consacrée. Ce n'est donc pas le lien de l'obéissance qui confère le pouvoir. Ce lien permet d'accueillir définitivement le don du Père et d'entrer ainsi dans son projet de salut de toute la création, qui s'opère avec le Fils dans son Esprit à travers l'Église elle-même. De cette façon, le don de Dieu, offert dans l'appel, devient un don pour toute la communauté ecclésiale. La «potestas» du Supérieur, elle, vient du Christ

Toutefois, de l'examen du sixième chapitre, n'émergent pas d'autres références directes ou indirectes à la «potestas» dans la vie consacrée. On doit aller au troisième chapitre, où l'on parle de «sacra potestas», pour définir la nature de l'épiscopat aussi bien sous son aspect individuel que collégial. Il y a une seule «potestas» de l'Église, parce qu'elle descend du Christ Lui-même, chef de l'Église qui est son Corps[118]. Mais, dans l'Église, on distingue entre sacerdoce commun des fidèles et sacerdoce ministériel ou hiérarchique, qui «essentia et non gradu tantum different» (*LG* 10). Si l'engagement missionnaire regarde toute l'Église, l'activité de ses membres est diversifiée[119]. Sur cette base, on peut affirmer à la fois l'unité de la «potestas sacra» dans l'Église, mais aussi sa diversité organique[120].

à travers la médiation ecclésiale par le truchement de la Hiérarchie, qui approuve le charisme en en reconnaissant l'authenticité et l'utilité pour l'Église entière. Cf. M. KOVAČ, *L'orizzonte dell'obbedienza religiosa*, 283.

117 On laissera pour l'instant ce rapport complexe entre la nécessaire autonomie des instituts de vie consacrée et leur nécessaire dépendance vis-à-vis de l'autorité hiérarchique pour se concentrer sur la question de la «potestas».

118 «La potestà in relazione alla sua fonte, è una, in quanto è la potestà di Cristo conferita nella Chiesa». G. GHIRLANDA, «Potestà sacra», 811.

119 La «potestas», tout en étant une par sa source, «si differenzia in relazione ai fini ed è trasmessa in diversi modi tramite il Romano Pontefice e i vescovi o anche da essi delegata, per raggiungere una varietà di fini spirituali attraverso l'esercizio di differenti ministeri, sacramentali oppure no». G. GHIRLANDA, «Potestà sacra», 811.

Dans le débat sur la «potestas» comme exprimée dans la Constitution *Lumen Gentium* et plus largement dans les divers textes du Concile, il y a des positions diverses et parfois opposées. En lien avec la tradition de l'Église, on peut affirmer que la «potestas sacramentalis» ou d'ordre n'est pas l'unique dans l'Église, mais qu'il y a bien aussi une «potestas non sacramentalis» ou de juridiction qui, tout en provenant de l'unique «potestas sacra» de l'Église, peut être transmise aussi aux laïcs et par conséquent exercée par eux. Elle est donc «potestas regiminis»: ceci apparaît particulièrement dans les facultés 12 de *Cum Admotae* (facultés de poser des actes de juridiction pour le régime interne, à la façon des instituts exempts) et 3 de *Religionum laicalium* (facultés de sécularisation des profès temporaires) où des actes typiquement propres à la Hiérarchie ecclésiastique (et partant liés à la «potestas sacra») sont attribués aux instituts cléricaux non exempts et aux instituts laïcs. Cf. F. PANIZZOLO, *La potestà di governo nella vita consacrata*, 196.

120 On peut alors distinguer entre les ministères annexés à des offices qui requièrent l'ordre sacré et les ministères annexés à des offices qui ne requièrent pas l'ordre sacré (la «potestas» de sanctifier – les époux sont les ministres du sacrement de mariage et les laïcs peuvent, à certaines conditions, conférer le baptême – comme celle de gouverner peuvent alors être transmises ou déléguées, en grades divers, aussi à ceux qui ne sont pas constitués dans l'ordre sacré). Cf. G. GHIRLANDA, «Potestà sacra», 811.

C'est *Lumen Gentium* 21b qui, en développant sa réflexion sur la consécration épiscopale et les «tria munera», et en distinguant entre fonction («munera»), pouvoir («potestas»), et office («officium»), fournit les éléments permettant de concevoir la collaboration des laïcs à des offices qui participent à l'utilité de la mission de l'Église et de l'unique «potestas» du Christ donné à son Église. L'ambiguïté surgit de l'identification que semble opérer le Concile entre «munus» et «potestas». Or, la notion de «munus» dépend étroitement de la notion de mission, elle dit en même temps la charge confiée à quelqu'un dans l'Église de la part de Dieu et le don de la grâce pour l'accomplir. C'est pourquoi les «munera» sont des dons spirituels grâce auxquels, avec la grâce sacramentelle et le caractère sacré, l'Évêque est configuré au Christ. Les «munera», la grâce sacramentelle et le caractère sacré sont requis pour l'exercice de l'office épiscopal. Partant, les «munera sacramentalia» sont une réalité plus ample que la «potestas», aussi bien la «potestas ordinis», que la «potestas regiminis»[121]. *Lumen Gentium* affirme seu-

[121] La doctrine du Concile, comme le manifeste une investigation intègre et profonde de tout l'itinéraire de la Constitution *Lumen Gentium*, concorde avec la doctrine traditionnelle de l'origine non sacramentelle de la «potestas». Mais la réflexion conciliaire va au-delà de cette confirmation, invitant à considérer dans un contexte plus ample la question de l'origine et de l'exercice de la «potestas» épiscopale. Dans le domaine sacramentel de l'épiscopat, la consécration épiscopale est la source des «tria munera» épiscopaux, si bien que la «potestas regiminis» et la «potestas» magistérielle ou d'enseignement transmises par l'autorité hiérarchique au moyen de la mission canonique sont étroitement liés aux «munera». «Munera sacramentalia» et «potestas regiminis» ou magistérielle sont deux aspects d'une seule réalité, celle du ministère épiscopal, dont la source est le Christ qui agit par les sacrements et la Hiérarchie dans l'Église. Ce moyen d'exercice de la «potestas regiminis» et de la «potestas» magistérielle est un exercice spirituel de la «potestas», qui n'est pas seulement liée avec la charge de gouverner et d'enseigner mais encore avec celle de sanctifier. En ce sens, nous pouvons parler de «potestas» sacrée ou spirituelle.

De la doctrine des charges («munera») explicitement proposée par la Constitution *Lumen Gentium* et de son interprétation indirectement donnée dans la *NEP* 2, on peut déduire que l'office strictement clérical et la «potestas regiminis» qui lui est liée ne doivent pas être conférés indépendamment de la collation sacramentelle des «munera». On doit aussi soutenir non seulement la distinction entre les charges sacramentelles («munera sacramentalia») d'une part, et les «potestas regiminis» et «magisterialis» d'autre part, mais encore entre les actes auxquels ces charges sacramentelles d'une part, et ceux auxquels ces deux «potestas» d'autre part, donnent lieu. Pour approfondir cette question, cf. G. GHIRLANDA, «De natura, origine et exercitio potestatis regiminis iuxta novum Codicem», 143-159; ID., «L'origine e l'esercizio della potestà di governo dei vescovi», 546-558. Dans ce dernier article, l'auteur montre comment l'ambiguïté contenue dans la *NEP* 2 ne peut être surmontée qu'à la lumière du magistère des Papes Léon XIII, Pie XII et Jean XXIII, en cherchant à harmoniser leur ma-

lement la sacramentalité de la consécration épiscopale et l'origine sacramentelle des «tria munera», mais «munus» et «potestas» dans les textes du Concile ne signifient pas la même chose, c'est pourquoi ni *Lumen Gentium* 21b ni *NEP* 2 n'affirment l'origine sacramentelle de la «potestas». Le Concile affirme la nécessité, de droit divin, de la Communion hiérarchique – une nécessité requise «natura sua»[122] – afin que puissent être exercées les charges d'enseigner et de gouverner, et qu'on ait à travers la mission canonique, la «potestas» pour réaliser les actes[123].

3.1.2 Vie consacrée, charisme, et Communion hiérarchique

Si la constitution dogmatique *Lumen Gentium* consacre son sixième chapitre à la vie religieuse, il en est implicitement question dès le début, puisque *Lumen Gentium* 4b présente l'Église comme un mystère de communion, impliquant une vraie égalité entre tous les fidèles. Tous coopèrent à l'édification du Corps du Christ, mais chacun selon sa condition et sa fonction spécifiques, déterminées par la diversité des dons charismatiques et des ministères. Un peu plus loin (cf. *LG* 12b), le texte

---

gistère – sans le «tordre» pour en donner une interprétation fallacieuse – avec les points fondamentaux de la doctrine du Concile Vatican II, c'est-à-dire la sacramentalité de l'épiscopat, l'origine sacramentelle des trois «munera» épiscopales, qui sont à distinguer des «potestates», et la collégialité. Cf. *ibid.*, 557-558.

122 La «hierarchica communio», nécessaire pour l'exercice des «munera docendi et regendi», et pour devenir membre du Corps épiscopal, est constituée par la mission canonique. Pour comprendre la doctrine conciliaire, il faut partir de l'affirmation de la sacramentalité de la consécration épiscopale. Les «tria muera» de l'évêque ont été conférés par l'acte consécratoire, par lequel ils ont tous une origine sacramentelle. Cependant, les «munera docendi et regendi» sont intrinsèquement différents du «munus sanctificandi», parce que, «natura sua», les deux premiers doivent être exercés dans la «hierarchica communio cum Collegii Capite et membris». Cf. G. GHIRLANDA, *"Hierarchica communio". Significato della formula nella* "*Lumen Gentium"*, 398-401.

123 Cf. G. GHIRLANDA, «De natura, origine et exercitio potestas regiminis», 159-160. Le Concile Vatican II distingue en effet entre les «munera» et les «potestates». Les premiers sont une participation spirituelle aux «munera Christi» et les secondes sont les pouvoirs et la capacité de les exercer dans la société ecclésiale. Aucun pouvoir ne peut être exercé en dehors de la «communio» par laquelle le pouvoir est transmis et reçu: «Episcopalis autem consecratio, cum munere sanctificandi, munera quoque confert docendi et regendi, quae tamen natura sua nonnisi in hierachica communione cum Collegii Capite et membris exerceri possunt» (*LG* 21b); aucune fonction du Christ ne peut s'exprimer sinon dans les structures de communion, à travers la mission canonique ou le mandat. Cf. J.B. BEYER, «La "communio", criterio dei diritti fondamentali», 204.

précise qu'il s'agit d'une «Communion hiérarchique» ou organique: pour qu'un charisme soit exercé comme un service à rendre à l'Église toute entière, cela suppose que chaque charisme soit vérifié par l'autorité hiérarchique, dont le rôle est précisément d'approuver et d'encourager les charismes[124].

Si la vie consacrée n'épuise pas tous les charismes de l'Église, elle y tient néanmoins un rôle-clef. Dans cette communion qu'est l'Église, avec cette égalité fondamentale mais aussi la diversité des dons qui la caractérisent, il y a en effet trois catégories de personnes: les laïcs, les ministres sacrés, et tous ceux qui professent les conseils évangéliques. Le service des ministres sacrés – la préservation de l'unité dans la pluralité des charismes et des ministères – suppose la défense et la promotion de la particularité de chaque charisme, et en particulier celui de la vie consacrée. La vie consacrée appartient donc par droit divin à la structure de l'Église, dans sa double dimension charismatique et institutionnelle. Elle appartient à la vie et à la sainteté de l'Église, dérivant de Dieu et non de l'Église. L'autorité hiérarchique a pour mission de reconnaître l'authenticité des charismes qu'elle doit alors accueillir et conserver. Mais le rôle de la hiérarchie ne se limite pas à cet aspect de reconnaissance. Puisque la vie religieuse appartient à la vie de l'Église, c'est encore le rôle de la Hiérarchie d'intervenir en interprétant les conseils évangéliques et en réglant par des lois leur pratique[125].

Le sixième chapitre de la constitution dogmatique *Lumen Gentium* constitue le premier texte du Concile sur la vie religieuse (cf. nn. 43-47); il en est donc le texte-fondement, la pierre angulaire sur laquelle les autres pierres sont venues s'intégrer. Mais, tout en ouvrant des perspectives nouvelles profondément enracinées dans la grande tradition religieuse, il est aussi celui qui reste le plus tributaire de la logique qui présidait avant le Concile. Le titre même de ce chapitre, «Les religieux», en est une manifestation éloquente[126]. Le décret sur la vie reli-

---

124 Cf. G. GHIRLANDA, «La giusta autonomia», 680.

125 Cf. G. GHIRLANDA, «La giusta autonomia», 680-683.

126 Un choix qui s'est fait en dépendance de la constitution apostolique *Provida Mater Ecclesia* qui distinguait entre trois états: celui des religieux, celui des sociétés de vie commune, et celui des instituts séculiers. Mais suivant un modèle posant la vie religieuse comme «analogatum princeps», dont les deux autres états de vie ne pouvaient et ne voulaient assumer toutes les composantes essentielles. Cf. J. BEYER, «Vita consacrata e vita religiosa», 319-320. L'expression «vie religieuse» reste un terme générique, qui comporte un risque d'uniformisation ne tenant pas compte de la diversité des instituts. Cf. *ibid.*, 317-318.

gieuse *Perfectae Caritatis* est venu apporter des éléments nouveaux, venant éclairer des ambiguïtés contenues dans *Lumen Gentium*[127].

Selon le Concile Vatican II, la vie religieuse (mais en réalité le Concile vise toute vie consacrée) a son fondement dans l'action de l'Esprit-Saint (cf. *LG* 43a, 44c; *PC* 1b-c, 2a, 8a, 14a, 15a), car ce genre de vie qui se distingue par la pratique des conseils évangéliques est un don du Seigneur à son Église (*LG* 43a). C'est sur la base de ce don que les diverses formes de vie consacrée se ramifient en formes individuelles ou collectives, ayant chacune son appel spécifique, son charisme, sa mission[128]. Il faut donc reconnaître dans chaque vie consacrée un don fait par Dieu à chaque consacré, en relation au charisme de son institut et à la modalité selon laquelle il est appelé à imiter le Christ de plus près. Il appartient à la personne consacrée de répondre à cet appel par un don total au Père, en union avec le Christ, et avec la force de l'Esprit-Saint[129].

Le Concile Vatican II a insisté sur la consécration comme approfondissement de la consécration baptismale (cf. *LG* 44a; *PC* 5a). Le baptême comme événement pascal faisant participer à la mort et à la résur-

---

Toujours dans la même vision, le Concile Vatican II mettait en évidence le service divin auquel se dédiaient les religieux (cf. *LG* 44a), un aspect qui était directement lié aux vœux émis dans la profession (vœux solennels ou simples). Avec le décret sur la vie religieuse *Perfectae Caritatis*, la notion de vie religieuse, dont on perçoit davantage l'ambiguïté, s'estompe au profit d'une notion plus large, plus adaptée à des types variés d'instituts, comprenant non seulement les Ordres et congrégations religieuses, mais aussi les sociétés de vie commune et les instituts séculiers. Cf. *ibid.*, 320-321.

127 Par exemple, alors que selon *Lumen Gentium* les instituts séculiers sont implicitement compris dans les familles religieuses, *Perfectae Caritatis* affirme explicitement qu'ils s'en distinguent. Cf. J. BEYER, «Vita consacrata e vita religiosa», 317.

128 La vie consacrée manifeste dans l'Église la richesse toujours actuelle des dons de l'Esprit-Saint. Il faut distinguer entre le charisme général de la vie consacrée (institutionnalisé à travers les normes positives données pour tous) et les charismes individuels ou collectifs (institutionnalisés en ordres particuliers: les ermites, les vierges pour les charismes individuels, les divers instituts de vie consacrée pour les charismes collectifs). Cf. G. GHIRLANDA, «Carisma di un istituto e sua tutela», 473-474.

129 Cf. J. BEYER, «Vita consacrata e vita religiosa», 321-322. Une réponse qui, la grâce aidant, permet de commencer une vie nouvelle (même si elle se déploie à partir de la grâce baptismale), totalement dédiée à Dieu, et ainsi plus libre et plus fidèle dans la manière de suivre le Christ chaste, pauvre et obéissant. Cf. *ibid.*, 322.

Deux grandes orientations du Concile Vatican II par rapport à la vie religieuse ont profondément renouvelé la théologie de la vie religieuse: d'une part, le fait d'affirmer fermement l'origine divine des conseils évangéliques; d'autre part, comme corollaire de cette affirmation, le fait de considérer la vie consacrée dans son lieu ecclésiologique, par le truchement des conseils évangéliques. Cf. H. BÖHLER, «Consigli teologici tra teologia e diritto», 35.

rection du Seigneur donne le vrai sens et la vraie signification d'une grâce baptismale appelée à se déployer avec une vigueur nouvelle dans la consécration[130].

3.2 *Une vision profondément renouvelée de l'obéissance*

3.2.1 Une nouvelle approche des vœux évangéliques

a) Le nouvel ordre établi par le Concile Vatican II

La finale du cinquième chapitre de *Lumen Gentium* (cf. *LG* 42c-d) introduit le sixième[131], en rappelant les multiples conseils que le Seigneur propose dans l'Évangile à ses disciples, dont «ce don précieux de grâce fait par le Père à certains […] de se consacrer plus facilement et sans partage du cœur à Dieu seul dans la virginité ou le célibat» (*LG* 42c), et en rappelant les paroles de saint Paul invitant les fidèles à la charité et les exhortant à éprouver les sentiments mêmes du Christ, qui pour nous, de riche qu'il était, se fit pauvre (cf. 2*Co* 8,9), devenant obéissant jusqu'à la mort et la mort de la croix (cf. *Ph* 2,7-8) (*LG* 42d).

L'ordre des conseils évangéliques présente une séquence non traditionnelle: «chasteté, pauvreté, obéissance», reprise et développée dans le sixième chapitre, mais aussi dans le décret *Perfectae Caritatis* sur la vie religieuse[132].

---

130 Cf. J. BEYER, «Vita consacrata e vita religiosa», 322-323. Le cinquième chapitre reviendra plus longuement sur ce concept-clef de consécration, dont la juste compréhension a des conséquences décisives du point de vue de la paternité spirituelle.

131 Il y a un lien évident entre la finale du cinquième chapitre et l'introduction du sixième chapitre: «Les conseils évangéliques de chasteté vouée à Dieu, de pauvreté et d'obéissance, étant fondés sur les paroles et les exemples du Seigneur» (*LG* 43a). Cf. J. BEYER, «Vita consacrata e vita religiosa», 323.

132 «Il Concilio usa una grande libertà a questo riguardo, passando da una sequenza ad un'altra, senza dubbio secondo l'accentuazione preferita nei vari contesti». J. BEYER, «Vita consacrata e vita religiosa», 324. Dans la finale du cinquième chapitre, *Lumen Gentium* parle d'abord de virginité, et ensuite évoque le Christ obéissant et pauvre. *Perfectae Caritatis* 1c présente lui aussi cette séquence jusqu'alors inédite en parlant du «Christ chaste et pauvre (cf. *Mt* 8,20; *Lc* 9,58), qui par son obéissance jusqu'à la mort de la croix (cf. *Ph* 2,8) a racheté les hommes et les a sanctifiés». Cf. *ibid.*

On se limitera à ces deux textes conciliaires, même s'il y a quatre documents conciliaires par lesquels le Concile Vatican II démontre une vraie prise de conscience des éléments constitutifs de la vie consacrée et en particulier des conseils évangéliques: *Lumen Gentium*, *Perfectae Caritatis*, *Ad Gentes* et *Presbyterorum ordinis*. Cf. H. BÖHLER, «Consigli teologici tra teologia e diritto», 35.

b) La dimension christologique des trois conseils évangéliques

Le Concile Vatican II, à travers les différents textes qui parlent explicitement ou implicitement des conseils évangéliques, insiste sur le rapport entre la profession des conseils évangéliques et la consécration à Dieu. Les textes conciliaires relient chaque conseil évangélique à une dimension de l'existence humaine, indiquant, dans la chasteté, la totalité du don du cœur; dans l'obéissance, l'offrande totale de la volonté, comme don fait à Dieu; dans la pauvreté, l'assimilation au dépouillement du Christ.

Mais cette dimension anthropologique des conseils évangéliques est elle-même toute entière rapportée au Christ, qui est au cœur de chaque conseil: c'est au Christ, à son enseignement mais plus encore à son exemple, que se réfèrent les trois conseils. Et leur mise en pratique permet de réaliser concrètement l'identification avec Lui[133]. La dimension christologique des conseils évangéliques conduit logiquement à donner, dans la compréhension de ces conseils, le primat à la charité.

c) Le primat de la charité

La charité n'informe pas seulement les conseils évangéliques, mais encore toute la vie ecclésiale; cependant, elle constitue le cœur de l'engagement de tout consacré[134]. Le Concile Vatican II a mis en évidence la valeur théologale de la vie consacrée. Les textes conciliaires,

---

133 «Nel sacrificio pasquale, egli si è consacrato. È in comunione con questo sacrificio reso presente dall'eucaristia che il cristiano si consacra facendo professione dei consigli assunti come regola di vita. Un impegno simile è proposto al sacerdote come adatto a meglio conformare la sua esistenza personale al senso profondo del suo ministero». J. BEYER, «Vita consacrata e vita religiosa», 326.

134 *Lumen Gentium* 42e, qui constitue la conclusion du cinquième chapitre, appelle à la «charité parfaite» les membres de tous les états de vie. Mais les nombreuses occurrences où l'on rencontre le mot «charité» au sein du sixième chapitre de *Lumen Gentium* (cf. *LG* 43a, 44a, 44b, 45a, 46b) invitent à considérer davantage encore la consécration comme un acte d'amour, qui s'exerce dans sa double dimension verticale (amour de Dieu) et horizontale (amour du prochain). Cf. J. BEYER, «Vita consacrata e vita religiosa», 402.

Parallèlement, *Perfectae Caritatis*, dès les premières paroles, met l'accent sur la charité: «Dans la constitution *Lumen Gentium*, le Concile a précédemment montré 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 éclatant du Royaume des cieux» (*PC* 1a). *Perfectae Caritatis* répète, à la suite de *Lumen Gentium*, qu'on marche dans la voie des conseils évangéliques poussés par la charité, qui fait vivre toujours plus pour le Christ et pour son Corps qui est l'Église (*PC* 1c, 6a, 8b, 12a, 14a, 25). Cf. J. BEYER, «Vita consacrata e vita religiosa», 402.

et particulièrement ceux qui parlent de la vie consacrée, donnent une grande importance, dans cette forme de vie chrétienne qu'est la vie consacrée, à la charité[135].

C'est précisément la charité qui permet de comprendre le sens profond du nouvel ordre dans lequel sont présentés les conseils évangéliques. Pour mieux appréhender la valeur de la vie consacrée, il faut la replacer en effet dans le contexte général du numéro 42, totalement dédié à la vertu théologale de la charité. La virginité consacrée exige et postule précisément une forme de charité particulière, c'est-à-dire la totale donation de soi à Dieu par le biais d'un amour du cœur non partagé[136]. C'est ce qui explique, en définitive, la raison pour laquelle la vie consacrée se rapproche de la manifestation suprême de la charité, c'est-à-dire le martyre[137].

Là où l'ancien ordre (pauvreté – virginité – obéissance) suivait une échelle des valeurs sur la base des biens auxquels on renonce dans la vie selon les conseils évangéliques[138] et où l'accent était mis sur le renonce-

---

135 Cf. J. BEYER, «Vita consacrata e vita religiosa», 401.

136 Les deux références scripturaires rapportées par *Perfectae Caritatis* 12 (*Mt* 19,12, qui envisage la chasteté comme don de Dieu; et 1*Co* 7,32-35, qui souligne précisément le caractère unitif de l'amour qui se donne totalement à Dieu en lui offrant la richesse d'un cœur indivis) viennent le confirmer. Cf. P. MOLINARI, *Commento al decreto sul rinnovamento della vita religiosa*, 87.

Par ailleurs, *Perfectae Caritatis* 12 offre une présentation éminemment positive du vœu qui libère le cœur de l'homme pour l'attacher à l'amour envers Dieu et les hommes, participant ainsi au mystère sponsal du Christ Lui-même avec son Église. Cette donation totale de soi à Dieu est simultanément un témoignage et un signe des biens célestes auxquels tous aspirent. Cf. P. MOLINARI, *Ibid.*, 88-89.

137 Cf. P. MOLINARI – P. GUMPEL, *Il Capitolo VI "De religiosis"*, 146. Le Concile Vatican II a en effet explicitement et délibérément voulu joindre sa doctrine sur les conseils évangéliques à celle sur le martyre, comme le confirme la locution latine «item» qui ne se traduit pas par «aussi» mais par de façon bien plus forte et significative par «pareillement» ou «semblablement». Cela rejoint la doctrine des Pères de l'Église pour qui la virginité consacrée tire sa supériorité du fait qu'elle est un martyre sans effusion de sang. Par ailleurs, pour beaucoup de Pères de l'Église commentant la parabole du semeur, la semence qui produit le centuple se réfère au martyre, et la semence qui produit soixante pour un se réfère à la virginité consacrée. Cf. *ibid.*, 137.

138 Les biens temporels, aussi précieux qu'ils fussent, restaient «extérieurs», et constituaient donc, selon la logique pré-conciliaire, un sacrifice moins dur que celui requis par les autres conseils évangéliques. La virginité était vue comme un renoncement à un désir profondément inscrit au cœur de la nature humaine, mais, tout en touchant l'homme dans son intimité, l'insistance visait davantage l'aspect corporel du renoncement. L'obéissance étant le renoncement à sa propre volonté, le renoncement regardait en premier lieu une faculté humaine purement spirituelle, c'est-à-dire la volonté. Cf. P. MOLINARI – P. GUMPEL, *Il Capitolo VI "De religiosis"*, 146-147.

ment dans une perspective ascétique et morale[139], le Concile Vatican II, en inversant l'ordre, bascule aussi les priorités: même en soulignant fortement l'aspect du renoncement, il met au premier plan l'aspect positif et donne le primat absolu à la charité envers Dieu et le prochain.

Dans une telle perspective, c'est chacun des conseils évangéliques qui brille d'une lumière nouvelle: la pauvreté volontaire n'est pas seulement vue comme un renoncement aux biens matériels mais comme un choix qui rejaillit profondément sur toute la personne elle-même dans toutes ses facultés. La virginité n'est plus conçue d'abord comme un renoncement à l'exercice de la sexualité, mais d'abord comme donation totale de soi à Dieu, en réponse à son Appel amoureux. Et c'est la raison pour laquelle la virginité est mise en tête des conseils évangéliques[140].

Le primat donné à la charité permet ainsi de révéler la connexion intrinsèque qui relie les trois conseils évangéliques. En partant de la virginité et donc de la donation totale de soi à Dieu en réponse d'amour à son Appel amoureux, on conçoit mieux alors pourquoi ceux qui sont appelés par Dieu à cette forme de vie doivent aussi Le suivre dans sa pauvreté et son obéissance[141].

3.2.2 Les diverses dimensions de l'obéissance

a) La dimension christologique

Le numéro 14 du décret propose une synthèse de la théologie de l'obéissance en inscrivant la profession d'obéissance au cœur du mystère de l'Église[142].

---

139 Au long des siècles, et jusqu'au Concile Vatican II, l'aspect ascético-moral de la consécration, qui privilégiait le sens du renoncement, primait et faisait perdre de vue la dimension positive que portent les vœux religieux, comme vie nouvelle avec le Christ. Cf. H. BÖHLER, «Consigli teologici tra teologia e diritto», 54-55.

Les grands scolastiques ont cependant pris soin de faire découvrir l'aspect positif de la vie selon les conseils évangéliques, une vie qui devait être totalement inspirée et imprégnée par la charité; mais cette dimension était seconde par rapport à la dimension ascétique et morale. Cf. P. MOLINARI – P. GUMPEL, *Il Capitolo VI "De religiosis"*, 147.

140 Cf. P. MOLINARI – P. GUMPEL, *Il Capitolo VI "De religiosis"*, 147-148.

141 C'est la dimension unitive de l'amour qui fait suivre Jésus. Le Christ a choisi pour lui-même une vie de pauvreté extrême et d'obéissance absolue: une pauvreté qui précisément ne regarde pas seulement les biens matériels et extérieurs mais une pauvreté bien plus profonde qui implique tout son être, et une obéissance toute aussi radicale. Cf. P. MOLINARI – P. GUMPEL, *Il Capitolo VI "De religiosis"*, 148.

142 Un ressourcement qui a des implications pratiques, conduisant à un authentique renouveau dans l'attitude concrète et des Supérieurs et des sujets: «Les nouvelles perspectives ouvertes par la recherche contemporaine sont assumées et mises au service

Perfectae Caritatis 14a décrit l'obéissance religieuse dans son dynamisme interne: l'obéissance y est vue comme consécration totale à Dieu de la volonté propre, et par là communion intense à la volonté salvifique du Père, dans le mystère du Christ Serviteur. Le pivot de ce numéro semble se situer dans le mystère du Christ Serviteur[143]. Il importe donc, pour comprendre l'enseignement du décret, de réfléchir sur la nature de l'obéissance de Jésus, qui permet de prolonger la réflexion entrevue sur le primat donné à la charité[144].

b) La dimension anthropologique et ecclésiale

Partir de l'obéissance du Christ permet de situer l'obéissance des religieux dans une perspective de foi: le Supérieur est vu, dans la grande tradition religieuse, comme un maître, un guide, un «père spirituel» qui conduira le consacré à la communion avec Dieu et sa volonté[145].

A cette première grande raison de l'obéissance – la nécessité de se laisser guider par un maître pour le religieux décidé à découvrir pleinement la volonté divine dans sa vie et avancer ainsi sur le chemin de la sainteté –, s'en ajoute une seconde, mise en valeur par le décret, et qui découle, comme la première, de l'exemple du Christ: l'obéissance permet concrètement d'imiter la kénose du Christ, et ainsi de se débarrasser de soi, de sa volonté propre pour embrasser celle de Dieu. C'est justement ce chemin de l'abaissement qui, vécu avec le Christ et pour Lui, conduira à partager sa gloire. Et c'est la raison pour laquelle l'obéissance religieuse, loin d'être une démission de la liberté, en constitue précisément l'accomplissement[146].

---

d'un renouvellement profond de la vie d'obéissance». J.M.R. TILLARD, «L'obéissance religieuse», 457.

143 «C'est là, certes, une doctrine traditionnelle. […] Pourtant, 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 amputées de plusieurs de ses dimensions essentielles». J.M.R. TILLARD, «L'obéissance religieuse», 458-459.

144 L'obéissance du Christ «n'est pas simplement humaine; elle plonge dans la vie trinitaire. Aussi son motif profond et ultime ne peut-il être que l'amour. […] L'obéissance est épiphanie de l'amour, richesse de l'amour. Dans l'âme humaine de Jésus se scelle cette communion métahistorique du vouloir du Fils à celui du Père». J.M.R. TILLARD, «L'obéissance religieuse», 460.

145 «Dans la volonté de cet homme, nécessairement reliée à la communauté, éclairée et contrôlée par la Règle, revêtue d'une autorité sanctionnée par l'Église, il accepte de vouloir un *sacramentum* privilégié pour sa communion au vouloir de Dieu Lui-même». J.M.R. TILLARD, «L'obéissance religieuse», 464.

146 «Un second principe justifiant chrétiennement la soumission totale au Christ est celui de la *kénose*, du vide total de soi-même. […] Par le geste humain le plus expres-

Il en résulte une dimension éminemment positive de la kénose, comme sacrifice de la volonté propre. Ce sacrifice est en réalité une mort générant la vie, comme le sacrifice du calvaire; il est la marque suprême de l'acte libre et volontaire qui, en acceptant de mourir à sa volonté propre, élève précisément la volonté à un niveau bien supérieur, surnaturel, en l'établissant au diapason de la volonté divine. Elle n'est donc pas un déni de la liberté, mais son accomplissement. La racine ultime de l'obéissance est bien le mystère de la filiation divine du Christ et de l'éternelle procession du Fils, par le Père, dans l'Esprit-Saint[147].

Perfectae Caritatis 14 souligne les deux aspects complémentaires de l'obéissance, aussi bien l'humble soumission, qui rejoint davantage la première grande raison de l'obéissance – c'est-à-dire la nécessité de se soumettre à un guide – et le fait que la soumission doit être active et inventive. Ce deuxième aspect rejoint plutôt la seconde grande raison de l'obéissance, car la kénose n'est pas en vue de l'anéantissement des facultés, mais en vue de leur plein accomplissement et de leur plus grande fécondité. La conjonction des deux aspects de l'obéissance caractérise cette dernière comme un acte éminemment libre: si l'humble soumission implique l'acceptation de l'ordre, la soumission active suppose son adhésion[148].

Le décret va même plus loin encore que la soumission de la volonté: «Que les religieux […] se soumettent avec révérence et humilité à leurs Supérieurs, selon la Règle et les Constitutions, en esprit de foi et d'amour à l'égard de la volonté de Dieu, apportant les forces de leur intelligence et de leur volonté» (*PC* 14b). Cette obéissance du jugement dépasse l'obéissance de la seule volonté, car celle-ci suppose que la volonté du religieux a pleinement donné son assentiment au comman-

---

sif et le plus catégorique possible, celui de refuser de s'en remettre en définitive à son jugement propre pour les grandes décisions, il s'engage à creuser en lui la grande pauvreté intérieure que le vouloir glorifiant du Père doit seul envahir et combler. Ici encore, seule la foi dans le "fait-Jésus", où la *kénose* débouche dans la Seigneurie, permet de comprendre que ce vide de soi n'est ni démission, ni mépris de l'homme, mais au contraire accomplissement». J.M.R. TILLARD, «L'obéissance religieuse», 465-466.

147 Cf. E. GAMBARI, *Vita religiosa oggi*, 325.

148 «Le sujet accepte l'ordre et le fait sien parce qu'il sait, dans sa foi, que ce qui lui est commandé entre dans l'économie de l'Évangile, et qu'il veut vivre selon celui-ci. […] Plus je considère comme mien l'acte qui m'est commandé, plus je travaille à l'imprégner en ma volonté […], plus je suis obéissant. Car alors je communie en plénitude à mon Supérieur». J.M.R. TILLARD, «L'obéissance religieuse», 473.

dement du Supérieur, quand bien même il le retient, dans son jugement subjectif, inopportun, inutile, voire dangereux; tandis que l'obéissance du jugement se soumet dans la foi, avec cette conviction que le commandement qui a été fait et dont le religieux ne voit pas *a priori* le bien-fondé, est réellement pour son bien et pour celui de sa communauté. Un tel renoncement exige évidemment des vertus héroïques; mais c'est ainsi qu'il imite au plus près l'obéissance du Christ jusqu'en sa Passion, qui dit à son Père: «Non pas ma volonté, mais la tienne» (*Lc* 22,42). Ce renoncement n'est cependant pas un renoncement à tout jugement personnel, ce qui reviendrait à nier la personnalité du religieux. Au contraire: la capacité, en certaines décisions douloureuses, de faire le sacrifice de son propre jugement en y appréhendant un bien supérieur dans la foi pure, sans le percevoir par ses sens, manifeste précisément une maturité spirituelle étonnante, proprement surnaturelle[149].

Du point de vue humain, l'obéissance vécue avec le Christ et pour Lui réalise donc un étonnant paradoxe, puisque du sacrifice de sa propre volonté et donc de sa propre liberté, jaillit une volonté plus forte et plus libre: l'obéissance, en effet, en libérant de l'égoïsme, du vieil homme et de ses convoitises, fait renaître à la vraie vie, la vie divine[150]. La véritable obéissance se situe donc aux antipodes de ses caricatures[151], puisqu'elle assume pleinement la responsabilité du sujet qui obéit, parce qu'il fait sien, par la soumission de sa volonté et parfois aussi jusqu'à la soumission de son intelligence, le commandement que le Supérieur lui demande, au nom de l'obéissance[152].

---

149 Cf. G. GHIRLANDA, «Servizio dell'autorità e obbedienza nella vita religiosa», 163.

150 Cf. E. GAMBARI, *Vita religiosa oggi*, 336.

151 Il existe des formes dévoyées de l'obéissance qui en dénaturent profondément le sens authentique, celui d'une obéissance amoureuse qui est identification au Christ Lui-même. Ces caricatures de l'obéissance sont les suivantes: le religieux qui ne serait disposé à obéir que là où il y voit des raisons naturelles et humaines, oubliant ainsi le sens surnaturel de sa consécration religieuse; celui qui exécuterait les ordres de façon rigide et mécanique; celui qui les exécuterait par sentiment de sécurité, sans aucun sens de la responsabilité; celui qui les exécuterait dans le but de gagner l'estime de ses Supérieurs. Ces caricatures de l'obéissance sont aussi dommageables et nocives pour la vie de l'Église que le serait une désobéissance obstinée. Cf. G. GHIRLANDA, «Servizio dell'autorità e obbedienza nella vita religiosa», 165.

152 «Solo l'obbedienza matura e responsabile, in quanto implica almeno l'atto interno di adesione della volontà e eventualmente del giudizio dell'intelletto nella fede e nell'amore, è frutto della decisione di una personalità che vive il valore evangelico dell'obbedienza frutto della sua assimilazione sempre più grande a Cristo». G. GHIRLANDA, «Servizio dell'autorità e obbedienza nella vita religiosa», 165.

La vision de foi qui fait voir dans le Supérieur un représentant du Christ, unie à la dimension christologique de l'obéissance, débouche sur la dimension ecclésiale de l'obéissance: si le Christ est venu accomplir la volonté du Père en se faisant obéissant jusqu'à la mort, la vraie «sequela Christi» implique le sacrifice de soi pour la rédemption du monde; elle exige que les religieux, mus également par l'amour même du Christ pour son Père et pour les hommes, s'associent pleinement à sa mission salvifique et donc offrent eux aussi le sacrifice d'eux-mêmes, abandonnant entièrement leur volonté entre les mains de ceux qui représentent Dieu. De cette manière les religieux, en s'associant plus intimement au sacrifice rédempteur duquel est née l'Église, se lient plus intimement à elle et contribuent à son édification[153].

3.3 *Une vision profondément renouvelée de l'autorité*

3.3.1 Le Supérieur, serviteur et médiateur

La vision renouvelée de l'obéissance implique par le fait même, comme l'autre face d'une même pièce, une vision renouvelée de l'autorité[154]. Après avoir présenté l'obéissance du Christ comme modèle pour celle du religieux (*PC* 14a), et après avoir manifesté les conséquences d'une telle obéissance dans la vie du religieux, appelé à une obéissance active et responsable (*PC* 14b), le décret conciliaire sur la vie religieuse s'intéresse ensuite à la mission du Supérieur, la situant résolument en termes de service. Le Supérieur est ainsi appelé à exercer un double service: service de Dieu le Père, dont il doit toujours rechercher ardemment la volonté, aussi bien au niveau de la communauté toute entière qu'au niveau individuel, en discernant ce que Dieu veut pour chaque membre; et service de ses frères, puisque c'est sur la base du dialogue avec chacun de ses religieux qu'il recherchera la volonté de Dieu pour chacun. En effet, le Supérieur n'est

---

153 Une vision centrée sur le Christ et son Église, fondée sur des principes à la fois surnaturels et mystérieux (la Rédemption par la Croix), constitue la vraie force qui doit animer les religieux à vivre avec plénitude et générosité le sacrifice de leur existence. Cf. P. MOLINARI, *Commento al decreto sul rinnovamento della vita religiosa*, 102.

154 Obéissance et autorité sont strictement liées comme des aspects divers d'une même réalité et comme moyens pour réaliser une même fin, la communion à la volonté salvifique de Dieu. *Perfectae Caritatis* 14 présente obéissance et autorité en les déployant dans le cadre d'une vision théologique qui aide à les situer dans leurs justes dimensions et ainsi à les harmoniser avec les justes tendances et aspirations de la personne humaine. Cf. E. GAMBARI, *Vita religiosa oggi*, 323.

pas un despote, mais le «père spirituel» qui essaie de donner les directives répondant aux appels de l'Esprit dans le cœur du sujet[155].

Le Supérieur est donc un médiateur. Il est l'instrument humain par lequel l'obéissance est rendue possible, car la foi le fait voir comme celui qui est choisi par Dieu pour exprimer la volonté divine. Tous les baptisés sont appelés à obéir à Dieu, mais le religieux, pour rechercher plus fidèlement cette volonté de Dieu et l'accomplir dans sa vie, choisit de soumettre sa volonté aux Supérieurs légitimes, en les reconnaissant comme représentants de Dieu, c'est-à-dire ses médiateurs visibles[156]. La vision de foi permet de comprendre le sens profond du conseil évangélique de l'obéissance, et de découvrir la liberté du cœur à laquelle il conduit[157]. Mais le caractère médiateur de la mission du Supérieur interdit précisément d'absolutiser le pouvoir qui lui est reconnu ou d'identifier son autorité à celle de Dieu. Le Supérieur n'est pas infaillible et la communauté toute entière doit contribuer à rechercher la volonté divine[158]. Les Constitutions elles-mêmes, comme le rappelle *Per-*

---

155 «Ces appels, nul n'est mieux placé que le sujet lui-même pour les discerner, dans la soumission toutefois au jugement de celui que le Seigneur lui a donné pour guide. Telle est la nature de ce dialogue. Cela exige du Supérieur la vertu de prudence, car il lui faut découvrir la façon originale dont le frère vivra intégralement la vocation commune. Conciliation de deux appels faits pour se compénétrer l'un l'autre et qui existentiellement n'en font qu'un: appel à l'idéal commun de la communauté, appel à la vocation personnelle». J.M.R. TILLARD, «L'obéissance religieuse», 480.

L'autorité se présente donc fondamentalement comme un service rendu à Dieu, dans la mesure où le Supérieur s'engage à rechercher la volonté de Dieu pour la vie de l'institut et la vie de chacun des membres de l'institut. Cf. E. GAMBARI, *Vita religiosa oggi*, 525. Cela implique donc pour le Supérieur un devoir de rechercher et de se mettre à l'écoute de l'Esprit-Saint. Un Supérieur qui recherche vraiment la volonté de Dieu dans sa vie et dans celle de ses frères, donnant ainsi un témoignage de sainteté, sera bien plus convaincant et emportera beaucoup plus facilement l'adhésion qu'un Supérieur qui ne donnerait pas un témoignage de sainteté et ne serait pas disposé à rechercher la volonté de Dieu pour lui-même et pour ses frères: «La santità personale non crea l'autorità; ma in un certo modo ne condiziona l'efficacia dell'esercizio». *Ibid*.

156 Cf. G. GHIRLANDA, «Servizio dell'autorità e obbedienza nella vita religiosa», 156. La spécificité de la vie consacrée consiste en cette soumission à la volonté divine qui passe par des médiations humaines. Cf. S. RECCHI, «Il consiglio evangelico dell'obbedienza», 441.

157 «Senza tale visione di fede, l'obbedienza perderebbe il suo senso evangelico e non sarebbe più un valore». S. RECCHI, «Il consiglio evangelico dell'obbedienza», 440.

158 «Il faut donc bien entendre l'expression "se soumettre dans la foi au Supérieur", reprise par notre texte, et ne pas l'infléchir dans le sens d'une quasi-infaillibilité du Supérieur. […] La communauté fraternelle joue elle aussi un rôle clé dans la recherche de la volonté du Père. Ici encore l'exclusivisme est à éviter: il y a plus que le Supérieur». J.M.R. TILLARD, «L'obéissance religieuse», 465.

fectae Caritatis 14 précisément en invitant les religieux à la soumission envers leurs Supérieurs, sont des médiations humaines à travers lesquelles le religieux pourra exercer concrètement son obéissance. Et le Supérieur est le premier tenu à obéir aux Constitutions, qui encadrent précisément sa mission, et offrent une garantie contre l'usage arbitraire qu'il pourrait être tenté de faire de son pouvoir[159].

3.3.2 Susciter une obéissance libre et responsable

Perfectae Caritatis 14 – envisageant l'aspect pratique de la nouvelle conception de l'obéissance des religieux et de l'autorité des Supérieurs – indique que les Supérieurs sont invités à «[stimuler] leur soumission volontaire». On se situe ici dans le prolongement d'une conception de l'obéissance en termes d'accomplissement de la vraie liberté. Le Supérieur doit s'appliquer à ce que les religieux veuillent eux-mêmes, au plus profond de leur être, la décision qu'il prend, sa capacité de commander étant pleinement sauvegardée: les Supérieurs devront «[user] toutefois de leur autorité quand il faut décider et commander ce qui doit être fait». Mais si *Perfectae Caritatis* 14 assume pleinement la capacité de décision du Supérieur, celle-ci, précisément parce qu'elle cherche à «[stimuler la] soumission volontaire» des religieux, implique un dialogue franc et loyal entre le Supérieur et les religieux: le religieux est invité à s'exprimer humblement[160], mais en toute vérité, sur les difficultés qu'il entrevoit dans l'accomplissement d'une mission qui lui serait confiée; cela étant, il est appelé à obéir à la décision de son Supérieur, quand bien même cette dernière serait différente de celle qu'il avait envisagée[161].

---

159 L'autorité des Supérieurs s'exprime à travers leur obéissance aux Constitutions, car celles-ci, étant reconnues par l'autorité hiérarchique de l'Église, sont le signe du charisme reçu par le fondateur et dont les Supérieurs doivent être les garants, au bénéfice de chaque religieux, de tout l'institut, et de toute l'Église. C'est pourquoi ils doivent commander «selon les Constitutions». Cf. S. RECCHI, «Il consiglio evangelico dell'obbedienza», 442.

160 Ce n'est pas un hasard si, juste avant de confirmer la pleine capacité de commander des Supérieurs, *Perfectae Caritatis* 14c évoque cette nécessité du dialogue: «[Les Supérieurs] écouteront […] volontiers [leurs sujets], susciteront leur effort commun pour le bien de l'institut et de l'Église, usant toutefois de leur autorité quand il faut décider et commander ce qui doit être fait».

161 Le Supérieur est l'un des signes les plus visibles qui lient les religieux à l'Église et il exprime le soin maternel que l'Église nourrit spécialement à leur égard. Ses devoirs se résument et s'expriment dans la charité: l'autorité des Supérieurs doit exprimer leur charité envers leurs membres, une charité qui cherche le vrai bien. Ce

3.3.3 Deux niveaux d'activités dans la mission du Supérieur

La vision du Supérieur proposée par *Perfectae Caritatis* 14 semble discriminer un double niveau dans l'activité du Supérieur: un type d'activités où sa mission est irremplaçable, celle de médiateur entre la volonté divine et la fidélité des sujets qui lui sont confiés; et un deuxième type d'activités, qui consiste dans l'organisation concrète de la communauté, impliquant une certaine administration des biens et de l'agir commun. Si le premier type d'activités est essentiel et ne peut en aucun cas être délégué ou partagé, le second apparaît plus secondaire – du point de vue de la mission des Supérieurs – et, à ce niveau, il y a place pour davantage de coresponsabilité[162].

Le deuxième niveau d'activités rencontre d'autres échos dans le décret conciliaire consacré aux religieux. *Perfectae Caritatis* 2 rappelle, dans la liste des critères selon lesquels conduire le renouveau, la nécessité de «conserver l'esprit authentique des Fondateurs et leurs intentions». C'est rappeler implicitement que l'institut religieux tire son origine d'un charisme de l'Esprit-Saint (d'où la reconnaissance de l'authenticité du charisme de la part de l'autorité hiérarchique) et donc constitue une expression de la vitalité que le Christ donne à son Église. Mais c'est aussi inviter les religieux à prendre davantage conscience de l'élément charismatique dont ils doivent devenir les garants: ils sont en effet porteurs d'un trésor pour le bien de toute l'Église, qu'ils sont appelés à faire fructifier, parce que la grâce concédée aux Fondateurs s'étend et se prolonge en quelque sorte en eux. Il s'agit en définitive d'une responsabilité qui les engage à rechercher, dans la prière et dans l'étude, quels sont l'esprit et les intentions de leurs Fondateurs, et les saines traditions qui en sont l'expression[163].

Perfectae Caritatis 4 rappelle qu'«une rénovation efficace et une juste adaptation ne peuvent s'obtenir qu'avec le concours de tous les membres de l'institut», en précisant que, dans cette rénovation et cette adaptation requises, «les Supérieurs devront, s'il s'agit de questions intéressant tout l'institut, en consulter les membres de manière opportune et entendre leur avis». Le Concile Vatican II a donc voulu que, dans les graves décisions qui regardent la vie et l'activité de l'institut, les Supérieurs ne puissent se dispenser du précieux apport que leurs

---

vrai bien sait prendre des décisions parfois douloureuses, quand elles sont en vue du bien des personnes et de l'institut. Cf. E. GAMBARI, *Vita religiosa oggi*, 526.

162 Cf. J.M.R. TILLARD, «L'obéissance religieuse», 483-484.

163 Cf. P. MOLINARI, *Commento al decreto sul rinnovamento della vita religiosa*, 47-48.

sujets peuvent et doivent leur offrir. Ils «doivent» consulter «de manière opportune» leurs sujets. La décision leur incombe, mais l'obéissance sera facilitée par cette écoute bienveillante[164].

4. **Conclusions**

Quelle idée de la paternité spirituelle s'impose au regard du *CIC* 1917? Cette question s'est éclairée au début de ce chapitre. Celui-ci a permis, en situant ce premier Code dans une perspective historique, de montrer sa dépendance à l'égard d'une conception «privatiste» du vœu d'obéissance et partant, de la vie religieuse elle-même. Cette approche privatiste a pesé de tout son poids historique dans l'emploi par le *CIC* 1917 de l'expression «potestas dominativa» pour qualifier le pouvoir du Supérieur religieux.

La vie religieuse se présente, dans la conception du *CIC* 1917, comme le don de soi fait à l'intérieur d'un institut religieux. Le Supérieur y exerce une certaine «potestas», se voit attribuer un certain nombre de droits et de devoirs sur le sujet: il s'agit d'une «potestas dominativa», comprise comme le droit acquis par l'institut et par les Supérieurs de gouverner les sujets. La «potestas dominativa» a une extension majeure par rapport au vœu d'obéissance, pouvant obliger aussi les groupes de personnes et étant exercé également dans les sociétés sans vœux.

On a pu relever le caractère ambigu de l'expression «potestas dominativa». Une ambiguïté qui permet aussi bien d'en souligner le caractère privé que d'ouvrir la voie à une reconnaissance de son caractère public. Le caractère privé semble *a priori* s'imposer, sur la base de la distinction classique entre la «potestas regiminis», qui est publique, et la «potestas dominativa», qui ne l'est pas[165]. Mais la prise de conscience, à peu près concomitante avec la publication du premier Code, qu'il ne peut y avoir d'autorité et de «potestas» dans les instituts religieux qui ne présentent un caractère public, fût-il partiel, va finir par s'imposer.

Au long des siècles, les courants les plus variés ont pu s'affronter pour tenter d'éclairer le fondement de la «potestas»: on a d'abord cru

---

164 Cf. P. MOLINARI, *Commento al decreto sul rinnovamento della vita religiosa*, 58-59. L'auteur insiste cependant sur le vrai sens de cette consultation, car cette vraie collaboration de tous ne doit pas verser dans un «démocratisme» qui serait contraire à l'essence de la vie religieuse. Cf *Ibid.*, 56.

165 «Soltanto gli istituti religiosi esenti erano considerati di diritto società pubbliche, perché solo ad essi era attribuita la potestà di giurisdizione per il foro interno ed esterno, gli altri istituti erano considerati società private, in quanto era loro riconosciuta solo la potestà "dominativa"». G. GHIRLANDA, «La giusta autonomia», 685.

trouver son origine dans le vœu d'obéissance. Avec Suàrez, s'est imposée l'idée que l'origine de la «potestas» se situait dans la profession religieuse, ce qui rendrait la «potestas» du Supérieur religieux analogue à celle du «pater familias» dans sa propre maison. Larraona a permis de dépasser les vieux schémas qui ne faisaient pas droit à la nature publique des instituts religieux. Il a été un précurseur en comprenant la «potestas dominativa» consacrée par le *CIC* 1917 comme une autorité vraie et propre, qui n'a pas une origine privée, née de la volonté des individus, mais dont l'origine coïncide avec la volonté de l'autorité de l'Église qui a reconnu l'institut religieux. Il appelle des développements ultérieurs et ouvre ainsi la voie aux approfondissements du Concile Vatican II. Les interventions du Saint-Siège, allant nettement dans le sens du caractère public de la «potestas» exercée dans les instituts religieux et dans les sociétés de vie commune, font apparaître en creux le caractère inadéquat du terme de «potestas dominativa», qui semble renvoyer à une sphère privée de droits et de devoirs.

Cette expression a eu évidemment des conséquences sur le pouvoir concret confié au Supérieur religieux, comme cela a été souligné. L'analyse des dispositions du Code concernant les «tria munera» a permis d'établir un pouvoir réel reconnu au Supérieur. Mais cet approfondissement a montré aussi les limites de ce pouvoir, et surtout la quasi-absence de reconnaissance (au moins explicitement) d'une paternité spirituelle du Supérieur religieux vis-à-vis des membres de sa communauté. La «potestas dominativa» – comme d'ailleurs la «potestas regiminis» reconnue aux Supérieurs des instituts cléricaux exempts – est comprise surtout dans sa capacité technique, et laisse de côté l'approfondissement de la mission spirituelle du Supérieur religieux. Si les «tria munera» sont loin d'être une coquille vide, il leur manque une âme, précisément pour les animer. Il manque un approfondissement théologique de l'obéissance et de l'autorité qui seul, peut conférer à l'autorité son poids véritable, et à l'obéissance sa signification réelle. Le *CIC* 1917 est étrangement silencieux sur ces deux questions si importantes pour concevoir justement la vie religieuse, et reconnaître au Supérieur religieux une réelle paternité spirituelle. Il en résulte une vision ascétique des vœux religieux en général et de l'obéissance en particulier, qui s'accompagne inévitablement d'une perception faussée, ou du moins très partielle, de l'autorité.

Après le *CIC* 1917, le besoin d'un nouveau souffle s'est fait sentir, et s'est concrétisé dans certaines interventions venant de la Curie romaine elle-même. Le Concile Vatican II – porté aussi par les approfondisse-

ments doctrinaux – a bénéficié de ce nouveau souffle et redonné à l'autorité et à l'obéissance leur pleine signification. Il a aussi permis de dépasser une vision privatiste de la vie religieuse en en soulignant l'enjeu vital pour toute l'Église. Partir de la notion de «potestas» et comprendre son enracinement dans le pouvoir du Christ n'est pas sans conséquences du point de vue de la vie religieuse: un tel enracinement implique d'inscrire explicitement la vie religieuse dans la vie de l'Église, et donc d'en reconnaître la nature publique. Cet enracinement permet aussi la pleine reconnaissance de la mission spirituelle des Supérieurs religieux. Si le fondement de toute «potestas» est le Christ Lui-même, cela a en effet des conséquences sur la manière d'exercer l'autorité et l'obéissance: celles-ci trouvent leur pleine mesure seulement dans le Christ et à partir du Christ. La «potestas» est «une», parce qu'elle a sa source unique dans le Christ. Partant, il faut affirmer le caractère nécessairement public de toute «potestas» qui s'exerce au sein de l'Église, celle des ministres de la hiérarchie de l'Église comme celle des Supérieurs religieux. La manière dont le Concile Vatican II a approfondi les vœux religieux – tout particulièrement l'obéissance –, et la nouvelle vision théologique qu'il propose de l'autorité le manifestent éloquemment. Ces deux réalités retrouvent une conception très dynamique et très positive, supposant un dialogue confiant entre le Supérieur et le religieux.

Cette «potestas» publique, le Christ la confère au Supérieur religieux par la médiation de l'Église. L'importance de la vie religieuse, qui implique une certaine autonomie de cette dernière, ne signifie pas son indépendance: puisque la vie religieuse s'insère dans les Églises particulières et l'Église universelle, l'obéissance aux Évêques et au Pape, nécessaire pour tous les fidèles, l'est plus encore pour les religieux, à commencer par leurs Supérieurs. Il n'y a pas de vie religieuse possible sans la reconnaissance de l'authenticité du charisme dont est porteur un institut religieux, et cette reconnaissance suppose l'intervention de l'autorité hiérarchique. Celle-ci doit discerner les charismes et les intégrer dans la réalité ecclésiale, en veillant à leur pleine insertion dans l'Église particulière et l'Église universelle, tout en respectant leur spécificité. Ici prend place la nécessaire collaboration entre l'Évêque et le Supérieur religieux, dont le Concile Vatican II ne fait que poser des jalons.

A ce stade de la réflexion, s'impose maintenant une nouvelle étape: comment ce travail conciliaire a-t-il été assumé par le *CIC* 1983? Quels sont les autres textes de l'Église, en amont et en aval du Concile

Vatican II, qui éclairent la question de la paternité spirituelle? Quelle conception de la paternité spirituelle en ressort? Quels sont les rapports entre l'Évêque, autorité hiérarchique dans son Église particulière, et le Supérieur religieux, autorité légitime et reconnue par l'Église pour l'institut ou la communauté qui lui est confié(e)? C'est le quatrième chapitre qui va tenter d'apporter des réponses à ces questions.

CHAPITRE IV

La paternité spirituelle après le Concile Vatican II

Le chapitre précédent, réfléchissant à la figure du Supérieur religieux depuis le premier Code jusqu'au Concile Vatican II, a mis en relief une certaine «éclipse» de cette paternité spirituelle par le législateur de 1917. Cette quasi-absence de la paternité spirituelle a conduit à des tentatives pour permettre de dépasser les impasses auxquelles conduisait une lecture trop réductrice de la mission des Supérieurs religieux. Les propositions des auteurs canonistes de cette époque comme les grandes réflexions ecclésiologiques qui ont précédé le Concile Vatican II ont été autant de pierres d'attente appelant à une refonte en profondeur de la vie religieuse en général et du rôle du Supérieur religieux en particulier. Les approfondissements des pères du Concile ont repris à leur compte toutes ces pierres d'attente pour les transformer en pierres de voûte capables de soutenir le nouvel édifice de la vie religieuse, et au sein de celle-ci, pour remettre en valeur la dimension spirituelle du rôle du Supérieur.

Il importe, à ce stade de la réflexion, de s'attacher à la manière dont le Code de 1983 a donné suite aux nouvelles orientations mises en œuvre par le Concile Vatican II. Les questions soulevées et abordées par le Concile impliquaient une révision en profondeur du *CIC* 1917, particulièrement du point de vue de la paternité spirituelle, eu égard à la réflexion profonde des pères du Concile sur la double question de l'obéissance et de l'autorité. En tout premier lieu, il fallait résoudre la question de la «potestas dominativa». Le Concile Vatican II, s'il a éclairé cette question, n'a pas tranché, la laissant en débat. Quelle a été la réponse du Code de 1983? Pourquoi parle-t-il seulement de «potestas» et quelle est la nature de cette «potestas»? Après avoir clarifié cette première question, il faudra aller au cœur de la question qui nous préoccupe en cherchant à éclairer la manière dont le Code de 1983 a conçu la di-

mension de paternité spirituelle qui incombe au Supérieur. Les cann. 618 et 619 incarnent ce cœur, qui puise au plus profond de la doctrine conciliaire. Ils mettent en lumière une doctrine profondément renouvelée de l'autorité et de l'obéissance, qu'il faudra développer.

A partir de ces deux canons, véritables clefs d'ouverture et de compréhension des autres canons qui développent la mission du Supérieur dans la vie religieuse, il sera précisément possible d'ouvrir une réflexion plus large intégrant les autres canons, en cherchant à voir comment le Supérieur assume, aux termes des canons du *CIC* qui précisent sa fonction, les «tria munera» qui lui sont reconnus, dans un sens authentiquement spirituel. Ce triple «munus» imparti au Supérieur, qui lui permet concrètement d'assumer sa mission paternelle, fonde son autonomie sur la base du charisme reconnu à l'institut religieux. Cette autonomie n'est pas indépendance mais suppose l'intégration de l'institut dans la réalité ecclésiale. Cette dialectique d'autonomie et de dépendance éclaire aussi le rôle du Supérieur religieux, appelé à défendre et promouvoir le charisme propre de l'institut, tout en l'inscrivant dans les Églises locales où il doit s'insérer concrètement, sur la base d'un dialogue confiant avec l'Évêque du lieu. À partir de toutes ces considérations, on pourra tirer des conclusions qui permettront de répondre à notre question: en quoi et comment la paternité spirituelle reconnue au Supérieur religieux et assumée par le Code de 1983 constitue à la fois un approfondissement de la doctrine traditionnelle et un renouvellement en profondeur des carences que portait le Code de 1917 sur cette question?

1. **La «potestas» reconnue à tous les supérieurs**

1.1 *L'unité de la «potestas sacra»*

On ne peut traiter exhaustivement des détails de l'élaboration du nouveau Code, sur la manière dont le *CIC* 1983 a finalement consacré une unique «potestas» commune à toute l'Église[1]. Mais la dernière phase de cette codification est particulièrement instructive: elle révèle en effet une distinction que faisait le schéma de 1980 entre la «potestas» exercée par les laïcs (cf. can. 126 du schéma) et le can. 244 du même schéma, qui semblait consacrer une autre «potestas» exercée par les clercs, en raison de l'expression «ordine sacro innixa». Les deux formules pouvaient induire en confusion, semblant accréditer la coexistence dans l'Église de deux pouvoirs de gouvernement, l'un conféré par le

[1] Pour l'histoire de cette élaboration et son évolution, cf. G. GHIRLANDA, «De natura, origine et exercitio potestas regiminis», 109-134.

sacrement de l'ordre, l'autre conféré par l'autorité ecclésiastique au moyen de la provision de l'office, conçu alors comme une «potestas» pouvant être exercée par des laïcs[2].

Une telle vision des choses ne pouvait être soutenue, en raison de la nature même de l'Église qui est une réalité à la fois surnaturelle et naturelle, et dont les fins sont à la fois spirituelles et naturelles (*LG* 8a)[3]. Cette question implique, pour trouver une juste réponse, une claire distinction entre la capacité à recevoir les offices ecclésiastiques et la «potestas» à exercer ces offices. Une telle distinction peut se faire en reconnaissant que par la force du baptême, par une participation à la mission du Christ, tous les fidèles ont la «capacitas» à exercer des offices qui ne requièrent pas l'ordre sacré. Ils reçoivent cette «capacitas» par le moyen de la provision d'un office ecclésiastique (cf. cann. 146-147 *CIC* 1983). Les clercs, eux, par la force du sacrement de l'ordre, et donc par une participation particulière à la mission du Christ-

---

2 Ces deux formules semblent distinguer entre deux «potestas» de gouverner de nature et d'origine diverses. Selon la doctrine traditionnelle, la «potestas regiminis», unique, est considérée comme transmise par la mission canonique, qui confère l'office, qu'elle soit exercée par les Évêques comme par les laïcs. La «potestas» d'ordre, concédée ou transmise par l'ordination sacramentelle, est considérée comme conférée directement par le Christ dans la personne de son ministre. La seconde, la «potestas» de juridiction, est transmise par une mission canonique, et dans le cas du Pontife Romain, directement reçue du Seigneur au moment de l'acceptation de son élection. Cette «potestas» de juridiction – «potestas» d'enseignement et de gouvernement – était transmise par lui aux Évêques et concédée aux autres, prêtres ou laïcs, comme «potestas» ordinaire ou déléguée. Une «potestas» qui n'était donc pas strictement sacramentelle, mais spirituelle. Puisque dans la doctrine plus récente autour de la consécration épiscopale, on retient que non seulement le «munus sanctificandi» mais aussi le «munus docendi» et le «munus regendi» sont conférés par l'ordination épiscopale, certains auteurs en ont conclu que ces deux dernières «potestas» sont également à ranger dans la «potestas ordinis». Cf. J. BEYER, «Chiarimenti sull'ufficio dei Superiori nell'Istituto religioso», 398-399.

3 A cette raison fondamentale s'en ajoutent deux autres: d'abord, l'histoire même du can. 129 montre que l'expression «in exercitio eiusdem potestatis» qui signifie «potestas regiminis» par des clercs et celle exercée par des laïcs est la même: elle doit avoir la même origine et doit être conférée pour poursuivre les mêmes fins surnaturelles.

La deuxième raison tient à ce que la «potestas» conférée aux laïcs ne peut pas avoir le baptême comme source, parce qu'alors tous les fidèles auraient la «potestas regiminis» en tant que baptisés, et ce serait contraire à la tradition ecclésiale; par ailleurs, cela signifierait que le plus grand nombre de baptisés, tout en ayant la «potestas» en raison de leur baptême, ne pourraient cependant l'exercer parce qu'ils n'auraient jamais, soit l'office ecclésiastique, soit quelque charge au service de l'Église. Cf. G. GHIRLANDA, «De natura, origine et exercitio potestas regiminis», 131-132.

Tête, reçoivent l'«habilitas» pour recevoir des offices «intrinsece hierarchica» ou «stricte clericalia», c'est-à-dire des offices qui impliquent l'exercice de la «potestas ordinis» et de la «potestas regiminis», et qui sont transmis par l'autorité hiérarchique par la collation de l'office ou de la mission canonique. Le Code, en rejetant la distinction entre «potestas regiminis» attachée à l'ordre sacré («potestas regiminis sacro innixa») et «potestas regiminis» non attachée à l'ordre sacré («potestas regiminis sacro non innixa») ne résout pas seulement la contradiction entre le can. 126 et le can. 244, mais implicitement, en utilisant la formule «eiusdem potestatis», fait sienne la doctrine de l'unité de la «potestas» du triple point de vue de sa nature («potestas» publique de gouvernement), de son origine (le Christ étant la source première et l'Église la source secondaire), et de sa fin (spirituelle)[4].

La difficulté vient de ce que le Concile Vatican II n'a pas voulu entrer dans la question de l'origine de la «potestas» des Évêques. Cette question – celle de son origine immédiate par le Christ, ou médiate par un acte du Pontife Romain – a été âprement discutée après le Concile Vatican II. La clef de la question se situe au niveau de l'identification ou non entre «munus» et «potestas». Ceux qui soutiennent l'identification affirment que *Lumen Gentium* 21 a clairement affirmé l'origine sacramentelle non seulement de la «potestas» de sanctifier, mais encore celle d'enseigner et celle de gouverner[5]. Pour ces auteurs, le Concile Vatican II aurait ainsi aboli la distinction entre «potestas» d'ordre et «potestas» de juridiction – une distinction qui, selon eux, aurait surgi au second millénaire et qui était absente dans le premier millénaire – renouant ainsi avec la pratique du premier millénaire[6].

---

4 Cf. G. GHIRLANDA, «De natura, origine et exercitio potestas regiminis», 132-133.

5 Pour le développement qui suit, cf. G. GHIRLANDA, «L'origine e l'esercizio della potestà di governo dei vescovi», 595-597. Nous en présentons ici une brève synthèse.

6 En réalité, il y a – tout au long du premier millénaire – des indices qui, pris isolément, ne sont pas très probants, mais qui, s'ils sont accueillis dans leur unité, prouvent la conscience qu'a l'Église du premier millénaire d'une différence entre une «potestas» sacramentelle qui a sa source dans le sacrement de l'ordre (et qui partant ne peut être perdue), et une «potestas regiminis» non sacramentelle, parce que communiquée autrement que par le sacrement de l'ordre, et qui par conséquent peut être perdue. Cf. G. GHIRLANDA, «L'origine e l'esercizio della potestà di governo dei vescovi», 578.

Parmi ces indices, relevons la participation de laïcs – même avec seulement voix consultative – à des Conciles particuliers, mais aussi aux Conciles généraux, comme celui de Nice, où on discute et juge en matière de foi, et où l'on prend des mesures disciplinaires. Cette participation est attestée dès la deuxième moitié du deuxième siècle et jusqu'à l'époque carolingienne. Relevons aussi la participation active des laïcs jusqu'au troisième siècle à l'élection des Évêques (aussi bien en Orient qu'en

Inversement, ceux qui – s'appuyant sur les actes du Concile Vatican II – soutiennent la non-identification entre «munus» et «potestas», affirment que le Concile Vatican II n'a pas contredit la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction: dans la consécration, l'Évêque reçoit les trois «munera» comme «don de grâce» pour exercer les fonctions proprement épiscopales; avec l'office, l'Évêque reçoit la «potestas regiminis» qui est la «potestas» du Christ.

Cette distinction n'est pas seulement une distinction théorique: elle a des retombées pratiques très concrètes, aux conséquences importantes, qui regardent plusieurs questions centrales – comme la manière de concevoir le primat du Pontife Romain, la question de savoir si des laïcs peuvent ou non recevoir des offices qui comportent l'exercice de la «potestas regiminis», la nature de la «potestas» qu'exercent les Supérieurs dans les instituts de vie consacrée et dans les sociétés de vie apostolique, l'interprétation de la différence et de la relation entre les trois degrés du sacrement de l'ordre – et qui trouvent des réponses radicalement différentes selon les défenseurs de l'identification du «munus» et de la «potestas» ou de leur non-identification.

La question qui intéresse notre problématique est celle de l'exercice de la «potestas regiminis» de la part des laïcs: si la «potestas regiminis» dans l'Église dérivait du sacrement de l'ordre, les laïcs ne pourraient en aucune façon recevoir des offices qui comportent l'exercice de cette «potestas», comme l'office de juge dans un collège établi pour des procès matrimoniaux, comme cela a été admis par Paul VI, ou l'office de Supérieurs laïcs dans les instituts religieux[7].

1.2 *Confirmation des orientations conciliaires*

Les dispositions du Code en matière de «potestas» rejoignent pleinement celles du Concile Vatican II et sont l'expression manifeste de la doctrine contenue dans celui-ci[8].

Occident), ou encore dans les tribunaux comme juges. Cf. *ibid.*, 579. L'auteur reprend à son compte quelques exemples significatifs qu'il emprunte à R. Interlandi, dont le travail offre beaucoup d'autres exemples concrets permettant d'affirmer que la distinction entre «potestas» sacramentelle et «potestas regiminis» était bien réelle, au moins implicitement, dès le premier millénaire. Cf. R. INTERLANDI, *Potestà sacramentale e potestà di governo nel primo millennio. Esercizio di esse e loro distinzione*, 15-102.

[7] Cf. G. GHIRLANDA, «L'origine e l'esercizio della potestà di governo dei vescovi», 605.

[8] Pour ce développement qui met en étroit parallèle les dispositions du Concile Vatican II et celles du Code de 1983, cf. G. GHIRLANDA, «Potestas regiminis iuxta Codi-

L'Évêque, par la consécration, reçoit le munus épiscopal, qui est un en lui-même parce qu'il est participation ontologique à la mission et à la vie du Christ. Ce munus «un» est distingué selon un triple mode, pour accomplir les différentes fonctions dans l'Église, celles de sanctifier, d'enseigner et de gouverner (cf. *LG* 21b; *NEP* 2; can. 375 §2). Mais ces trois offices que le Concile Vatican II distingue sont unis dans le Christ qui est en même temps Prêtre, Prophète et Roi. Tous les fidèles, par le baptême, participent à ce triple office du Christ. Le Concile Vatican II a aussi appliqué cette doctrine aux ministres, pour lesquels les trois «munera» sont concédés ensemble par le biais de l'ordination, mais doivent être exercés distinctement: autre est la «potestas ordinis» ou de sanctifier qui est strictement sacramentelle, pour accomplir et administrer les sacrements, et autre la «potestas» d'enseigner et de gouverner, cette mission d'enseignement et de gouvernement n'étant pas strictement sacramentelle[9].

Afin que l'Évêque puisse exercer son «munus», il doit être en Communion hiérarchique avec la Tête du Collège et ses membres. La consécration valide ne suffit pas, il est en outre requis que celle-ci soit légitimement conférée, par libre nomination ou confirmation (cf. can. 377 §1) de l'élection par le Pontife Romain, et mandat apostolique ou pontifical si le Pontife Romain ne consacre pas lui-même (cf. can. 1013). L'Évêque légitime, comme membre immédiat du Collège, par le droit divin lui-même, est fait participant de la pleine et suprême «potestas» du Collège d'enseigner et de gouverner dans l'Église universelle.

Le Pontife Romain comme sujet de la pleine et suprême «potestas» d'enseigner et de gouverner dans l'Église universelle reçoit immédiatement du Christ cette «potestas» du moment de l'acceptation de son élection en vertu du droit divin, mais il ne doit pas l'exercer avant la consécration en vertu du droit ecclésiastique (cf. can. 332 §1)[10].

L'Évêque légitime, membre du Collège des Évêques, est assigné par le Pontife Romain au moyen de la mission canonique à une Église par-

---

cem», 109-164. Pour une synthèse de toute la question, on peut se reporter aux conclusions, cf. *ibid.*, 149-164.

9 Cf. J. BEYER, «Chiarimenti sull'ufficio dei Superiori nell'Istituto religioso», 401.

10 «La potestà suprema non può essere dalla consacrazione episcopale che [...] pone su un piano di uguaglianza il Romano Pontefice e gli altri vescovi, quindi non può che essere per missione divina in un altro atto, quello dell'accettazione dell'elezione». G. GHIRLANDA, «Accettazione della legittima elezione e consacrazione episcopale del Romano Pontefice», 652. Pour approfondir cette question, cf. *ibid.*, 615-656.

ticulière, ou à un autre office particulier à exercer dans l'Église et reçoit la «potestas» de gouverner et la «potestas» d'enseigner, annexes à l'office reçu[11].

Les prêtres et les diacres – le can. 274 §1 parle de clercs – reçoivent par l'Évêque ou en certains cas par le Pontife Romain, un office par la mission canonique, et donc la «potestas regiminis» qui y est annexée (cf. *PO* 6a,7b; *LG* 28a,b,d). Même les diacres et les laïcs (cf. can. 129 §2) peuvent recevoir par la mission canonique conférée par l'autorité compétente cette même «potestas regiminis» particulière pour accomplir un office particulier, qui ne requiert pas une participation au sacerdoce ministériel. C'est pourquoi aussi les Supérieurs et les Chapitres des instituts de vie consacrée et sociétés de vie apostolique, même laïcs, reçoivent la «potestas» afin de gouverner les instituts et les sociétés[12].

1.3 *La diversité organique*

La «potestas» est une, parce qu'elle est la «potestas» du Christ confiée à l'Église, qui poursuit des fins spirituelles par le moyen de nombreux ministères qui sont transmis de façon différente (soit sacramentelle, soit non sacramentelle ou hiérarchique). Il ne s'agit donc pas d'une «potestas» naturelle, mais bien d'une «potestas» surnaturelle, transmise par le ministère de l'Église[13].

L'affirmation de l'unité de la «potestas sacra» dans l'Église n'est donc pas incompatible avec une autre affirmation, celle de sa diversité organique, comme on a pu le montrer dans le chapitre précédent. On doit en effet distinguer – dans le prolongement de notre développement immédiat – les clercs et les laïcs: les clercs sont aptes («habiles») à la «potes-

---

11 Par la consécration épiscopale, le Pontife Romain et les Évêques sont égaux parce qu'ils sont réunis dans la même communion sacramentelle, mais en vertu de l'office, le Pontife Romain est Tête de toute l'Église et du Collège.

Même si la «potestas» d'enseigner l'Église universelle par le moyen du Concile œcuménique revient en elle-même seulement au Pontife Romain et aux Évêques, cependant d'autres prêtres peuvent être appelés au Concile et peuvent aussi avoir, selon la tradition, vote délibératif (cf. can. 339 §2), eu égard à leur participation au même sacerdoce et au ministère du Christ, et à la charge du ministère des Évêques (cf. *PO* 7b; 2b), ainsi que dans cette mission apostolique confiée par le Christ (cf. *PO* 2b).

12 Pour approfondir cette question, cf. G. GHIRLANDA, «Il fondamento ecclesiologico della potestà dei superiori degli istituti religiosi», 263-279.

13 Cf. J. BEYER, «Chiarimenti sull'ufficio dei Superiori nell'Istituto religioso», 400. Il faut donc distinguer la «potestas», concédée par l'Église; et l'autorité, qui dérive du don même de l'Esprit. Cf. *Ibid*.

tas» de gouvernement ecclésiastique ou de juridiction, en vertu de l'ordination elle-même (cf. cann. 129 §1; 274 §1), une aptitude qui leur ouvre un droit à recevoir un office qui requiert la «potestas» d'ordre et celle de juridiction; et les laïcs ont la capacité de par le baptême de se voir confier par les pasteurs des offices ecclésiastiques pour développer divers ministères déterminés (non cléricaux) dans l'Église (cf. can. 228 §1) qui peuvent comporter aussi l'exercice de la «potestas» de gouvernement ecclésiastique en vertu du droit (cf. can. 129 §2), sans que cela puisse cependant constituer leur droit, parce qu'il s'agit d'une coopération aux ministères propres des pasteurs. Les laïcs sont rendus aptes («habiles») moyennant l'acte même par lequel leur est conférée la mission canonique de la part de l'autorité compétente[14]. Les Supérieurs élus sont rendus «habiles» par la profession perpétuelle et reçoivent la «potestas» au moment de l'acceptation de leur légitime élection.

1.4 *Le canon 596*

1.4.1 Les principes inspirateurs de la réforme du Code

Avant d'envisager les étapes de l'élaboration du Code, il faut mentionner deux des dix principes qui ont plus spécifiquement influencé la vie religieuse et, au sein de celle-ci, la «potestas» reconnue aux Supérieurs. Ces deux principes sont, d'une part, le principe de subsidiarité, et d'autre part, la protection des droits de la personne.

Du point de vue du principe de subsidiarité, il faut remarquer que le terme n'est presque jamais usé dans le *CIC* 1917, et fait plutôt son apparition dans le champ théologico-pastoral et dans la doctrine sociale de l'Église au sujet de l'État[15]. En reconnaissant l'Église comme société, même avec ses propres caractéristiques, on peut recueillir l'effectivité du principe à l'Église elle-même, à travers une application analogique. Une telle application du principe au gouvernement de l'institut religieux implique de mettre l'accent sur la garantie d'une certaine autonomie et sur le respect de la personnalité de l'institut, tout en l'inscrivant pleinement dans la réalité ecclésiale. Ce sont des notes essentielles qui permettent de situer l'institut dans sa mission au service de l'Église, et d'insister à la fois sur son autonomie et sur sa dé-

---

14 Cf. G. GHIRLANDA, «Potestà sacra», 811.

15 Soulignons un problème d'interprétation: la subsidiarité est souvent comprise comme «auxilium», c'est-à-dire une aide qui vient de l'extérieur, alors que précisément, «subsidium» indique au contraire une aide qui vient de l'intérieur. Cf. F. PANIZZOLO, *La potestà di governo nella vita consacrata*, 203.

pendance à l'égard de la Hiérarchie, deux caractéristiques qui découlent de sa réalité charismatique[16].

Le sixième principe de la révision du Code – la protection des droits de la personne – va contre le caractère arbitraire de l'usage de la «potestas». Dans l'Église, l'autorité juridique et le fidèle chrétien se rencontrent dans une sphère de légitimité qui garantit la liberté et l'autonomie de chacun, la «potestas» étant «pro pastorali cura subditorum»[17]. Il en résulte une connotation éminemment pastorale de la «potestas» qui comporte un style dialogal, tendant à chercher la libre acceptation des décisions et la confiance dans l'autorité, favorisant en quelque sorte sa crédibilité: le concept de «potestas dominativa» s'éloigne pour laisser l'espace au concept d'office public, exercé pour le bien de la communauté. Dans un tel contexte, la reconnaissance des «droits subjectifs» et de leur protection dans le droit de l'Église, ainsi qu'une structure de «participation coresponsable» dans l'exercice de la «potestas» acquièrent une valeur particulière[18].

1.4.2 Les étapes de son élaboration

Cette phase d'élaboration[19] ne pouvait évidemment pas faire l'impasse sur la question de la «potestas dominativa». Dans l'élaboration des Schémas de canons sur la vie consacrée, la Commission de révision du Code a donc mis sur la table le problème de la «potestas» exercée au sein des instituts cléricaux, mais aussi laïcs. Le Secrétaire du «coetus studiorum» a rapporté la réponse de la Congrégation pour la doctrine de la foi donnée à la Commission le 8 février 1977, par laquelle la Congrégation rappelait que les laïcs sont exclus seulement des offices intrinsèquement hiérarchiques, dont la capacité est liée à la réception du sacrement de l'ordre.

Trois distinctions émergent du can. 25 §1 et §2 du *Schema canonum* 1977: la «potestas simpliciter» des Supérieurs et des chapitres de tous les instituts de vie consacrée; la «potestas regiminis» ecclésias-

---

16 Notes qui, en raison de leur importance, appelleront un développement propre.

17 Cf. F. PANIZZOLO, *La potestà di governo nella vita consacrata*, 209.

18 Cf. F. PANIZZOLO, *La potestà di governo nella vita consacrata*, 210.

19 Cf. B. SENOFONTE, «La Potestas negli istituti di vita consacrata», 310-313; F. PANIZZOLO, *La potestà di governo nella vita consacrata*, 213-217. Ce dernier relève les quatre principes que se fixa le «coetus»: exprimer canoniquement le don de la vie consacrée; protéger la nature propre de chaque institut; codifier un nouveau droit flexible pour pouvoir l'adapter à chaque situation; développer le nouveau droit à partir des principes posés par le Concile Vatican II. Cf. *ibid.*, 215-216.

tique pour le for interne et le for externe des instituts cléricaux de droit pontifical; la «potestas regiminis» plus ample («ampliorem») propre aux instituts exempts[20]. Dans le *Schema canonum* 1980, au can. 523 n'apparaît plus l'existence d'une «potestas» plus pleine pour les instituts exempts. Le can. 597, fruit de l'Assemblée plénière de 1981, parle d'une «potestas» ecclésiastique publique, mais pas d'une «potestas regiminis». Enfin, le *Schema canonum* 1982, en son can. 597, correspond à la lettre au can. 596 qui sera promulgué l'année suivante par le nouveau Code. Le can. 596 §1 reconnaît au bénéfice des Supérieurs de tout institut de vie consacrée et de toute société de vie apostolique – même les instituts et les sociétés laïcs – une «potestas» publique, qui ne vient donc pas des membres de l'institut ou de la société, mais bien du Législateur suprême, en l'occurrence le Pontife Romain[21]. Pour les Supérieurs des instituts de vie consacrée et des sociétés de vie apostolique laïcs s'applique le can. 129 §2: l'office de Supérieurs de ces instituts est l'un de ceux qui ne requiert pas l'ordre sacré. Le can. 596 §2, lui, reconnaît au bénéfice des Supérieurs des instituts religieux cléricaux de droit pontifical la «potestas regiminis ecclesiastici», parce qu'elle s'étend non seulement au for externe, mais aussi au for interne. Ici, les Supérieurs majeurs sont en quelque sorte assimilés aux Évêques, étant considérés Ordinaires (cf. can. 134 §1)[22].

Nous voici en mesure de mieux appréhender le can. 596 et ses implications concrètes en ce qui regarde la «potestas» du Supérieur.

---

20 B. Senofonte remarque que la Commission pour la révision du Code, si elle est unanime pour affirmer que la «potestas» des Supérieurs et des chapitres n'est pas une «potestas» privée ou dominative comme dans le Code précédent, n'a pas voulu pour autant en affirmer la nature ecclésiastique – pour les instituts qui ne se voient pas reconnaître la «potestas regiminis» – pour ne pas anticiper la solution qui serait apportée au problème épineux de la nature de cette «potestas». Cf. B. SENOFONTE, «La Potestas negli istituti di vita consacrata», 311.

21 Cf. G. GHIRLANDA, «L'origine e l'esercizio della potestà di governo dei vescovi», 609. C'est reconnaître implicitement, mais nécessairement, la «potestas» exercée dans les instituts de vie consacrée et dans les sociétés de vie apostolique laïcs: si on n'admettait pas que les laïcs puissent exercer la «potestas regiminis», les Supérieurs des instituts de vie consacrée et des sociétés de vie apostolique laïcs exerceraient seulement une «potestas» naturelle non publique pour le bon ordre de l'institut ou de la société. Mais cela n'est pas admissible car un institut de vie consacrée ou une société de vie apostolique a une personnalité juridique publique: il (elle) est un organisme surnaturel poursuivant un but surnaturel. Cf. *ibid.*

22 Cf. G. GHIRLANDA, «L'origine e l'esercizio della potestà di governo dei vescovi», 610.

1.4.3 «Potestas» des Supérieurs et exemption

Le can. 596 comporte trois paragraphes, qui méritent d'être lus dans leur version originale, avant d'appeler un bref commentaire:

> §1. Institutorum Superiores et capitula in sodales ea gaudent potestate, quæ iure universali et constitutionibus definitur.
> §2. In institutis autem religiosis clericalibus iuris pontificii pollent insuper potestate ecclesiastica regiminis pro foro tam externo quam interno.
> §3. Potestati de qua in §1 applicantur præscripta cann. 131, 133 et 137-144.

Par rapport à la législation précédente, le can. 596 présente deux différences principales: d'abord, la disparition du terme de «pouvoir dominatif». Le législateur n'a pas voulu préciser davantage ce thème doctrinal délicat; il a préféré se limiter à donner quelques normes pratiques, en vertu desquelles l'exercice de ce pouvoir est réglementé par les mêmes normes sur le pouvoir de gouvernement, en particulier le pouvoir exécutif. Mais ce renvoi est précisément significatif: à sa lumière comme à la lumière du développement précédent, il résulte que le Code considère véritablement cette «potestas» comme l'unique «potestas» qui vient du Christ à travers la médiation de l'Église[23], même si cette unique «potestas» s'exerce différemment selon les types d'instituts[24]. Pour bien cerner le sens de cette «potestas», il faut en comprendre l'origine radicalement différente de celle de la société civile: alors que cette dernière trouve son fondement ultime dans la volonté du peuple, l'Église trouve le sien en Dieu. Dans les instituts religieux, la «potestas» des Supérieurs et des chapitres généraux est participée à celle de la hiérarchie, qui est l'unique source de cette «potestas» participée, puisque celle-ci l'a reçue du Seigneur Lui-même.

---

[23] On fait ici volontairement abstraction du débat passionné entre canonistes sur une question si controversée, pour défendre la position justifiée plus haut. Cette âpre discussion a été bien mise en relief, par exemple, par F. Panizzolo, qui souligne que les positions les plus diverses s'expriment dans la doctrine entre ceux qui soutiennent une diversité radicale entre la «sacra potestas» exercée par l'Église et celle exercée par les instituts de vie consacrée et ceux qui soutiennent au contraire une égalité fondamentale. Cf. F. PANIZZOLO, *La potestà di governo nella vita consacrata*, 10.

L'auteur y revient abondamment dans son cinquième chapitre: il propose d'abord une synthèse des différents points de vue exprimés sur cette question; puis, à partir de ces points de vue si divergents, il montre, avec des arguments très probants, pourquoi il faut reconnaître aux Supérieurs et chapitres de tous les instituts non seulement une «potestas» publique, mais encore une véritable «potestas regiminis», même si elle n'est pas exercée par tous dans toute son amplitude. Cf. *ibid.*, 329-388.

[24] Cf. G. GHIRLANDA, «Potestà sacra», 811.

Cette hiérarchie, en reconnaissant le charisme de l'institut pour le bien de toute l'Église, rend l'institut participant de cette «potestas»[25]. La mention du droit commun et du droit propre de chaque institut pour définir la «potestas» du Supérieur confirme le caractère public de la «potestas» reconnue à tous les Supérieurs et la médiation de l'autorité hiérarchique pour reconnaître l'institut, dans la mesure où cette reconnaissance suppose précisément l'intervention de l'autorité. La référence au droit propre ne doit donc pas être vue comme un renvoi au droit privé qui reléguerait la vie religieuse dans la sphère privée, mais au contraire, elle vient confirmer le caractère public de l'institut dont les Constitutions n'ont pu être reconnues que par un acte de l'autorité hiérarchique.

La seconde différence tient dans l'accroissement du nombre des instituts jouissant de la «potestas regiminis» dans la plénitude de son exercice. Auparavant, seules les religions cléricales exemptes bénéficiaient d'une juridiction ecclésiastique proprement dite, en vertu de laquelle leurs supérieurs majeurs étaient de véritables Ordinaires. Dans le nouveau Code, ce sont tous les instituts cléricaux de droit pontifical qui jouissent de la reconnaissance explicite de la «potestas regiminis» (cf. can. 129). Les Supérieurs et les Chapitres des instituts religieux et des sociétés de vie apostolique cléricaux de droit pontifical reçoivent la «potestas regiminis» aussi bien au for interne qu'au for externe, parce que les Supérieurs, qui ont reçu l'ordre sacré, sont assimilés aux Ordinaires du lieu et considérés Ordinaires par le can. 134 §1[26].

La nouvelle distinction a aussi des conséquences importantes par rapport à l'institution de l'exemption. Les instituts exempts se caractérisaient jusque-là précisément par le fait que, soustraits à la juridiction de l'Évêque du lieu, leurs Supérieurs se voyaient reconnaître l'exercice de la «potestas regiminis». Avec le can. 596 du *CIC* 1983, l'exercice de la «potestas regiminis» n'est donc plus réservé exclusivement aux seuls instituts exempts, mais se trouve étendu à tous les instituts religieux et sociétés de vie apostolique, pourvu qu'ils soient cléricaux et de droit pontifical. Dans ce nouveau modèle, si l'exemption reste le modèle du

---

25 Cf. J. BEYER, «Chiarimenti sull'ufficio dei Superiori nell'Istituto religioso», 393.

26 L'égalité entre tous les instituts religieux cléricaux de droit pontifical (exempts ou non) se faisait déjà sentir, comme on l'a vu, dans le rescrit *Cum admotæ* (6 novembre 1964), qui déléguait certaines facultés aux Supérieurs généraux des instituts religieux de droit pontifical, et dans le décret *Cum superiores generales* du 27 novembre 1969, qui donnait même à ces modérateurs suprêmes la faculté déléguée d'accorder un indult de sortie aux religieux ayant prononcé des vœux temporaires.

degré d'autonomie le plus accompli[27], elle a changé de signification. À la lumière de la constitution dogmatique *Lumen Gentium* et du document *Mutuae Relationes*[28], l'exemption est davantage considérée comme une exigence dérivant de la nature elle-même des instituts religieux, qui sont pour l'Église universelle et ont un lien particulier avec elle à travers l'intervention du Pontife Romain. La dimension de privilège et de soustraction à la juridiction de l'Évêque tend à s'estomper. On met plutôt l'accent sur la nécessité de préserver la légitime autonomie au bénéfice du patrimoine spirituel et de l'identité de l'institut, et partant au bénéfice de toute l'Église[29]. Le can. 591, qui donne comme but essentiel de cette institution celui de «mieux pourvoir au bien des instituts et aux nécessités de l'apostolat» («melius institutorum bono atque apostolatus necessitatibus provideatur»), situe clairement l'exemption dans son lien avec l'apostolat.

2. **Les canons 618 et 619 du *CIC* 1983**

2.1 *Le can. 618*

Le can. 618 dispose:

> Superiores in spiritu servitii suam potestatem a Deo per ministerium Ecclesiæ receptam exerceant. Voluntati igitur Dei in munere explendo dociles, ipsi subditos regant uti filios Dei, ac promoventes cum reverentia personæ humanæ illorum voluntariam obœdientiam, libenter eos audiant necnon eorum conspirationem in bonum instituti et Ecclesiæ foveant, firma tamen ipsorum auctoritate decernendi et præcipiendi quæ agenda sunt.

---

27 «L'esenzione, essendo un atto strettamente primiziale del Romano Pontefice, è la massima attuazione dell'autonomia, ed è più ampia dell'autonomia stabilita nel can. 586». G. GHIRLANDA, «La giusta autonomia», 688-689.

28 *Mutuae Relationes* 22 dispose: «En vue de l'utilité de l'Église (cf. *LG* 45; *CD* 35,3) le Souverain Pontife concède à diverses familles religieuses l'exemption, de telle sorte que les instituts puissent plus aisément exprimer leur identité particulière et se consacrer au bien commun avec une générosité accrue et dans un rayon plus vaste». Le can. 591 du *CIC* 1983, qui reconnaît au Pape la possibilité d'«exempter les instituts de vie consacrée de l'autorité des Ordinaires du lieu et les soumettre à lui seul ou à une autre autorité ecclésiastique», doit beaucoup à *Lumen Gentium* 45.

29 L'institution de l'exemption s'en trouve profondément renouvelée. Cf. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa*, 132-136.

Le lien entre la conscience de l'universalité de la mission de l'institut, la nécessité de protéger son autonomie et l'intervention du Pape est indissociable: «[Si tratta di] un modo in cui il Romano Pontefice si fa presente nella vita delle Chiese particolari, per il loro stesso bene e per difendere e proteggere l'integrità della fede e l'unità della Chiesa». G. GHIRLANDA, «La giusta autonomia», 690.

La source de ce canon semble être double. La première partie du canon «Superiores in spiritu servitii suam potestatem a Deo per ministerium Ecclesiæ receptam exerceant» se réfère à *Mutuae Relationes*, qui dispose:

> Les supérieurs accomplissent leur devoir de service et de guide à l'intérieur de l'institut religieux, en conformité avec le caractère propre de celui-ci. Leur autorité procède de l'Esprit du Seigneur, en lien avec la Hiérarchie, qui a érigé canoniquement l'institut et approuvé authentiquement sa mission spéciale (*MR* 13a).

Le cœur du canon est une reprise, presque littérale, de *Perfectae Caritatis* 14c:

> Quant aux supérieurs, responsables des âmes confiées à leur soin (cf. *He* 13,17), dociles à la volonté de Dieu dans l'accomplissement de leur charge, ils exerceront l'autorité dans un esprit de service pour leurs frères, de manière à exprimer l'amour que le Seigneur a pour eux. Qu'ils gouvernent comme des enfants de Dieu ceux qui leur sont soumis, avec le respect dû à la personne humaine et en stimulant leur soumission volontaire. Ils leur laisseront, notamment quant au sacrement de pénitence et à la direction spirituelle, une juste liberté. Ils amèneront les religieux à la collaboration par une obéissance responsable et active tant dans l'accomplissement de leur tâche que dans les initiatives à prendre. Ils les écouteront donc volontiers, susciteront leur effort commun pour le bien de l'institut et de l'Église, usant toutefois de leur autorité quand il faut décider et commander ce qui doit être fait.

2.1.1 Une «potestas» reçue de Dieu par le ministère de l'Église

«Superiores in spiritu servitii suam potestatem a Deo per ministerium Ecclesiæ receptam exerceant». Le can. 618 confirme pleinement le can. 596. Les Supérieurs reçoivent la «potestas» d'en haut, ils sont donc les instruments de l'action du Christ. C'est le Christ qui gouverne à travers eux. Les Supérieurs développent donc une action ministérielle par rapport au Christ[30]. Cette «potestas» étant reçue par le biais du ministère de l'Église, ils doivent l'exercer en accord avec la loi de l'Église[31], et dans un esprit de service, qui doit inspirer le style de gouvernement du Supérieur[32].

---

30 Cf. G. GHIRLANDA, «Servizio dell'autorità e obbedienza nella vita religiosa», 65.

31 L'exercice de leur «potestas» ne peut donc jamais être arbitraire, et c'est la conformité avec le droit universel et le droit propre qui est une garantie contre le risque d'user arbitrairement de la «potestas». Cf. A. BOCOS MERINO, «L'esercizio pastorale dell'autorità religiosa secondo il nuovo Codice», 407.

32 «La sua potestà è serviziale, o il suo servizio è potestativo». D.J. ANDRÉS, *Il di-*

«Voluntati igitur Dei in munere explendo dociles, ipsi subditos regant uti filios Dei». La conjonction de coordination «igitur» qui fait le lien entre les deux phrases souligne que le Supérieur doit être le premier obéissant de la communauté: il doit être docile à la volonté de Dieu, c'est-à-dire attentif à discerner sa volonté, sur chaque religieux, et sur toute la communauté. En la connaissant, il doit être fidèle à la transmettre et à mettre tout en œuvre pour qu'elle soit acceptée et portée à son accomplissement[33]. Mais surtout, cette conjonction de coordination vient souligner et renforcer le caractère médiateur du Supérieur, dont la mission paternelle se trouve ainsi fortement rehaussée: appelé à voir dans les membres de sa communauté les fils de Dieu, il doit observer envers eux une attitude «religieuse». Elle consiste à voir Dieu en chacun des frères qui lui sont confiés, et à les aider à vivre vraiment en fils de Dieu. Comme vicaire de Dieu, le Supérieur est appelé à exprimer la paternité divine, et à en être le reflet[34].

---

ritto dei religiosi, 103.

L'«esprit de service» qui doit animer l'autorité n'a donc pas seulement une portée juridique, mais d'abord et essentiellement une dimension spirituelle: celui qui se voit confier la charge de l'autorité doit développer une attitude intérieure qui lui permet d'agir selon le modèle évangélique de l'autorité telle que Jésus en a révélé le sens profond, qu'on a rappelé au premier chapitre. Cf. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa*, 187-188.

33 Cf. E. GAMBARI, «Il Superiore e la vita spirituale», 14. Cette obéissance à Dieu apparaît comme la condition indispensable pour gouverner leurs sujets comme «fils de Dieu», et rendre ainsi présente la paternité de Dieu, favorisant ainsi une obéissance volontaire des religieux, c'est-à-dire active et responsable (cf. *PC* 14c). Cf. G. GHIRLANDA, «Servizio dell'autorità e obbedienza nella vita religiosa», 66.

34 Cf. E. GAMBARI, «Il Superiore e la vita spirituale», 15. L'autorité du Supérieur ne procède donc pas du vœu d'obéissance: «Il diritto […] che i superiori hanno di esercitare l'autorità all'interno dell'istituto non ha la sua fonte semplicemente nella professione dell'obbedienza, ma dalla Chiesa che ha eretto canonicamente lo stesso istituto». V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa*, 187.

Elle procède de Dieu, car, dans une perspective de foi, le religieux voit dans l'autorité de son Supérieur la même autorité avec laquelle le Christ continue de gouverner son Église: «es la misma autoridad con la que Cristo sigue gobernando la Iglesia, a través de la cual (de su derecho) ha llegado a tenerla el Superior». J.L. SÁNCHEZ-GIRÓN RENEDO, *La cuenta de conciencia al superior*, 80. «La potestà dei superiori ha la sua fonte in Dio, viene da Dio: sia perché risale alla volontà di Dio l'esigenza che esista all'interno di una comunità di avere un'autorità, sia perché l'istituto ha la sua origine nel dono dello Spirito Santo (cf. can. 575), sia perché la potestà dei superiori è di ordine spirituale, in quanto deve guidare i membri a realizzare il progetto di Dio sull'istituto e sui singoli religiosi». V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa*, 187.

2.1.2 Un esprit de service favorisant la coopération de tous

Le can. 618 continue en indiquant aux Supérieurs comment accomplir leur fonction de gouvernement en connexion avec les autres fonctions. Il fournit des indications sur un mode plus impératif qu'exhortatif. Il s'en dégage une méthode et un contenu d'action qui ne sont pas sans analogie avec la direction spirituelle: il s'agit de promouvoir une obéissance volontaire dans un esprit de foi et d'amour (cf. can. 601), ce qui suppose que le dialogue confiant entre le Supérieur et le religieux doit permettre au second d'assimiler cette volonté, de la faire sienne, de telle manière qu'elle suscite en lui une attitude interne de disponibilité, d'acceptation reconnaissante de la volonté de Dieu et d'exactitude prompte dans son accomplissement[35].

En promouvant chez le religieux une obéissance volontaire, le Supérieur démontre le respect de la personne[36], un respect qui exige que celle-ci agisse en vertu d'un principe intérieur et non pas d'une imposition provenant de l'extérieur ou par la crainte d'une sanction.

---

35 L'autorité est ainsi considérée comme preuve d'amour de la part de Dieu, et l'obéissance comme réponse d'amour de la part du religieux. Cf. E. GAMBARI, «Il Superiore e la vita spirituale», 16. L'auteur va même jusqu'à souligner l'analogie avec la direction spirituelle, tout en soulignant les différences, eu égard au fait que la mission du Supérieur vis-à-vis du religieux suppose qu'il exerce son autorité et lui commande, et que le religieux est tenu précisément de lui obéir, là où la direction spirituelle suppose précisément la pleine liberté du dirigé vis-à-vis de son directeur. Cf. *ibid.*, 16-17.

Si la méthode d'écoute peut faire penser à la direction spirituelle, ce dialogue confiant entre Supérieur et sujets ne saurait en effet présenter qu'une analogie avec la direction spirituelle, qui suppose toujours le libre choix du directeur spirituel. Cette liberté ne serait pas garantie si le directeur spirituel s'avérait être effectivement le Supérieur.

36 Les valeurs qui touchent à la dignité de la personne humaine et à sa liberté, auxquelles la mentalité contemporaine est particulièrement sensible, ont été reçues et accueillies dans les documents conciliaires et post-conciliaires et dans le magistère de l'Église, mais avec un éclairage nouveau, à la lumière de la théologie et elles ont été enracinées dans le Christ, dans son enseignement et dans son exemple. Ces valeurs ont aussi pénétré le nouveau Code, non comme compromis avec les requêtes de la culture moderne, mais comme richesses évangéliques. Cf. E. GAMBARI, «Il Superiore e la vita spirituale», 5.

D'autres commentateurs ont relevé dans cette référence à la dignité humaine l'influence contemporaine, qui rejoint pleinement l'exigence évangélique: «Enorme, legittima e vivacissima è la sensibilità dell'uomo moderno, e del religioso di oggi, verso questo valore della persona, nel quale si dimostra l'acuto adattamento del legislatore in questo canone». D.J. ANDRÉS, *Il diritto dei religiosi*, 104.

L'obéissance volontaire réalise un paradoxe, puisque l'obéissance est obligatoire, et la volonté est libre[37]. La liberté est signe de la personnalité. Le renvoi à l'obéissance volontaire et au respect de la personne humaine porte indéniablement la marque de *Perfectae Caritatis* 14c, et fait apparaître une très riche conception de l'obéissance, qui englobe ses dimensions anthropologique et théologique[38]. Toutefois, le can. 618 reste en retrait par rapport au texte conciliaire, dans la mesure où on a pu souligner, dans le chapitre précédent, que la soumission de l'intelligence (présente seulement dans le texte conciliaire) allait plus loin encore que la soumission à la seule volonté (présente dans les deux textes).

Le can. 618 indique au Supérieur l'«écoute aimable» du religieux[39]. Il exige de lui de développer en chaque membre le sens de la coresponsabilité pour le bien de l'institut et de l'Église[40]. L'adverbe «libenter» qui qualifie l'écoute est particulièrement significatif: il implique en effet l'idée de bienveillance dans l'écoute qui, partant, ne pourra jamais être réduite à une forme d'obligation passive de la part du Supérieur. L'écoute ne suffit donc pas. Le dialogue authentiquement humain ne peut surgir que dans la conjonction de l'écoute et de la disponibilité de cette écoute. Même si le Supérieur est un maître, dans la rencontre in-

---

37 Certains auteurs parlent même de contradiction: «È una specie di ideale, che contiene una contraddizione intrinseca, in quanto che la obbedienza è sempre obbligatorietà, mentre che la volontà è sempre libertà. Per questo è un ideale, la cui prosecuzione effettiva sarebbe il segno soprannaturale e umano del retto esercizio della potestà». D.J. ANDRÉS, *Il diritto dei religiosi*, 104.

Plutôt que de parler de contradiction, on parlera de paradoxe, qui permet de tenir deux idées apparemment antagonistes, mais dont l'unité est réalisée à un niveau supérieur qui échappe à nos catégories humaines. Pareillement, plutôt que d'idéal, il faudrait parler de l'accomplissement d'une vocation qui s'épanouit dans une vraie liberté parce qu'elle s'enracine dans celle même du Fils: en tant qu'il est radicalement soumis à son Père, et pourtant totalement libre, d'une liberté supérieure, même et surtout sur la Croix («Ma vie, nul ne la prend mais c'est moi qui la donne» *Jn* 10,18).

38 «Canonizzando il nucleo del concetto conciliare della autorità religiosa e della obbedienza, e isolando dalla fonte gli elementi forti, che dedica ai Superiori, il legislatore normativizza i criteri teologici e antropologici attuali, mediante i quali il Superiore deve porre in pratica la potestà intrinseca al suo ufficio». D.J. ANDRÉS, *Il diritto dei religiosi*, 102-103.

39 Le texte latin prescrit précisément: «libenter eos audiant».

40 Partant, le religieux «impegnerà tutto se stesso unitamente al Superiore, secondo le disposizioni di Dio, espresse nel Vangelo e nelle Costituzioni, a seguire Cristo (cf. can. 662) e così tendere alla perfezione del proprio stato (cf. can. 598 §2), vivendo la meravigliosa realtà della vita consacrata religiosa (cf. cann. 573; 607)». E. GAMBARI, «Il Superiore e la vita spirituale», 16.

terpersonnelle, il ne doit pas d'abord enseigner, mais écouter, et écouter avec une vraie disponibilité[41].

L'écoute et le dialogue sont des moyens au service d'une fin[42]. Il s'agit de favoriser leur coopération au bien de l'institut et de l'Église: «necnon eorum conspirationem in bonum instituti et Ecclesiæ foveant». L'emploi du verbe latin «foveant» n'est pas neutre. Il implique un dynamisme actif, animateur et créateur de la part de celui qui est «obligé» par son office, de susciter de multiples initiatives pour le bien de l'institut. Quant à la mention du bien de l'institut d'abord, puis de celui de l'Église, il est aussi très significatif, la collaboration au bien de l'Église se réalisant d'abord par celle au bien de l'institut[43].

2.1.3 L'autorité du Supérieur pour décider

Le texte réaffirme très explicitement la pleine autorité du Supérieur: «firma tamen ipsorum auctoritate decernendi et præcipiendi quæ agenda sunt». L'expression latine utilisée, enracinée littéralement dans le Concile Vatican II, est à la fois ferme et forte. La décision et le précepte constituent le moment suprême de la mise en œuvre effective de la «potestas» comme Supérieur de la communauté[44].

Mais cette action de commandement doit se faire de manière éminemment spirituelle: même si elle se conclut par un ordre ou un commandement, elle doit toujours être pratiquée au sein d'un dialogue con-

---

41 Le dialogue et l'écoute apparaissent comme le corollaire de la juste sensibilité contemporaine au respect de la dignité humaine. À cette raison subjective, vient se greffer une raison objective: la filiation divine et la dignité qui en dérive. Si la dignité de chaque personne humaine doit toujours être respectée, *a fortiori* celle du baptisé et du consacré. Il faut encore tenir compte, concrètement, des dons innés et acquis qui forment la personnalité du sujet. Cf. D.J. ANDRÉS, *Il diritto dei religiosi*, 104-105; V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa*, 190.

42 «L'autorità non esaurisce la sua funzione in una dimensione puramente personale. Anzi il suo significato primo ed essenziale è al livello comunitario. Il superiore deve unire le energie di tutti verso l'obiettivo della comunità: presuppone un fine comune verso il quale tutti sono diretti». V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa*, 190.

43 Cf. D.J. ANDRÉS, *Il diritto dei religiosi*, 105. Cette distinction du législateur entre deux biens évoque une dialectique parallèle à celle qui est opérante entre le droit universel canonique et le droit propre de l'institut: «Può dirsi che i due fini si armonizzano, poiché sono la medesima musica, sebbene di diverso tono e in diversa scala». *Ibid.*, 106.

44 Dans l'emploi des expressions «decernendi et præcipiendi», on peut reconnaître deux facultés distinctes: celle de décider ou déterminer théoriquement l'œuvre; et celle d'imposer pratiquement son exécution par des préceptes ou ordres concrets. Devant cette dernière faculté usée légitimement, il ne reste plus pour les sujets que l'obéissance et la soumission. Cf. D.J. ANDRÉS, *Il diritto dei religiosi*, 106-107.

fiant dont on a pu percevoir les parallèles qu'il offre avec la pratique de la direction spirituelle; en effet, elle requiert une attitude de docilité à Dieu, une recherche du dessein de Dieu sur la personne du religieux, la prière, le dialogue et l'examen des éventuelles difficultés. La décision doit toujours être prise en tenant compte de son vrai bien spirituel personnel, qui n'est jamais sacrifié, ni à celui de la communauté, ni au bien des autres religieux[45].

La dynamique de l'obéissance libre et responsable, pour être vécue dans l'esprit authentique promu par les Pères du Concile Vatican II, doit intégrer plusieurs aspects qui mettent en relief la confiance appelée à s'établir entre le Supérieur et le religieux: Supérieur comme religieux doivent rechercher la volonté de Dieu par un sérieux discernement spirituel. Sur le jugement pratique qui en découle, ni l'un ni l'autre ne peuvent prétendre à une «certitude métaphysique» qui enlèverait tout doute, mais seulement à une «certitude morale» qui exclut de façon raisonnable tout doute, mais admet la possibilité du contraire, et donc n'exclut pas de manière absolue la possibilité de se tromper. Le religieux doit tenir compte que le Supérieur a une vision d'ensemble et des connaissances qu'il n'a pas à sa disposition. Le religieux a le devoir d'exposer loyalement ses difficultés objectives au Supérieur, afin que ce dernier ait tous les éléments pour évaluer la situation et prendre sa décision. Le Supérieur doit être disposé à accueillir les raisons exposées par le religieux. Si le Supérieur confirme son commandement, le religieux est tenu d'obéir[46].

Dans les premiers schémas de révision, on n'avait relevé que les aspects du texte conciliaire ayant trait à la participation et à la coresponsabilité de tous les membres de l'institut à l'obtention du bien commun. On a estimé opportun plus tard de ne pas mutiler le texte conciliaire, afin de ne pas minimiser le principe d'autorité; cela mettait du même coup en

---

45 Les actes de gouvernement qui ont un caractère et un contenu juridique dans la vie religieuse ont toujours une finalité spirituelle en tant qu'ordonnés à la poursuite de la perfection de la charité. Cette fin prévaut sur toute autre. En garantissant l'ordre extérieur, les Supérieurs sont donc guidés par une fin spirituelle. Cf. E. GAMBARI, «Il Superiore e la vita spirituale», 11. Partant, si l'autorité appelle une décision, un ordre, une défense, ils constituent toujours des actes d'amour, car le vœu d'obéissance lui-même librement assumé est un acte d'amour pour prévenir la faiblesse humaine. Cf. *ibid.*, 17.

46 Pour approfondir tous ces aspects, présentés ici très succinctement, cf. G. GHIRLANDA, «Servizio dell'autorità e obbedienza nella vita religiosa», 159-160. De ces différents aspects, il ressort assez clairement que le rapport entre le Supérieur et le religieux suppose l'humilité des deux: «Il rapporto tra il Superiore e il suddito si gioca sull'umiltà; tutti e due sono interpellati nella loro responsibilità». *Ibid*., 160.

valeur les autres souhaits du Concile Vatican II d'une participation et d'une représentation accrues de tous les membres dans le gouvernement interne de l'institut, ainsi que d'une obéissance volontaire et responsable.

2.2 *Le can. 619*

Le can. 619 dispose:

> Superiores suo officio sedulo incumbant et una cum sodalibus sibi commissis studeant ædificare fraternam in Christo communitatem, in qua Deus ante omnia quæratur et diligatur. Ipsi igitur nutriant sodales frequenti verbi Dei pabulo eosque adducant ad sacræ liturgiæ celebrationem. Eis exemplo sint in virtutibus colendis et in observantia legum et traditionum proprii instituti; eorum necessitatibus personalibus convenienter subveniant, infirmos sollicite curent ac visitent, corripiant inquietos, consolentur pusillanimes, patientes sint erga omnes.

C'est un canon très dense, puisant à de nombreuses sources[47], conçu en deux parties[48], dans lequel on peut recenser onze obligations, dont plusieurs font écho à la grande tradition religieuse[49], et dont la dimension spirituelle mise en lumière par le Concile Vatican II apparaît évidente[50]. Il faut d'abord expliciter chaque obligation pour elle-même. La

---

47 Cf. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa*, 191.

48 Le canon contient d'abord l'affirmation d'un principe général – le Supérieur est au service de l'édification de la communauté – et en tire ensuite des conséquences pastorales dans l'exercice effectif de l'autorité du Supérieur. Cf. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa*, 192.

49 Pour éclairer le sens de chaque obligation, on aura surtout recours aux approfondissements de D.J. Andrés. Cf. D.J. ANDRÉS, *Il diritto dei religiosi*, 107-116. L'auteur y met en évidence que les prescriptions contenues dans le can. 619 – qu'on peut regarder comme autant de prescriptions pastorales en vue d'un bon gouvernement – constituent un véritable «catalogo di delicati doveri d'ufficio, senza una fonte documentale unica, però, con uno straordinario e solidissimo coefficiente di decantazione storici-tradizionale del più sano radicamento, e, allo stesso tempo, con un grande rispetto alle Costituzioni […] Dimostra grande armonia all'interno del sistema, di cui forma parte, facendo confluire nella figura del Superiore alcuni doveri d'ufficio, il cui rovescio è costituito da doveri fondamentali di tutti». *Ibid.*, 107.

50 Ce canon puise en effet aussi bien dans le modèle de l'Abbé bénédictin que dans l'ecclésiologie renouvelée du Concile: «The Rule of St Benedict is [...] not the direct source of what the 1983 Code says about the Superior. The vision of that office in the new canons 618 and 619 is also shaped by the key principles that the new law should be a framework for the life of any given religious Institute. [...] The understanding of the pastoral nature of the office of the Superior is not something new, but a rediscovery [...] under the influences of the rediscovery of the traditional spiritual nature of leadership in religious institutes as exemplified in the figure of the Benedictine Abbot

suite de la réflexion aidera à situer les onze obligations en lien avec la grande tradition religieuse, qui remonte au modèle de l'Abbé bénédictin éclairée par le troisième chapitre.

2.2.1 Les deux premières obligations

La première obligation exige des Supérieurs qu'ils s'adonnent soigneusement à leur office: «Superiores suo ufficio sedulo incumbent»[51]. L'insistance du *CIC* 1983 à exiger des Supérieurs la fidélité à l'office qui est le leur est frappante: c'est le troisième canon successif à demander, dès son incise, cette fidélité[52]. L'enjeu est sans doute double: non seulement rappeler les Supérieurs à leur mission première, mais aussi et surtout redorer le blason d'un office qui s'était délité au fil des décennies, particulièrement avec la crise de l'autorité[53]. Cette nécessité qui incombe aux Supérieurs

---

and of the impulse to renewal required by the renewed ecclesiology provided by the second Vatican Council». L. BECKETT, *The canonical understanding of spiritual leadership in religious life*, 377-378.

Pour A. Bocos Merino, si le can. 619 ne semble pas avoir de sources immédiates et globales, il serait facile de confronter chacune des normes qu'il contient avec des textes de Règles monastiques. C'est une espèce d'énumération de normes ascétiques et pastorales en vue d'un bon gouvernement assumé en esprit de service. L'importance de ce canon tient dans le fait qu'il élève au niveau juridique des orientations qui ont inspiré toute une pratique de bon gouvernement dans la tradition de la vie religieuse. Cf. A. BOCOS MERINO, «L'esercizio pastorale dell'autorità religiosa secondo il nuovo Codice», 410.

51 Cette obligation a d'abord une dimension spirituelle, puisqu'elle vise surtout l'édification et l'animation spirituelles de la communauté, mais on peut aussi y découvrir des profils plus canoniques. Cf. D.J. ANDRÉS, *Il diritto dei religiosi*, 108.

52 Le can. 617 demande aux Supérieurs «[d'accomplir] leur charge et [d'exercer] leur pouvoir selon le droit universel et le droit propre». Le can. 618, comme on vient de le voir, leur demande «[d'exercer] dans un esprit de service le pouvoir qu'ils ont reçu de Dieu par le ministère de l'Église».

53 Une crise très justement analysée par E. Gambari dans la première partie de l'article qu'il a consacré à la question du Supérieur et de la vie spirituelle, et qu'on a souligné dès l'introduction de ce travail. On en est arrivé, selon lui, à vider le contenu de la mission du Supérieur en le réduisant à être un simple coordinateur de l'action du groupe et de chacun des membres, le promoteur et le gardien du bon ordre externe. À l'autorité, on a opposé la liberté, la spontanéité, l'initiative du religieux et de la communauté, favorisant ainsi l'indépendance du religieux vis-à-vis du Supérieur et de la communauté, et confondant la coresponsabilité avec le principe de la démocratie en vigueur dans la société civile. Cf. E. GAMBARI, «Il Superiore e la vita spirituale», 4.

L'analyse est pourtant un peu sévère, car elle semble connoter très négativement la liberté, la spontanéité et l'initiative du religieux, là où elles peuvent au contraire porter des fruits merveilleux si elles s'accordent avec une authentique obéissance. Le

exige donc non seulement d'accepter pleinement cet office dans toutes ses dimensions (accepter de se «réconcilier» avec cet office), mais encore de s'y préparer par l'étude et plus encore par l'exercice des vertus[54].

La deuxième obligation impose aux Supérieurs de contribuer à édifier une communauté fraternelle: «studeant ædificare fraternam in Christo communitatem». La communauté religieuse n'est pas d'abord une réalité sociologique, elle est d'abord une réalité éminemment théologale. L'édification de la communauté fraternelle ne se fait pas sans la contribution de tous: «una cum sodalibus sibi commissis». C'est une incise importante, parce qu'elle nous dit que le Supérieur ne choisit pas les religieux qui composent sa communauté, mais doit les accepter comme ils sont, avec leurs qualités et leurs défauts. C'est avec eux et non avec d'autres dont il pourrait «rêver» qu'il doit construire sa communauté. Elle est importante également parce qu'elle suggère aussi tout ce que requiert du Supérieur cette mission d'édifier une communauté fraternelle[55], et qui va être ensuite déployé dans les obligations suivantes.

2.2.2 Les neuf autres obligations

Elles se déclinent comme conséquences pastorales des deux premières. La troisième et la quatrième obligation se complètent. La troisième obligation appelle les Supérieurs à alimenter leurs sujets à l'aide de la Parole de Dieu: «nutriant sodales frequenti verbi Dei pabulo». Ici encore, l'attention au verbe latin «nutriant» est riche de sens, ce verbe renvoyant à la fois à l'idée de communauté et d'affection paternelle et maternelle[56]. La quatrième obligation invite les Supérieurs à ne pas négliger de porter leurs sujets à la célébration de la liturgie sacrée: «adducant ad sacrae liturgiae celebrationem». Ce sont des obligations qui inscrivent résolument le Supérieur dans une mission spirituelle, visant la sanctification de ses sujets.

---

prochain chapitre aidera à dépasser une opposition fallacieuse entre liberté, spontanéité et initiative d'un côté, et obéissance de l'autre.

54 Cf. A. BOCOS MERINO, «L'esercizio pastorale dell'autorità religiosa secondo il nuovo Codice», 411.

55 «Si deve saper ascoltare, discernere, accettare, condividere, ispirare e innovare, e sostenere le legittime iniziative e aspirazioni dei propri fratelli». A. BOCOS MERINO, «L'esercizio pastorale dell'autorità religiosa secondo il nuovo Codice», 412. Si le Supérieur n'est pas tout seul à édifier la communauté fraternelle, la part la plus importante lui revient. Cf. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa*, 192-193.

56 «"Nutriant" comporta le idee di comunità ininterrotta […] di dedicazione assidua, di affetto paterno e materno». D.J. ANDRÉS, *Il diritto dei religiosi*, 109.

La cinquième et la sixième obligation du can. 619 peuvent aussi être considérées conjointement. La cinquième obligation invite les Supérieurs à cultiver les vertus, que requièrent son office et son état de religieux: «Eis exemplo sint in virtutibus colendis». Toute la patristique, tous les écrits des Docteurs de l'Église, et l'expérience des grandes fondations enseignent que le Supérieur non vertueux ne sera d'aucune efficacité pour l'exiger des autres, là où le Supérieur vertueux aura un rayonnement fécond qui entraînera ses sujets sur le chemin de la vertu[57].

La sixième obligation enjoint au Supérieur d'être lui-même modèle dans l'observance des lois et des traditions propres: «et in observantia legum et traditionum proprii instituti». Cet ajout complète l'appel à être modèle pour cultiver les vertus, mais surtout, il permet de comprendre les Supérieurs comme les premiers responsables de la conservation du patrimoine de l'institut; il est logique d'exiger d'eux, plus que des autres, l'observance d'une partie très importante de ce patrimoine. Le fondement de l'unité d'un institut est en effet la communion dans le Christ établie par l'unique charisme collectif de fondation. L'institut doit rester fidèle à ce charisme de fondation, tout en l'adaptant aux circonstances concrètes des temps et des lieux où il se déploie. Par suite, la garde et le développement du charisme de l'institut est le premier devoir de tous les membres, mais de manière plus spécifique des Supérieurs et des chapitres généraux (cf. cann. 578, 631 §1, 677 §1; *FT* 13e)[58].

La septième obligation invite les Supérieurs à subvenir aux nécessités des personnes: «eorum necessitatibus personalibus convenienter subveniant». L'imposition de ce précepte plein de délicatesse chrétienne et dont les raisons sont profondément surnaturelles s'éclaire pleinement à la lumière de ce qui a été dit précédemment: puisque le Supérieur représente Dieu (cf. can. 601) et a reçu sa «potestas» pour servir et consoler les autres, puisqu'il doit gouverner ses sujets comme fils de Dieu (cf. can. 618), il doit accomplir ce précepte à l'imitation du Christ qui est lui-même le centre de la communauté (cf. can. 601).

---

57 Cf. D.J. ANDRÉS, *Il diritto dei religiosi*, 111-112.

58 Cf. G. GHIRLANDA, «Servizio dell'autorità e obbedienza nella vita religiosa», 68. L'action des Supérieurs se réalise à un double niveau: à une fonction propulsive, de promotion, qui vise à promouvoir l'approfondissement constant du charisme avec des initiatives adaptées, s'ajoute une fonction de garantie, c'est-à-dire de vigilance afin que le renouveau nécessaire soit toujours en accord avec les directives du chapitre général. Concrètement, le Supérieur, à tous les niveaux, doit exercer sa «potestas» en assumant les «tria munera», selon l'analogie exprimée par *Mutuae Relationes* 13. Cf. *ibid.*, 68-69.

La huitième obligation regarde la visite des malades: «infirmos sollicite curent ac visitent». Il s'agit d'une œuvre de miséricorde corporelle, qui coïncide substantiellement avec la précédente, mais en constitue en quelque sorte une application concrète. Si le même adverbe «sollicite» est appliqué implicitement au verbe «curent» et au verbe «visitent», il prend une coloration différente selon le verbe employé: appliqué au verbe «curent», il souligne que l'attention doit être vigilante et chaleureuse. Appliqué au verbe «visitent», il signifie plutôt ici la fréquence, l'affection, et la miséricorde qui doivent marquer les visites du Supérieur.

La neuvième obligation consiste à reprendre les inquiets: «corripiant inquietos». Le verbe «corripiant» comme le substantif «inquietos» sont polysémiques, en sorte que le premier peut signifier aussi bien la dureté dont le Supérieur doit parfois faire preuve envers ses religieux que l'encouragement qu'il doit savoir leur manifester; parallèlement, le mot «inquietos» peut désigner d'un côté les inquiets qu'il faudra pouvoir encourager, mais aussi les turbulents et les agitateurs contre lesquels il faudra sévir. Qu'il s'agisse de reprendre ou d'encourager, ce travail éducateur constitue un devoir d'office indélégable, personnalisé, car l'«inquiétude» n'est jamais abstraite et requiert une réponse proportionnée au bien de la personne et au bien de l'institut.[59].

La dixième invitation exige des Supérieurs qu'ils consolent les pusillanimes: «consolentur pusillanimes», et la onzième et dernière obligation leur demande d'être patients envers tous: «patientes sint erga omnes»[60]. Toutes ces obligations, au-delà de leur caractère juridique, révèlent surtout la mission de «père spirituel» qui est attendue du Supérieur religieux. C'est pourquoi il nous faut approfondir cette mission spirituelle qui se déploie à travers le triple «munus» reconnu au Supérieur, en l'inscrivant dans la grande tradition religieuse qui est l'arrière-fond des grandes obligations pastorales du can. 619.

3. **Une mission spirituelle, déployée à travers le triple «munus»**

3.1 *Une mission éminemment spirituelle*

Dans le *CIC* 1917, les attributions qu'on a pu relever du point de vue des «tria munera» sont apparues en double décalage: un premier décalage eu égard à la «potestas dominativa» qui semblait reléguer la vie reli-

59 Cf. D.J. ANDRÉS, *Il diritto dei religiosi*, 115.

60 Il s'agit, ici encore, d'un précepte qu'on ne peut ni transférer, ni déléguer. Cf. D.J. ANDRÉS, *Il diritto dei religiosi*, 116.

gieuse à la vie privée; les attributions relevant du triple «munus» ont paru contredire une nature purement privée d'une «potestas» qui serait réductible à la «patria potestas». La mission d'enseigner, de sanctifier et de gouverner semble dépasser cette dimension privée et appeler à la pleine reconnaissance du caractère public et ecclésial d'une telle «potestas». L'évolution de la doctrine et du magistère est d'ailleurs venue confirmer cette nécessité de dépasser l'appréhension de la «potestas dominativa» comme appartenant à la sphère privée en consacrant son caractère public.

Mais un autre décalage apparaît aussi évident, surtout à la lumière des cann. 618 et 619, qui constituent le cœur de la nouvelle législation sur la figure du Supérieur religieux. La dimension éminemment spirituelle du Supérieur, bien visible dans ces canons, profondément enracinée dans la grande tradition religieuse, laisse précisément entrevoir l'absence de cette dimension spirituelle dans le *CIC* 1917. Le triple «munus» reconnu de fait par le *CIC* 1917 aurait dû appeler la reconnaissance explicite de cette mission spirituelle, et cependant elle n'y apparaît pas, sinon parcimonieusement et de manière seulement implicite.

Or, la fonction spirituelle du Supérieur dans la vie religieuse se manifeste comme l'une des charnières du renouveau adapté, étant une garantie pour la vitalité des instituts dans l'Église[61]. La vision du Supérieur religieux selon le nouveau Code s'insère dans la vision renouvelée de la vie religieuse. Elle embrasse toutes les dimensions théologique, spirituelle, charismatique, prophétique, apostolique, ecclésiale, juridique[62]. C'est dans le cadre de cette vision d'ensemble, telle qu'elle a été proposée par les Pères du Concile Vatican II et assumée par le législateur du nouveau Code, qu'il faut situer la fonction du Supérieur spécialement comme guide spirituel de la communauté et de chaque religieux, selon les cann. 618 et 619 du *CIC* 1983. Cette mission spirituelle est pleinement réaffirmée, parce que le nouveau Code assume pleinement le fait que le Supérieur tient la place de Jésus, là où le législateur du *CIC* 1917 avait préféré garder un silence éloquent sur un point aussi crucial. La fonction vicaire du Supérieur qui tient la place du Christ confère toute sa signification au ministère du Supérieur[63]. Ici, se justifie pleinement

---

61 Cf. E. GAMBARI, «Il Superiore e la vita spirituale», 3.

62 Cf. E. GAMBARI, «Il Superiore e la vita spirituale», 6.

63 Cf. *PC* 14 et can. 601. Une telle fonction vicariale est le principe qui donne sens à l'obéissance et règle la conduite des Supérieurs. Tout ceci est dans la ligne de la tradition séculaire comme en témoignent d'abord le magistère de l'Église, mais aussi saint Benoît, saint Ignace et tant d'autres fondateurs. Cf. E. GAMBARI, «Il Superiore e la vita spirituale», 9.

le fondement de l'analogie entre la fonction hiérarchique dans l'Église et celle du Supérieur dans la vie religieuse. La finalité de l'Église et en elle de la vie religieuse est d'ordre spirituel. Toute la mission ou le ministère du Supérieur a donc une dimension ou un contenu spirituel comme la vie religieuse elle-même. Le Supérieur agit en vue du bien spirituel des religieux qui lui sont confiés, c'est-à-dire en raison de la perfection de la charité qui est l'objectif de toute leur vie. L'existence et l'action du Supérieur sont totalement tournées vers la sainteté et donc vers la vie spirituelle des membres qui lui sont confiés[64].

La dimension spirituelle de la mission du Supérieur apparaît ainsi essentielle et non accessoire. Elle permet de comprendre le vrai sens de l'autorité et de l'obéissance: pour vivre sa consécration, le fidèle se donne à une communauté qui lui fournit ce dont il a besoin pour la vivre en plénitude. Pour l'aider, parmi les éléments qui doivent être réunis (cf. *LG* 43), se dégagent deux éléments-clefs: une liberté fortifiée par l'obéissance, et donc, la nécessité d'une autorité, c'est-à-dire la présence et l'action de Supérieurs. L'autorité agissant dans la vie religieuse répond ainsi à la nature de la vie religieuse et doit assumer les différentes dimensions entrevues plus haut. C'est seulement si le ministère de l'autorité religieuse parvient à intégrer toutes ces dimensions qu'il sera authentiquement spirituel[65].

Un gouvernement spirituel implique un rapport spirituel et donc personnel[66], et requiert une confiance qui doit toujours être cultivée de part et d'autre. Il demande au Supérieur de tenir secret ce qui lui est confié sous forme confidentielle, sans quoi la confiance serait gravement trahie et perdue[67]. Un gouvernement spirituel personnel réclame donc à

Précisément parce qu'une telle conception de l'obéissance naît de la foi et se réfère à la volonté du Christ pour son Église, son exercice se comprend comme une action pastorale. Les canons qui considèrent l'autorité des Supérieurs religieux – et surtout le can. 618 et son lien avec le décret *Perfectae Caritatis* 14 – le manifestent bien. De fait, le Concile Vatican II a présenté l'obéissance religieuse de telle manière que l'exercice de l'autorité de la part du Supérieur se rapproche davantage du conseil spirituel qu'auparavant: il s'agit d'ouvrir plus d'espace qu'avant pour un type de gouvernement qui ne se présente pas d'abord en termes de caractère obligatoire d'ordres, de mandats ou de préceptes. Cf. J.L. SÁNCHEZ-GIRÓN RENEDO, *La cuenta de conciencia al superior*, 80.

64 Cf. E. GAMBARI, «Il Superiore e la vita spirituale», 7.

65 Cf. E. GAMBARI, «Il Superiore e la vita spirituale», 7.

66 Le décret *Experimenta* du 2 fév. 1972, en interdisant un gouvernement ordinaire collégial, affirme donc nécessairement le gouvernement personnel. Cf. *AAS* 64 (1972) 393-394.

67 Cf. G. GHIRLANDA, «Servizio dell'autorità e obbedienza nella vita religiosa», 75. Chez les Jésuites, cette confiance est particulièrement importante parce qu'elle est à la

tous les niveaux des Supérieurs disponibles à l'écoute, respectueux de chaque personne[68].

Un gouvernement spirituel implique aussi un discernement[69] qui est commun au Supérieur et au religieux. Puisque le Supérieur représente le Christ, il doit rechercher la volonté de Dieu pour le religieux[70], et

---

base de la manifestation de conscience qui revêt un caractère obligatoire. Ce caractère obligatoire doit aller de pair avec la nécessité de rendre réel et effectif le rigoureux devoir imposé aux Supérieurs de garder de manière absolue le secret qui leur est révélé par la pratique de la manifestation de conscience. C'est nécessaire pour que le Jésuite nourrisse un sentiment de confiance envers le Supérieur. Cf. J.L. SÁNCHEZ-GIRÓN RENEDO, *La cuenta de conciencia al superior*, 437.

68 Pour cela, le Supérieur local doit être présent dans la communauté pour pouvoir bien développer sa fonction et il devra parfois renoncer à quelque autre charge pour pouvoir assumer sa mission première au service des religieux. En aucun cas, on ne peut concevoir un gouvernement ordinaire collégial à aucun niveau, ni général, ni provincial, ni local, car une telle forme de gouvernement collégiale assumerait inévitablement les caractères du gouvernement bureaucratique impersonnel. Cf. G. GHIRLANDA, «Servizio dell'autorità e obbedienza nella vita religiosa», 75-76.

69 Sur le concept du discernement, et les dimensions personnelle et spirituelle qu'il implique, cf. J.L. SÁNCHEZ-GIRÓN RENEDO, *La cuenta de conciencia al superior*, 30-36. Le discernement suppose d'exercer les capacités propres de la personne: l'expérience (percevoir), intelligence (proposer, démontrer), jugement et volonté (décision). Toutes ces facultés, il faut les exercer en s'ouvrant à la lumière de la foi, c'est-à-dire avec cette ouverture à recevoir l'aide de l'Esprit-Saint dans l'exercice de toutes ces facultés. C'est pourquoi le discernement spirituel est une expérience à la fois humaine et divine, religieuse (venant de Dieu) et morale (impliquant la liberté de l'homme), qui aura un moment plus passif (se laisser illuminer et guider par l'Esprit de Dieu) et un autre plus actif (chercher, peser, réfléchir, examiner, juger, décider librement, etc.) Cf. *ibid.*, 31-32.

70 C'est vrai de toute autorité, qui ne peut jamais assumer une simple posture d'exécution mécanique des lois. C'est particulièrement vrai dans la vie religieuse: puisque le Supérieur doit veiller au progrès spirituel de chacun des religieux en même temps qu'à l'accomplissement de la mission spécifique de l'institut, il est sans cesse appelé à un discernement spirituel qui lui permet d'entrer dans la compréhension intérieure des lois qu'il doit faire respecter, sachant en partager la valeur à ses sujets. Cf. G. GHIRLANDA, «Servizio dell'autorità e obbedienza nella vita religiosa», 161.

C'est plus vrai encore dans la spiritualité ignacienne. J.L. Sánchez-Girón Renedo l'a mis en évidence dans l'étude qu'il a consacrée à la manifestation de conscience chez les Jésuites. Le choix de saint Ignace pour un gouvernement personnel très fort n'est pas dissociable de la dimension spirituelle de ce gouvernement personnel (cf. chap. 3, nt. 63). Au demeurant, le caractère obligatoire de la manifestation de conscience n'est acceptable que s'il intègre la dynamique du discernement spirituel. Le lien entre la pratique de la manifestation de conscience et les décisions de gouvernement opère par le truchement du discernement spirituel: il s'agit de rechercher le bien du Jésuite et le bien de la Compagnie tels que l'ouverture les manifeste comme volonté du Seigneur, pour y ajuster ses décisions, impliquant une recherche commune de la

celui-ci doit la poursuivre avec lui. Dans cette quête commune de la volonté divine, on arrivera souvent, si elle est sincère, à une convergence de vues. Mais cette dernière ne se vérifie pas toujours. Si le Supérieur arrive, au terme de son discernement, à un résultat différent de celui de son religieux, et s'il maintient sa décision, le religieux sera appelé à obéir à son Supérieur. Entraîné par l'exemple de l'obéissance du Christ totalement abandonné à son Père, le religieux peut atteindre lui aussi, à la suite du Christ et avec le secours de sa grâce, une obéissance confiante et aimante, malgré l'obscurité du moment. Davantage, le religieux est appelé à une soumission qui n'engage pas seulement sa volonté, mais encore son intelligence (cf. *PC* 14).

3.2 *Le triple «munus» des Supérieurs*

3.2.1 Participation des Supérieurs à la triple fonction du Christ

a) Les deux sacerdoces, ministériel et baptismal

Pour que le sacrifice et le sacerdoce du Christ puissent se déployer dans Son Corps qui est l'Église, ils doivent être célébrés par les hommes. Ainsi, le Christ se donne à Son Église comme étant sa vie mais aussi comme étant le moyen de procurer cette vie. Ces deux aspects de l'Église – vie dans le Christ et moyen de procurer cette vie – permettent de situer le double rapport du Seigneur à Son Église: le Seigneur est son âme et sa vie, et à ce titre, l'Église est donc le Corps du Christ; le Seigneur est aussi l'Autorité de qui dépendent les ministères, et à ce titre, le Christ est la Tête de l'Église. Il faut donc privilégier l'existence au sein de l'Église de deux sacerdoces[71], l'un baptismal, commun à tous, et l'autre hiérarchique ou ministériel, exercé par

volonté de Dieu. Cf. J.L. SÁNCHEZ-GIRÓN RENEDO, *La cuenta de conciencia al superior*, 85-89.

71 Ces deux dimensions étroitement imbriquées l'une à l'autre sont les deux modalités de participation à l'unique sacerdoce du Christ (*LG* 10b): l'offrande de la vie (modalité à laquelle on participe par le baptême) et la médiation de la grâce (modalité à laquelle on participe par le sacerdoce ministériel). De cette étroite union entre les deux sacerdoces, *Pastores Gregis* déduit «une réciprocité qui structure harmonieusement la vie de l'Église comme lieu où s'actualise dans l'histoire le salut accompli par le Christ» et voit dans l'Évêque celui qui incarne cette réciprocité: «Une telle réciprocité se retrouve dans la personne même de l'Évêque, qui est et demeure un baptisé, mais qui est constitué dans le sacerdoce suprême. Cette réalité la plus profonde de l'Évêque est le fondement de son "être au milieu" des autres fidèles et de son être "face à" eux» (*PG* 10d). Cf. G. GHIRLANDA, «Sviluppo dei principi ecclesiologici», 57.

quelques-uns. En effet, le double rapport du Christ à Son Église permet de comprendre la structure du sacerdoce au sein de cette Église: en plus du sacerdoce propre à tous les baptisés, qui découle du premier aspect de l'Église considérée comme Corps du Christ, il faut reconnaître un autre sacerdoce totalement déployé au bénéfice du premier, permettant précisément l'édification du Corps du Christ[72].

Il résulte de cette approche une dialectique féconde entre les deux sacerdoces, compris dans leur inséparable complémentarité, bien mise en valeur par la constitution dogmatique *Lumen Gentium*[73]. Si le ministère hiérarchique apparaît nécessaire pour l'édification du Corps du Christ, la réciproque est donc tout aussi vraie: le sacerdoce ministériel n'a lui-même de sens qu'en rapport avec le sacerdoce baptismal, puisqu'il est le moyen établi par le Christ pour nous communiquer sa vie, à travers les sacrements[74].

b) Les Évêques et les prêtres, participation ministérielle

La participation ministérielle des Évêques et des prêtres découle de la définition conciliaire du sacerdoce selon les trois aspects de la mission du Christ, qui rattache le Christ-prêtre à la fonction de sanctification, le Christ-prophète à la fonction d'enseignement, et le Christ-Roi à

---

72 Ce second sacerdoce, tourné vers le premier, consiste dans «la représentation active, la mémoire réelle et agissante, bref, le sacrement du sacrifice que Jésus Christ a offert une fois pour toutes à la Croix, non sans l'avoir anticipé le jeudi soir, sous une forme sacramentelle dont il confiait la célébration à l'Église "jusqu'à ce qu'Il revienne"». Y. CONGAR, *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, 254. Ce sacerdoce découle donc du second aspect de l'Église, le Christ l'a voulu comme moyen de procurer la vie aux membres de Son Église. À cette célébration sacramentelle du sacrifice du Christ, il est logique que lui réponde un sacerdoce de nature également sacramentelle. Cf. *Ibid*, 257.

73 «Le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel ou hiérarchique, tout en différant entre eux selon leur essence et non pas seulement selon leur degré, sont cependant ordonnés l'un à l'autre; l'un et l'autre, en effet, participent, chacun selon son mode propre, de l'unique sacerdoce du Christ» (*LG* 10 §2).

74 Le rôle des sacrements est de permettre au Christ de «[produire] en nous à travers le temps, la réalité de vie développée qui formera le Christ Oméga» Y. CONGAR, *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, 254. Aussi, les deux sacrifices qui existent dans l'Église, à savoir celui du Christ, rendu présent par les ministres, et notre propre sacrifice, tout en étant distincts, ne doivent pas rester séparés: «Uni au sacrifice du Christ, notre propre sacrifice, qui est notre agir à nous et ce par quoi nous nous accomplissons spirituellement, remplit le programme de la croissance de l'Alpha et de l'Oméga, du Christ qui a seul fait toutes choses pour nous au Christ plénifié avec nous, en nous et par nous». *Ibid*., 256.

la fonction de gouvernement[75]. L'exhortation apostolique *Pastores Gregis*[76] (16 oct. 2003) éclaire le fait que la participation ministérielle des Évêques et des prêtres au triple «munus» du Christ, qui découle de leur ordination, s'enracine fondamentalement dans leur baptême, en tant que l'ordination – le sacerdoce ministériel – se greffe sur la participation baptismale, c'est-à-dire sur le sacerdoce baptismal[77]. L'Évêque est d'abord et avant tout fils et membre de l'Église par son baptême, et à partir de ce premier don fondamental, il devient, en tant qu'Évêque, maître, sanctificateur et pasteur, chargé d'agir au nom et dans la personne du Christ-Tête. C'est parce qu'il est d'abord «fils» qu'il peut devenir un «père» pour la communauté.

Selon les enseignements du Concile Vatican II, les Évêques reçoivent donc les trois fonctions par voie sacramentelle, dans l'ordination épiscopale. Cependant, ils ne reçoivent pas tous les pouvoirs par le moyen du sacrement de l'ordre, puisqu'ils reçoivent la juridiction par intervention du Pontife Romain, à travers la mission canonique[78].

c) Les Supérieurs, participation sur la base du baptême

Les Pères du Concile Vatican II ont attribué cette trilogie au Christ et aux membres de l'Église: le baptême fait devenir, avec Jésus et à sa

---

75 Le Concile Vatican II a insisté sur l'unité foncière des trois services de la charge épiscopale – prophétique, sacerdotal, royal –, unité qui lui vient de la configuration sacramentelle de l'Évêque au Christ Pasteur. *Mutuae Relationes* réaffirme fortement cette unité: «L'Évêque, avec la collaboration des prêtres, remplit envers la communauté des fidèles un triple service, celui d'enseigner, de sanctifier, de gouverner (cf. *LG* 25-27; *CD* 12-20; *PO* 4-6). Il ne s'agit pas d'ailleurs de trois ministères, mais puisque le Christ, dans la Nouvelle Loi, a réuni entre elles les trois fonctions de Maître, de Prophète et de Pasteur, il s'agit d'un ministère unique dans son origine. C'est pourquoi le ministère épiscopal s'exerce de manière indivisible dans ses diverses fonctions» (*MR* 7a). Sur l'unité fondamentale des «tria munera», cf. G. LAFONT, «L'ecclesiologia de *Mutuae Relationes*», 181.

76 Cf. *AAS* 96 (2004) 825-924.

77 Au numéro 10, Jean-Paul II y reprend le célèbre aphorisme de saint Augustin («Vobis enim sum episcopus; vobiscum sum christianus»), et à partir de cet aphorisme, développe les deux dimensions intrinsèques à l'Évêque: «L'Évêque devient "père" précisément parce qu'il est pleinement "fils" de l'Église. Nous retrouvons là le rapport entre sacerdoce commun des fidèles et sacerdoce ministériel: deux modes de participation à l'unique sacerdoce du Christ, dans lequel sont présentes les deux dimensions, qui s'unissent dans le sacrifice suprême de la croix» (*PG* 10). Pour approfondir, cf. G. GHIRLANDA, «Sviluppo dei principi ecclesiologici», 56-57.

78 J. BEYER, «Missione dei Superiori locali», 235.

suite, prêtre, prophète et roi. Le Concile Vatican II applique le même principe, la même trilogie, au pouvoir ecclésial[79].

Après le Concile Vatican II, pour la première fois, la doctrine de la triple fonction du Christ s'étend en direction des Supérieurs religieux, quels qu'ils soient, prêtres ou laïcs. *Mutuae Relationes* reconnaît explicitement la participation des Supérieurs aux «tria munera», puisque ceux-ci doivent exercer un «ministère de sanctification», un «ministère d'enseignement», et un «service de gouvernement»[80].

L'analogie que pose *Mutuae Relationes* entre le triple «munus» de l'Évêque et celui du Supérieur religieux est capitale et mérite d'être creusée[81]. *Mutuae Relationes* 13 offre en effet une perspective du triple «munus» compris dans sa profonde complémentarité. Aucun des «tria munera» ne peut être séparé des deux autres et chacun reçoit son éclairage des autres[82]. Il existe une union intrinsèque entre les «tria mune-

---

79 «Per la sua prima volta nella sua storia, la Chiesa ha applicato lo stesso principio al potere ecclesiale». J. BEYER, «Missione dei Superiori locali», 234. J. Beyer montre comment cette consécration conciliaire a pu s'appuyer sur les développements historiques, à partir des canonistes allemands puis des théologiens romains, avant qu'une telle doctrine ne soit reprise et développée par Pie XII dans son encyclique *Mystici corporis*. Cf. *ibid.*, 234-235.

80 Cf. J. BEYER, «Missione dei Superiori locali», 235-237. On doit fonder tout supériorat sur une théologie très ancienne, qui présente le Christ comme Prêtre, Prophète et Roi. S'il faut reconnaître que ce sont d'abord les Évêques et les prêtres qui sont prêtres, prophètes et rois par participation au pouvoir sacerdotal du Christ Lui-même, les fidèles participent aussi à cette triple fonction par le baptême. Là-dessus, vient se greffer la possibilité que le pouvoir hiérarchique puisse être délégué aux laïcs, mais le laïc ne peut pas participer à titre personnel au pouvoir apostolique: «Non sarà nella linea della "succesione apostolica" come lo sono quelli che sono costituiti da Cristo per "pascere il gregge" del Signore». J. BEYER, «Missione dei Superiori locali», 236. Il faut donc admettre une différence entre un supériorat exercé par un prêtre ou un Évêque, et un supériorat exercé par un laïc. Cf. *ibid.*, 236-237.

81 A cet égard, il faudrait approfondir l'analogie stimulante, qui dans la logique de *Mutuae Relationes*, consiste à appliquer aux Supérieurs religieux, *mutatis mutandis*, ce que *Pastores gregis* applique aux Évêques. *Pastores gregis* rappelle l'importance de la sainteté de l'Évêque appelée à resplendir sur tout son peuple (cf. *PG* 11). Analogiquement, le Supérieur religieux doit être un exemple pour toute sa communauté. *Pastores gregis* rappelle que l'Évêque doit gouverner avant tout en cultivant les vertus (cf. *PG* 43). Analogiquement, le Supérieur religieux doit cultiver des vertus semblables pour gouverner en vérité. Cf. G. GHIRLANDA, «Servizio dell'autorità e obbedienza nella vita religiosa», 72-75.

82 «Il governo dipende dallo stesso insegnamento, e solo partendo da questo è possibile anche santificare. [...] Le tre funzioni di Cristo non sono che i tre aspetti di un'unica missione. [...] Questa unità dei tre aspetti in un'unica missione deve essere

ra», puisqu'ils dérivent tous de l'unique mission du Christ. Il ne faut donc pas limiter la fonction de sanctification à l'administration des sacrements, puisque la sanctification est avant tout l'union avec Dieu et entre tous dans la charité. C'est, par conséquent, dans leur mission de promouvoir et soutenir cette quête de la charité que les Supérieurs exercent leur mission de sanctification[83].

3.2.2 Le triple «munus» à la lumière de *Mutuae Relationes* 13

a) La mission d'enseignement

+ Le *CIC* 1983

Le «munus docendi» reconnu aux Supérieurs religieux dérive immédiatement du can. 619, qui exige que les Supérieurs alimentent leurs sujets à l'aide de la Parole de Dieu. C'est le premier ministère mis en évidence par *Mutuae Relationes* 13a, qui dit que les Supérieurs «ont la compétence et l'autorité de "maîtres spirituels", en lien avec le projet évangélique de l'institut». Le qualificatif de «maîtres spirituels» n'est pas neutre, et permet de considérer les Supérieurs comme de véritables prophètes pour leur institut[84]. Même si l'expression n'apparaît pas dans le can. 619, la réalité est bien présente, au point que de nombreux commentateurs voient *Mutuae Relationes* 13a comme ayant inspiré directement les auteurs du can. 619[85]. Cette obligation trouve sa correspondance dans un certain nombre de droits et d'obligations qui touchent le religieux, notamment le can. 663 qui fait du primat de la vie spirituelle «le premier et principal office de tous les religieux» (can. 663 §1). Citons encore le can. 663 §3 qui, en enjoignant aux religieux de «[s'adonner] à la lecture de la Sainte Écriture et à l'oraison mentale», fait directement écho au devoir des Supérieurs de nourrir leurs sujets de la Parole divine.

Cette qualification de maître spirituel ne doit pas cependant être mal interprétée: le Supérieur doit assumer une forme de direction spirituelle «collective» qui s'adresse à toute la communauté qui lui est confiée. S'il est directeur spirituel, il l'est donc d'une manière indirecte, pour construire dans le Christ une communauté fraternelle où Dieu soit re-

---

messa in evidenza in tutta la sua importanza; in effetti, non è possibile separarli». J. BEYER, «Missione dei Superiori locali», 241.

83 Cf. J. BEYER, «Missione dei Superiori locali», 239. Selon la belle formule de J. Beyer, «Chi insegna santifica, chi governa santifica». *Ibid*.

84 Cf. J. BEYER, «Missione dei Superiori locali», 237.

85 Cf., par exemple, V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa*, 193-194.

cherché et aimé par-dessus tout[86]. La «potestas» qui est reconnue au Supérieur est donc avant tout spirituelle, puisque l'office qui dérive de cette «potestas» participée est celui de «maître spirituel». Si l'expression ne revient qu'une fois dans *Mutuae Relationes*, il est significatif qu'elle soit directement rattachée à la mission d'enseignement[87].

Mutuae Relationes donne des indications pour développer ce ministère, que chaque institut devra mettre en œuvre selon son charisme propre. Le document précise que l'enseignement comporte une authentique direction spirituelle, «en harmonie avec le magistère authentique de l'Église». C'est un mandat de grave responsabilité sur le plan évangélique, et qui doit être exercé selon les intentions du fondateur et en pleine fidélité à la doctrine de l'Église[88].

Mais le «munus docendi» dépasse l'enseignement de la doctrine. Le Supérieur n'enseigne pas seulement par sa doctrine, il enseigne aussi par sa vie. La cinquième obligation du can. 619 – qui demande au Supérieur de cultiver les vertus – a sa correspondance dans le can. 664 qui engage les religieux à «[persister] dans la conversion de leur esprit vers Dieu, [faire] aussi chaque jour l'examen de leur conscience et [s'approcher] fréquemment du sacrement de pénitence».

+ Une mission enracinée dans la tradition religieuse

Si le deuxième chapitre a montré que l'enseignement lui-même avait une valeur relative dans l'érémitisme, s'effaçant au profit de l'exemple attendu, il a aussi révélé comment le cénobitisme mettra en relief les qualités humaines, se greffant sur les qualités spirituelles. À la lumière

---

86 «I superiori, sulla base delle Note Direttive *Mutuae relationes* date congiuntamente il 14 maggio 1978 dall'allora Sacra Congregazione per i Religiosi e gli Istituti Secolari e la Sacra Congregazione per i Vescovi, sono maestri di spirito circa il progetto evangelico dell'istituto, ma in relazione all'intero istituto e alle singole comunità; il direttore spirituale, invece, ha la funzione di accompagnare gli altri religiosi nel loro cammino spirituale a livello individuale (n. 13)». G. GHIRLANDA, «Foro interno, foro esterno», 255.

87 Cf. J. BEYER, «Chiarimenti sull'ufficio dei Superiori nell'Istituto religioso», 394.

88 J. Beyer souligne la fécondité d'une direction spirituelle assumée pleinement par le Supérieur, qui est de fait dirigée non pas envers une personne particulière, mais vers la communauté tout entière (ou communauté locale). Un tel enseignement, quand il est donné authentiquement, est aussi un puissant moteur pour une direction spirituelle plus personnelle, dont la liberté revient au religieux. Cf. J. BEYER, «Missione dei Superiori locali», 238. C'est en tous les cas un ministère qui fait peser sur les épaules du Supérieur une grave responsabilité, eu égard aux conséquences décisives que comporte ce ministère sur les membres de la communauté qui lui sont confiés. Cf. *ibid.*, 239.

de cet éclairage historique, les canons qui regardent la nécessité d'une cohérence entre la doctrine que doit enseigner le Supérieur et la vie qu'il doit mener apparaissent comme une synthèse des deux approches.

L'Abbé, à l'origine même du cénobitisme, est investi de la mission charismatique d'enseigner. L'Abbé bénédictin, de façon très particulière, apparaît comme le représentant du Christ, qui a pour fonction de transmettre la parole divine, le maître de doctrine évangélique, dont la charge première est d'enseigner la loi divine. Il est encore présenté comme l'homme de Dieu investi de la mission charismatique d'enseigner les âmes. Dans cette fonction d'enseignement, si la part principale lui échoit, il n'est pas seul, puisque les doyens ont pour charge de le seconder dans cette mission. Cette dernière est tellement importante que l'Abbé doit être élu précisément pour «son enseignement de sagesse» («sapientiae doctrina»[89]).

Par rapport au *CIC* 1917, le *CIC* 1983 assume donc pleinement la mission d'enseignement du Supérieur. Si on rattache le can. 619 de sa source (*MR* 13a), on prend conscience du fait que la charge de «maître spirituel» qui incombe au Supérieur est indissociable de son service de la protection et du développement du patrimoine de l'institut. C'est pourquoi aussi le can. 619 lui intime d'être lui-même modèle dans l'observance des lois et des traditions propres.

b) La mission de sanctification

+ Les dispositions du *CIC* 1983 à la lumière du can. 619

Le «munus sanctificandi» des Supérieurs religieux découle encore, fondamentalement, du can. 619 qui demande au Supérieur religieux d'édifier une communauté vraiment fraternelle, c'est-à-dire fondée dans la charité. Plus concrètement, elle s'enracine dans l'obligation de porter les religieux «à la célébration de la liturgie sacrée». Ici encore, on peut découvrir plusieurs correspondances dans le can. 663: la principale obligation des religieux en ce domaine est celle de «[participer] chaque jour, autant qu'ils le peuvent, au Sacrifice eucharistique, [recevoir] le Corps du Christ et [adorer] le Seigneur lui-même présent dans le Saint-Sacrement» (can. 663 §2). Plus largement, les religieux sont invités à «[célébrer] dignement les heures liturgiques, selon les dispositions de leur droit propre».

Mutuae Relationes 13 parle aussi d'une mission de sanctification qui se réalise en augmentant, selon l'esprit de la communauté, la vie

89 Règle de saint Benoît 64,2.

de charité des religieux et des communautés dans l'observance des conseils évangéliques et selon les déterminations du droit propre. Le Supérieur religieux déploie ce «munus sanctificandi» surtout par le témoignage de sa propre vie. Le can. 619 étaye la figure du Supérieur, en insistant sur l'importance de son témoignage de vie et de fidélité au charisme et aux traditions de l'institut, son témoignage concret de charité qui doit se déployer à travers sa visite aux malades, sa patience, ses encouragements[90]. L'obligation qui commande aux Supérieurs de cultiver les vertus offre évidemment de nombreux parallèles avec la Règle de saint Benoît.

Avant même cette Règle, et avant même l'organisation de la vie religieuse en vie cénobitique, on a pu percevoir, dès le commencement de la vie religieuse sous la forme primitive du rapport de maître à disciple dans la vie érémitique, l'importance du modèle donné par le premier au second: l'Abbé-ermite cherche à rayonner, et non à commander, conscient que son disciple vient recevoir son exemple, bien plus que sa parole. Mais le passage à la vie cénobitique, s'il va permettre d'insister davantage sur la mission d'enseignement de l'Abbé, ne perd pas de vue l'importance de l'exemple que doit donner l'Abbé du point de vue de l'exercice des vertus. La Règle de saint Benoît prescrit, pour l'élection de l'Abbé, de tenir compte non seulement de la sagesse de son enseignement, mais également du mérite de sa vie: «vitae merito et sapientiae doctrina […] etiam si ultimus fuerit in ordine congregationis»[91]. La valeur personnelle du candidat l'emporte donc sur toute considération tenant au rang du moine.

+ Le can. 630

C'est un canon fondamental au regard du «munus sanctificandi»[92] exercé par le Supérieur religieux, qui clarifie beaucoup ce que prévoyait le *CIC* 1917, et inscrit résolument la mission du Supérieur religieux vis-à-vis des membres de sa communauté dans une dynamique de confiance. Ce canon dispose:

> §1. Superiores sodalibus debitam agnoscant libertatem circa pænitentiæ sacramentum et conscientiæ moderamen, salva tamen instituti disciplina.

---

90 Cf. G. GHIRLANDA, «Servizio dell'autorità e obbedienza nella vita religiosa», 71-72.

91 Règle de saint Benoît 64,2.

92 Les dispositions de ce canon regardent aussi le «munus gubernandi», si on se place du point de vue du Supérieur religieux chargé de la bonne application de ces dispositions.

§2. Solliciti sint Superiores ad normam iuris proprii, ut sodalibus idonei confessarii præsto sint, apud quos frequenter confiteri possint.
§3. In monasteriis monialium, in domibus formationis et in communitatibus numerosioribus laicalibus habeantur confessarii ordinarii ab Ordinario loci probati, collatis consiliis cum communitate, nulla tamen facta obligatione ad illos accedendi.
§4. Subditorum confessiones Superiores ne audiant, nisi sponte sua sodales id petant.
§5. Sodales cum fiducia Superiores adeant, quibus animum suum libere ac sponte aperire possunt. Vetantur autem Superiores eos quoquo modo inducere ad conscientiæ manifestationem sibi peragendam.

Le can. 630 propose une norme ample et détaillée, compte tenu de la délicatesse de la matière, mais qui ne contrarie pas pour autant son équilibre et même son harmonie structurelle. On peut y lire trois soucis majeurs du législateur: garantir la liberté des religieux; favoriser la sollicitude des Supérieurs pour que leurs communautés soient pourvues de confesseurs idoines; interdire toute contrariété avec le droit commun pour empêcher de reproduire les figures du Supérieur-confesseur ou du Supérieur-directeur spirituel[93].

Le can. 630 §1, qui reprend à la lettre *Perfectae Caritatis* 14c, commande aux Supérieurs de reconnaître cette liberté[94]. La reconnaissance de cette liberté n'est pas une possibilité que le Supérieur accorderait par pure bonté aux religieux, elle est un devoir qui lui incombe: «sodalibus debitam […] libertatem». La liberté est «due» du point de vue de la personne humaine eu égard à un sacrement ou à une direction qui regarde le plus intime de sa conscience; elle est due aussi du point de vue juridique, en tant que le respect de cette liberté s'impose obligatoirement au Supérieur[95].

---

93 Cf. D.J. ANDRÉS, *Il diritto dei religiosi*, 159. Nous suivrons pour l'essentiel l'analyse qu'il propose de ce canon fondamental.

94 Le verbe «agnoscant» exprime clairement l'idée d'un impératif.

95 Le sacrement de pénitence et la direction spirituelle regardent le domaine de la conscience, un domaine sacré et inviolable puisque la personne s'y retrouve seule face à Dieu. Tout homme a droit à ce que personne ne l'oblige à agir contre sa conscience, et à ce que personne ne l'empêche d'agir selon elle. Cf. D.J. ANDRÉS, *Il diritto dei religiosi*, 160. «Nella coscienza può entrare il confessore, ma in quanto ministro di Dio, come dice il can. 978 §1, quindi compiendo un'azione strumentale rispetto all'azione salvifica di Cristo. Come suggerisce la struttura del can. 978, che nel §2 fa riferimento all'essere il confessore ministro della Chiesa, questi lo è perché è ministro di Dio. Il confessore stesso dev'essere consapevole della sacralità dell'ambito della coscienza, in cui il penitente liberamente gli permette di entrare, in ordine all'assoluzione dei peccati». G. GHIRLANDA, «Foro interno, foro esterno», 253.

Le can. 630 §1 contient toutefois une clause restrictive: «salva tamen instituti disciplina». Cette clause ne signifie pas bien sûr que le droit propre peut contrarier la norme commune qui vient d'être donnée, mais elle souligne que la double garantie de la liberté en ce qui concerne le sacrement de la pénitence et la direction spirituelle doit s'harmoniser avec la discipline de l'institut et réciproquement: la discipline de l'institut doit s'harmoniser avec le droit commun[96].

Aux termes du can. 630 §2, les Supérieurs devront veiller, selon le droit propre, à mettre à la disposition des membres des confesseurs idoines auxquels ils puissent se confesser fréquemment. Cette sollicitude pastorale regarde donc non seulement le nombre de confesseurs nécessaires et leur idonéité canonique, mais encore la fréquence des confessions.

Le can. 630 §3 prévoit la nécessité de confesseurs ordinaires approuvés par l'Ordinaire du lieu – dans les instituts religieux cléricaux de droit pontifical, l'approbation du Supérieur religieux suffit – dans les diverses maisons concernées: les monastères de moniales, les maisons de formation et dans les communautés laïques nombreuses. La présence nécessaire de ces confesseurs ordinaires ne signifie pas une obligation de s'adresser à eux, le but ultime étant toujours de sauvegarder la liberté des religieux[97].

Le can. 630 §4 est très explicite sur l'interdiction faite aux Supérieurs d'entendre les confessions de leurs sujets – «Subditorum confessiones Superiores ne audiant» – tout en introduisant une réserve: «nisi sponte sua sodales id petant». Cette réserve dépend entièrement du religieux, qui peut, spontanément et librement, se confesser à son Supérieur[98].

Les raisons de l'interdiction rejoignent celles déjà entrevues au chapitre précédent à propos des abus constatés en la matière: il s'agit d'empêcher que le Supérieur puisse utiliser ce qu'il connaît en confession pour son gouvernement, avec le risque d'enfreindre le secret sacramentel ou d'utiliser la connaissance acquise au préjudice du pénitent (cf. can. 984 §1); il s'agit aussi de garantir au Supérieur sa liberté d'agir (qui

---

96 Cf. D.J. ANDRÉS, *Il diritto dei religiosi*, 160-161.

97 Pour plus de détails, cf. D.J. ANDRÉS, *Il diritto dei religiosi*, 161-163.

98 Pour D.J. Andrés, il ne faudrait pas cependant passer trop facilement de l'interdiction à la satisfaction des demandes libres et spontanées qui lui sont faites, pour éviter toute confusion (ou au moins toute impression de confusion) entre domaine de la conscience et gouvernement du Supérieur. Cf. D.J. ANDRÉS, *Il diritto dei religiosi*, 163.

pourrait être suspectée si la confession au Supérieur était obligatoire); il s'agit enfin d'empêcher les difficultés réelles que beaucoup rencontreraient en se confessant à ceux qui les gouvernent au for externe[99].

La même interdiction, assortie de la même possibilité d'accueillir favorablement une demande spontanée des novices, regarde aussi le maître des novices et son adjoint. Le can. 985 dispose en effet: «Magister novitiorum eiusque socius, […] sacramentales confessiones suorum alumnorum in eadem domo commorantium ne audiant, nisi alumni in casibus particularibus sponte id petant».

Le can. 630 §5 invite d'abord à la confiance des sujets envers leurs Supérieurs («Sodales cum fiducia Superiores adeant»), une confiance invitée à trouver son expression dans l'ouverture de l'âme («animum suum libere ac sponte aperire possunt»). Cette invitation trouvera écho chez le religieux si le Supérieur vit effectivement son office dans un esprit de service[100]. Le discernement spirituel dont on a relevé l'importance trouve ici sa réalisation concrète: il suppose en effet un dialogue à la fois vrai et confiant non seulement avec la communauté dans son ensemble mais aussi avec chacun des religieux. Ce dialogue trouve précisément sa base canonique dans la première partie du can. 630 §5, dont l'expression «animum suum libere ac sponte aperire possunt»[101], qui vise l'ouverture de l'âme, ne doit pas être confondue avec la manifestation de conscience, qui fait l'objet de la deuxième partie du can. 530 §5: «Vetantur autem Superiores eos quoquo modo inducere ad conscientiæ manifestationem sibi peragendam»[102].

+ Comparaison du can. 630 avec les dispositions du *CIC* 1917

La comparaison du can. 630 §§1-4 avec les dispositions prévues par le *CIC* 1917 touchant à la liberté du sacrement de la pénitence et analysées dans le chapitre précédent est éloquente: non seulement les nouvelles dispositions gagnent en simplicité (il n'y a plus de distinction entre religieux et religieuses: les dispositions s'appliquent à tous) mais surtout, là où l'ancien Code privilégiait une logique de l'interdiction et

99 Cf. D.J. ANDRÉS, *Il diritto dei religiosi*, 163.

100 «Oggettivamente, osserva una certa armonia con i doveri pastorali formulati dai cann. 618 e 619, che configurano in una maniera nuova l'ufficio del superiore». D.J. ANDRÉS, *Il diritto dei religiosi*, 164.

101 Cf. G. GHIRLANDA, «Servizio dell'autorità e obbedienza nella vita religiosa», 161.

102 La distinction entre les deux expressions semble échapper à de nombreux auteurs, qui font alors l'impasse sur cette nuance importante suggérée par le texte latin. Cf. par exemple, D.J. ANDRÉS, *Il diritto dei religiosi*, 164.

de la vigilance, le nouveau Code se caractérise par une logique de la confiance; on peut en voir la source dans le can. 618, qui enjoint aux Supérieurs de promouvoir l'obéissance volontaire de leurs sujets «dans le respect de la personne humaine»[103].

Le can. 630 §5 exprime davantage encore cette nouvelle logique de la confiance, qui doit primer sur celle de l'interdiction. Le nouvel ordre établi par le canon est significatif: là où l'ancien Code insistait sur l'interdiction, le nouveau met en avant l'invitation à «ouvrir son âme». Le point de départ n'est plus l'interdiction, mais la recommandation faite au religieux d'«ouvrir son âme» au Supérieur[104]. Il ne s'agit pas de la manifestation de conscience proprement dite, qui touche à l'intimité de la personne et qui, partant, doit être rigoureusement protégée contre tous les abus possibles. C'est pourquoi l'interdiction faite aux Supérieurs d'induire de quelque manière que ce soit la manifestation de conscience de leurs sujets est très stricte. Mais implicitement, le canon laisse deviner que, chez le religieux qui le désire, l'ouverture de l'âme pourra déboucher sur la manifestation de conscience[105]. Cette dernière acquiert ainsi un poids supérieur à celui qu'elle avait dans l'ancien Code; et la rédaction, en faisant abstraction de la mention spéciale qu'on faisait avant au Supérieur prêtre, a le précieux avantage de clarifier les doutes que pouvait faire surgir la rédaction du can. 530 de l'ancien Code: le nouveau canon étend ainsi clairement la portée de la recommandation à tous les Supérieurs et Supérieures de façon égale[106].

Cependant, le droit propre des instituts religieux ne peut prévoir la manifestation de conscience comme une obligation de ses membres. Le

---

103 «Dal confronto col Codice del 1983 si può vedere un radicale cambiamento della Chiesa in questa materia. […] Dall'atteggiamento protettivo e di sfiducia, ad un atteggiamento di fiducia e di rispetto della capacità di attuazione responsabile da parte delle religiose e dei religiosi. Il can. 618 sull'esercizio della potestà dei superiori dice che essi debbono rispettare i sudditi come persone umane». G. GHIRLANDA, «Foro interno, foro esterno», 254.

104 «È importante notare una cosa: l'ordine delle disposizioni è invertito rispetto al can. 530 §5 *CIC* 1917 […] Il can. 630 §5 *CIC* 1983 vuole evidentemente innanzitutto promuovere un rapporto spirituale di fiducia tra superiori e sudditi». G. GHIRLANDA, «Foro interno, foro esterno», 265. Pour ce qui regarde le contenu de l'ouverture de l'âme, et sa différence avec la manifestation de conscience, cf. chap. 3, nt. 51.

105 «È evidente che dipende dal grado di fiducia che si è stabilito con il superiore la maggiore o minore apertura dell'animo, e niente vieta che essa possa arrivare anche alla piena manifestazione della coscienza, purché ad essa il religioso non sia indotto in qualche modo dal superiore e quindi lo faccia con libertà e spontaneità». G. GHIRLANDA, «Foro interno, foro esterno», 268.

106 Cf. J.L. SÁNCHEZ-GIRÓN RENEDO, *La cuenta de conciencia al superior*, 344-345.

can. 630 §5 le laisse entrevoir d'abord implicitement en prévoyant que ces derniers «pourront ouvrir leur âme librement et spontanément», puis l'affirme explicitement en interdisant aux Supérieurs «de les induire en quelque manière que ce soit, à leur faire la manifestation de leur conscience»[107]. L'interdiction du caractère obligatoire de la manifestation de conscience est donc maintenue. Seule la Compagnie de Jésus bénéficie d'une dérogation sur ce point, en vertu d'un privilège papal, concédé par Pie XI en 1923[108].

3.2.3 La mission de gouvernement

a) Dans le *CIC* 1983

Mutuae Relationes 13 rappelle que les Supérieurs doivent gouverner la vie de leur communauté, disposer des religieux, faire en sorte que l'institut développe sa mission particulière, afin de s'insérer pleinement dans la vie pastorale de l'Église particulière dont l'Évêque est responsable. Cette mission de gouvernement doit être vue en lien avec la mission d'enseignement dont elle découle[109].

Cette mission de gouverner l'institut et ses membres doit aussi être appréhendée dans son lien avec le «munus sanctificandi». L'ouverture de l'âme dont il est question au can. 630 §5 trouve une expression singulière dans le can. 628 §1 et §3 qui prévoit la visite canonique des Supérieurs religieux sur les maisons et les membres qui leur sont confiés. Le can. 628 §3 insiste sur la confiance qui doit s'établir entre le religieux et le visiteur: «Sodales fiducialiter agant cum visitatore, cui legitime interroganti respondere tenentur secundum veritatem in caritate». Là encore, cet appel à la confiance doit être lu et ne peut être vécu qu'à la lumière des cann. 618 et 619, qui aident à comprendre

---

107 C'est notre traduction, qui veut rendre compte de la différence que suggère le texte latin entre «ouverture de l'âme» et «manifestation de conscience», une différence dont la traduction française officielle ne rend pas compte, créant la confusion entre deux pratiques distinctes.

108 Cf. J.L. SÁNCHEZ-GIRÓN RENEDO, *La cuenta de conciencia al superior*, 350.

109 Saint Paul parle de gouvernement seulement quand il parle des ministères, et ne met jamais le gouvernement à la première place. L'enseignement reste pour lui le plus important; tout part en effet de l'enseignement: pour qu'il y ait charisme, il est nécessaire qu'il soit explicité par l'enseignement. Parce que l'enseignement est vie, c'est de lui que procèdent en définitive la sanctification et le gouvernement. Cf. J. BEYER, «Missione dei Superiori locali», 241. De là vient toute la difficulté de la tâche du Supérieur: «Ecco perché la situazione del Superiore è delicata: tutto ciò che egli è, diventa insegnamento; tutto ciò che fa, santificazione, ogni atto di governo dovrebbe essere insegnamento e santificazione». *Ibid*.

l'autorité en termes de service et insistent sur le sens pastoral de la mission du Supérieur. Cette confiance est à gagner de part et d'autre: si l'initiative en incombe d'abord aux Supérieurs eux-mêmes qui doivent la susciter en manifestant précisément qu'ils envisagent leur mission comme un service de la communauté et de ses membres, elle doit aussi trouver écho dans les religieux qui sont invités à donner pleinement leur confiance aux Supérieurs[110].

Au niveau général, le Supérieur prend les grandes décisions de nature spirituelle et apostolique, en conformité avec les directives des chapitres, pour donner unité à tout l'institut et veiller à ce que les œuvres apostoliques soient conformes au charisme. Au niveau provincial, le Supérieur provincial veillera à prendre les décisions sur la vie religieuse de sa province, en favorisant l'unité qui jaillira de la fidélité au but apostolique et au charisme de l'institut. C'est lui qui normalement donne la mission apostolique aux religieux de sa circonscription. Au niveau local, la fonction du Supérieur est plutôt une fonction d'aide et d'encouragement; il doit favoriser une atmosphère de communion fraternelle qui contribuera à soutenir la mission apostolique. Il doit veiller à l'apostolat de la communauté, sans négliger les personnes. Il a un rôle important d'équilibre pour qu'au sein de la communauté locale, il n'y ait ni dépendance infantile, ni indépendance auto-suffisante[111].

b) Un «munus regendi» enraciné dans la grande tradition religieuse

Si l'obligation faite au Supérieur religieux d'édifier une communauté vraiment fraternelle a pu être rattachée à son «munus sanctificandi», elle s'inscrit aussi, de façon très profonde, dans son «munus regendi». On a pu souligner, comme constituant le cœur de la communauté bénédictine,

---

110 La nécessité de la collaboration des Supérieurs et des religieux pour vivre cette confiance est mise en évidence par G. Ghirlanda: «La fiducia è qualcosa che dev'essere conquistata sia dai superiori sia dai sudditi, non può verificarsi semplicemente perché una legge la impone. I superiori possono guadagnare la fiducia dei sudditi solo se nel rispetto di essi come persone li sanno ascoltare volentieri nelle loro esigenze e anche lamentele, se si rendono disponibili all'incontro e al dialogo con il loro atteggiamento accogliente e la dedicazione del tempo […]. I sudditi debbono vincere le resistenze psicologiche ed entrare fin dall'inizio della vita dell'istituto nella convinzione che i superiori, pur con tutti i loro limiti, sono preposti per procurare il bene sia dei singoli sia delle comunità nel loro insieme sia delle opere apostoliche». G. GHIRLANDA, «Foro interno, foro esterno», 266.

111 Cf. G. GHIRLANDA, «Servizio dell'autorità e obbedienza nella vita religiosa», 70-71.

l'importance des relations fraternelles et le «souci de la subjectivité». Un souci qui incombe avant tout à l'Abbé, lequel doit connaître ses moines et les aimer comme un père. Les relations horizontales qui viennent se greffer sur la relation verticale qui unit l'Abbé à ses fils spirituels confirment cette première mission de renforcer la fraternité entre les moines. Les moines ne sont pas simplement ses «fils», ils sont «frères» entre eux et l'Abbé doit favoriser au maximum l'édification d'une communauté fraternelle. Pour réaliser cette mission, il n'est pas tout seul, mais doit pouvoir s'appuyer sur l'aide des anciens, et sur la collaboration des doyens, du cellérier et du lieutenant.

La septième obligation du can. 619 analysée en amont, qui invite les Supérieurs à subvenir aux nécessités des personnes, rencontre elle aussi de nombreux échos dans la Règle de saint Benoît à travers la qualité la plus importante que saint Benoît attend de l'Abbé, en l'occurrence le don de la discrétion. L'importance de cette qualité apparaît déjà dans la vie érémitique, où le maître reçoit le «charisma logou», le don de dire une parole qui aidera le disciple à avancer dans les voies de l'ascèse. L'Abbé bénédictin doit avoir, autant que possible, le don de pénétration du cœur de ses moines, pour les aider concrètement à réaliser la vocation divine à laquelle le Seigneur les a appelés. Cette délicatesse de cœur qu'il doit manifester pour chacun de ses fils spirituels justifie un dialogue confiant avec ses moines qui doivent, si un fardeau excède leurs forces, représenter à leur Supérieur, «patienter et oportune»[112], les raisons de leurs difficultés.

Cette vertu de discrétion trouve une application pratique dans la neuvième obligation du can. 619, qui consiste à reprendre les inquiets: «corripiant inquietos». On a vu que cette obligation était double: elle implique de la part du Supérieur de savoir faire preuve de fermeté quand c'est nécessaire et en même temps leur manifester ses encouragements quand ils en ont besoin. Cette double préoccupation rejoint pleinement la Règle de saint Benoît, qui recommande à l'Abbé d'adapter à la nature de chaque moine les corrections qu'il infligera[113].

4. **Charismes et autonomie**

Les cann. 618 et 619 ont insisté sur la nécessité pour les Supérieurs de favoriser la coopération des religieux au bien de l'institut (cf. can.

112 Règle de saint Benoît 68,2-3.

113 Cf. Règle de saint Benoît 69-70, sur l'affirmation des droits de l'Abbé en matière de correction. Cet aspect a déjà été souligné en amont, avec les trois attitudes possibles de l'Abbé en fonction de la diversité des caractères auxquels s'adresse la correction. Cf. chap. 2, nt. 81.

618), et de donner l'exemple de l'observation des lois et des traditions de leur propre institut (cf. can. 619). Il s'agit de deux allusions discrètes, mais explicites, à leur mission spirituelle en ce qui regarde le charisme ou patrimoine propre de l'institut, en vue de le maintenir intact et de le développer. L'autonomie de l'institut trouve précisément toute sa raison d'être eu égard au charisme qui a été reconnu par l'autorité hiérarchique compétente, et justifie pleinement aussi une mission spécifique du Supérieur religieux. Ce dernier est précisément chargé d'impulser auprès de l'institut et de ses membres tout ce qui est nécessaire à la conservation et au développement du charisme, et donc aussi de discerner ce qui s'y oppose, notamment sur le plan des activités apostoliques.

Pour mieux appréhender le rôle spécifique du Supérieur religieux dans la promotion du charisme de l'institut, on situera d'abord les charismes dans la réalité de l'Église primitive, pour découvrir, dès la première communauté chrétienne à Corinthe, le lien intrinsèque, déjà à l'œuvre, entre charisme et institution. L'insistance paulinienne sur la charité comme critère de classification des charismes permettra précisément de subordonner ces derniers au bien commun de l'Église, et de prendre conscience du charisme irremplaçable de l'autorité hiérarchique, chargé précisément de ce discernement. Il sera alors possible de préciser le rôle du Supérieur religieux vis-à-vis du charisme collectif reconnu par l'Église et dont le Supérieur religieux est le garant, en lui reconnaissant l'autonomie nécessaire; mais simultanément, de justifier aussi une nécessaire dépendance vis-à-vis de l'Église particulière et (ou) de l'Église universelle: puisque le charisme est reconnu par l'autorité ecclésiastique compétente, et puisqu'il doit servir le bien de l'Église toute entière, il doit s'insérer dans la vie de l'Église particulière et universelle dans laquelle il s'incarne concrètement, et nécessite que l'autorité ecclésiastique compétente veille aussi à son intégration dans l'Église.

4.1 *Les charismes*

4.1.1 Les charismes au service de la charité

Le mot «χαρίσμα» est construit sur le mot «χαρίς» qui présente cent occurrences dans le corpus paulinien, et qui, en général, apparaît au début et à la fin de chaque épître: c'est une manière pour Paul, de souligner que la grâce, la faveur qui vient de Dieu, enserre toutes choses. Le mot «χαρίσμα», lui, présente dix-sept occurrences dans le corpus paulinien dont sept pour la première lettre de saint Paul aux Corinthiens. Les

occurrences du mot «χαρίσμα» dans cette lettre constituent donc presque la moitié des occurrences pauliniennes[114].

Les charismes, au cœur de la réflexion paulinienne dans cette lettre, y apparaissent étroitement liés au thème de la charité[115]. Écrivant à une communauté chrétienne qu'il connaît bien, et conscient des dérives qui la menacent, saint Paul, sans renier les charismes qui témoignent de la vitalité de l'Église naissante, rappelle le primat de la charité. Tout en reconnaissant l'importance et la nécessité des charismes, il se montre particulièrement vigilant pour les ordonner, manifestant ainsi qu'ils ne sont pas une fin en eux-mêmes, mais que leur but profond est de servir l'utilité commune, l'édification du Corps qu'est l'Église[116]. Dès lors, le thème de la charité est déjà, par le fait même, intégré dans la réflexion de saint Paul, sinon explicitement, du moins implicitement. Une analyse approfondie des charismes selon la première lettre aux Corinthiens révèle que l'importance des charismes, aux yeux de saint Paul, ne saurait faire oublier leur raison d'être: ils sont précieux précisément dans la mesure où ils sont ordonnés au bien commun, à l'édification du Corps[117].

---

114 Ces occurrences révèlent un double emploi du mot: d'une part, un emploi générique, qui désigne les dons gracieux de Dieu, d'autre part un emploi plus spécifique, qui vise des dons plus spécifiques. En prenant pour point de départ le don gracieux fait par Dieu, puis en relevant les dons plus spécifiques faits à la communauté de Corinthe, saint Paul invite implicitement les Corinthiens à comprendre que les dons faits à la communauté viennent de Dieu, qu'ils ne doivent pas être absolutisés et recherchés pour eux-mêmes, mais accueillis avec reconnaissance pour la construction du Corps qu'est l'Église. Saint Paul entend bien reconnaître la diversité qui se fait jour à travers les charismes, mais aussi rappeler que cette diversité doit toujours être ramenée à l'unité de Dieu qui en est à l'origine. Pour approfondir, cf. J.P. LÉMONON, «L'Esprit-saint dans le corpus paulinien», 228-229.

115 Le mot «ἀγάπη», qui revient soixante et onze fois dans les épîtres de saint Paul, se rencontre à onze reprises pour la seule première lettre aux Corinthiens, dont six fois au treizième chapitre, traditionnellement appelé «l'hymne à la charité». Ces données statistiques ne disent pas grand-chose par elles-mêmes, tout en fournissant déjà une clef de lecture de la première lettre de saint Paul aux Corinthiens: les charismes, comme la charité, sont au cœur de cette lettre, et il est dès lors légitime de se poser la question de leur articulation.

116 Saint Paul fournit d'ailleurs des normes concrètes pour que l'exercice des charismes puisse servir à l'édification. Selon Paul, le primat de la charité et l'exercice de l'autorité sont étroitement unis entre eux, et règlent l'usage des charismes. Afin que l'usage des charismes soit pour l'édification de l'Église, leur exercice doit se pratiquer dans l'humilité, selon la mesure de la foi qui a été donnée à chacun par Dieu (cf. *Rm* 12,3-8; 1*P* 4,10-11), mesure qui répond au service à remplir. Cf. G. GHIRLANDA, «Carisma di un istituto e sua tutela», 468.

117 C. Focant invite à voir dans le chapitre treize une digression qui semble rompre avec le développement de saint Paul mais qui en réalité sert son argumentation. Le

La comparaison du corps qu'opère l'Apôtre, avec la complémentarité des membres qui lui est liée (1*Co* 12,12-26), a déjà permis une hiérarchisation entre les dons et les charismes (1*Co* 12,27-28). La glossolalie y apparaît tout à la fin, en huitième et dernière position. Mais pour le faire accepter aux Corinthiens, le détour par la charité est nécessaire. C'est ici que s'inscrit le dernier verset du chapitre douze qui introduit la digression sur la charité: «Aspirez aux dons supérieurs. Et je vais encore vous montrer une voie qui les dépasse toutes» (1*Co* 12,31). (ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ κρείτονα. καὶ ἔτι καθ' ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι). En fait, la première partie du verset renvoie au chapitre quatorze, où saint Paul va expliquer la subordination de la glossolalie au don de prophétie. Et la seconde partie, cette «voie qui les dépasse toutes», introduit donc directement à la digression sur la charité, qui prépare les esprits de Corinthe à accueillir ce que saint Paul veut leur dire: la prophétie est le don le meilleur et l'emporte sur celui des langues. La structure du chapitre treize éclaire le lien entre charisme et charité, laissant entrevoir que le premier est au service du second, et qu'il n'est rien sans la charité[118].

Au chemin évoqué par l'Apôtre des nations en 1*Co* 12,31 semble répondre le «Recherchez la charité» de 1*Co* 14,1 («Διώκετε τὴν ἀγάπην»), tandis que le désir de saint Paul: «Aspirez aux dons supérieurs» exprimé en 1*Co* 12,31 («ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα») fait inclusion avec celui exprimé plus loin: «Aspirez aussi aux dons spirituels» de 1*Co* 14,1 («ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευματικά»). La voie de l'amour est donc bien celle que l'Apôtre recommande aux Corinthiens, et elle va précisément servir de critère pour ordonner les charismes[119].

---

passage par l'«ἀγάπη» permet à saint Paul de s'adresser aux tenants de la glossolalie en les aidant à accepter le discours qu'il leur tiendra en 1*Co* 14. En définitive, c'est «pour sauver de l'impasse et convaincre par décentrement que Paul développe la comparaison du corps, puis l'éloge de l'amour». Cf. C. FOCANT, «De l'art de digresser», 107-110.

Saint Paul souligne aussi le fait que certains charismes sont donnés non pour l'utilité de la communauté, mais pour celle de celui qui les reçoit; l'exemple type est précisément la glossolalie, qui ne peut pas édifier la communauté, puisque le «parler en langues» est incompréhensible pour la communauté. Ces charismes qui regardent l'utilité personnelle doivent être situés à leur juste place, et ne pas constituer un obstacle pour la communauté (cf. 1*Co* 14,13-19).

118 Cf. C. FOCANT, «De l'art de digresser», 112-114.

119 «Apparaissant ainsi en tête du chapitre quatorze, l'"ἀγάπη" […] peut servir de base solide sans défaillance et permanente à la construction de la communauté où les divers charismes sont situés à leur place relative. C'est ce qui est ensuite décrit tout au long de ce même chapitre quatorze tout entier concentré sur le vocabulaire de la cons-

4.1.2 Charismes et institution

Le parallèle à peine rencontré entre les «χαρίσματα» de 1*Co* 12,31 et les «πνευματικά» de 1*Co* 14,1, qui entourent l'hymne à la charité, est particulièrement suggestif pour mesurer le rôle de l'institution dans l'organisation des charismes. Les «χαρίσματα» englobent les «πνευματικά», sans s'y réduire[120]. Mentionner les «πνευματικά» comme une partie des «χαρίσματα», c'est élargir le point de vue des Corinthiens qui ont tendance à surévaluer les premiers et à oublier les seconds. En intégrant les «πνευματικά» parmi les «χαρίσματα», saint Paul aide en effet, non seulement à saisir la richesse et la diversité des «χαρίσματα», mais surtout, à comprendre qu'on ne peut pas réduire les «χαρίσματα» aux «πνευματικά». Ce faisant, il empêche l'opposition fallacieuse entre des «charismes» qui seraient envisagés comme dons de l'Esprit et des «fonctions» d'enseignement et de gouvernement, dont il faudrait attribuer l'origine aux hommes[121]. À partir de cette intégration des «πνευματικά» dans les «χαρίσματα», s'instaure donc une dialectique entre unité et diversité[122]. La diversité envisagée par saint Paul trouve

---

truction et selon lequel il s'agit non de s'édifier soi-même comme font ceux qui parlent en langues mais bien d'édifier l'Église comme font les prophètes (v. 4)». C. FOCANT, «De l'art de digresser», 114-115.

Par ailleurs, C. Focant fait remarquer que si les trois premiers versets de l'hymne à la charité sont directement liés au contexte immédiat des dons spirituels et des performances religieuses, les versets 4 à 13, par leur portée plus large, se prêtent davantage à éclairer d'autres questions, en particulier le don des langues. C. Focant voit même dans ces versets une «clé de discernement pour bien d'autres situations problématiques abordées dans la première lettre aux Corinthiens, en particulier les conflits communautaires […] Dans tous les cas, comme dans celui du parler en langues, il s'agit de comportements qui risquent de désintégrer la communauté, l'unité du corps social chrétien, bref des comportements destructeurs qui sont tout à l'opposé de la construction de l'Église». *Ibid*., 115-116.

120 «Les "πνευματικά" sont situés dans le cadre plus vaste des "χαρίσματα"; […] "πνευματικά" et "χαρίσματα" ne sont pas équivalents, car les "πνευματικά" sont une espèce parmi les "χαρίσματα"». J.P. LÉMONON, «L'Esprit-saint dans le corpus paulinien», 225.

121 «Les biens, divers dans leur manifestation, ont une commune origine et participent au même but. D'emblée, Paul oppose la diversité aux Corinthiens qui réduisent les "χαρίσματα" aux "πνευματικά"». J.P. LÉMONON, «L'Esprit-saint dans le corpus paulinien», 225.

122 J.P. Lémonon souligne la triple répétition de «διαιρέσεις», qui est le terme employé par Paul pour désigner la diversité (1*Co* 12,4-6) à laquelle il faut ajouter la liste donnée par Paul à la fin du chapitre douze, une énumération qui nous permet précisément de voir toute la richesse des «χαρίσματα» lorsqu'ils ne sont pas réduits aux seuls «πνευματικά» (cf. 1*Co* 12,28-30). Mais cette diversité s'enracine chez Paul dans

en Dieu sa source, et c'est précisément parce que l'Esprit distribue ses dons à chacun selon sa volonté que les dons envisagés sont appelés, non à s'opposer les uns aux autres, mais à servir la communauté tout entière.

Saint Paul invite à considérer les charismes comme un don de Dieu à mettre en relation avec le Christ, et avec l'action de l'Esprit-Saint. Il s'agit donc de différents dons spirituels particuliers, faits par l'Esprit-Saint à son Église pour l'animer. Ces charismes se présentent comme des signes extérieurs – contrairement à la foi, l'espérance et la charité qui sont des dons intérieurs de l'Esprit – de la présence de l'action de l'Esprit-Saint dans une personne déterminée, pour l'utilité surtout des autres et de l'Église, mais parfois de la personne qui reçoit ces charismes. Ils peuvent être extraordinaires – la prophétie, la glossolalie, les miracles – ou ordinaires: le langage de la sagesse et de la science, le discernement des esprits, les ministères hiérarchiques et ordonnés[123].

Selon les auteurs des livres du Nouveau Testament, l'Église est une réalité organique animée par l'Esprit-Saint; afin que chaque fonction soit bien organisée dans ce Corps du Christ, l'Esprit-Saint donne à chaque membre de ce Corps un don particulier, un charisme. Dans le Nouveau Testament, nous ne trouvons aucune opposition entre charisme et institution: beaucoup de charismes assument une forme institutionnelle externe, et tous doivent être exercés selon la structure organique de l'Église. Sans la coordination externe assumée par ceux qui ont reçu le charisme apostolique, la charité – sur laquelle doit se

---

l'unité d'origine, une unité doublement soulignée: d'une part par l'inclusion: «τὸ δὲ αὐτὸ Πνεῦμα» (1*Co* 12,4) et «τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ Πνεῦμα» (1*Co* 12,11); d'autre part, par la triple répétition: «τὸ δὲ αὐτὸ Πνεῦμα» (1*Co* 12,4) «ὁ αὐτὸς Κύριος» (1*Co* 12,5) «ὁ δὲ αὐτός ἐστι Θεός» (1*Co* 12,6). Cette triple répétition prend d'autant plus de relief qu'elle contraste avec la diversité envisagée au début de chacun des versets. La «διαιρέσεις» y est effectivement envisagée selon trois aspects: «Διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων» (1*Co* 12,4), «διαιρέσεις διακονιῶν» (1*Co* 12,5) «διαιρέσεις ἐνεργημάτων» (1*Co* 12,6). Cette dialectique entre unité et diversité traverse toute la péricope, puisque les versets 7 à 11 attribuent à l'Esprit la diversité des charismes. La conclusion de la péricope illustre bien le grand souci de Paul de l'unité de la communauté chrétienne de Corinthe: «Tout cela, c'est l'unique et même Esprit qui l'opère, distribuant ses dons à chacun en particulier comme il l'entend» (1Co, 12,7). («πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ Πνεῦμα, διαιροῦν ἰδίᾳ ἑκάστῳ καθὼς βούλεται»). Cf. J.P. LÉMONON, «L'Esprit-saint dans le corpus paulinien», 225-226.

123 Cf. G. GHIRLANDA, «Carisma di un istituto e sua tutela», 467. Seuls les charismes ordinaires sont nécessaires à la vie de l'Église. Ils sont donnés généralement immédiatement par le Saint-Esprit, mais parfois par la médiation de l'acte ecclésial institutionnel de l'imposition des mains. Cf. *ibid*.

fonder toute action dans l'Église – ne serait pas réellement mise en œuvre[124].

Une étude attentive de la première lettre aux Corinthiens aide à découvrir un double principe appliqué par saint Paul qui définit le rapport entre charisme et institution: il s'agit de discerner les esprits, mais aussi d'accueillir l'Esprit-Saint (cf. 1*Co* 12,7-11). C'est le discernement des esprits qui permet de séparer les esprits qui viennent de l'Esprit de Dieu et ceux qui viennent du Mauvais, et de reconnaître les charismes, les dons qui viennent de l'Esprit-Saint. Ce même discernement permet aussi d'ordonner les charismes, selon qu'ils servent ou non l'utilité commune. À ce titre, la glossolalie et la prophétie ne sont pas dépréciées, mais réintégrées dans une échelle de valeurs qui a précisément pour critère l'utilité commune. Le détour par l'hymne à la charité permet précisément à saint Paul, au chapitre quatorze, d'établir une nouvelle échelle qui est à l'opposé de celle qu'avaient envisagée les Corinthiens, attirés par les dons plus extraordinaires et visibles[125].

4.2 *Charisme d'un institut, autonomie et dépendance*

4.2.1 La reconnaissance des charismes collectifs

L'étude de la première lettre de saint Paul aux Corinthiens – surtout des chapitres douze à quatorze, grâce auxquels saint Paul donne à la communauté chrétienne de Corinthe des instructions précises sur la base d'une argumentation théologique – a permis de percevoir le

---

124 Cf. G. GHIRLANDA, «Carisma di un istituto e sua tutela», 468.

125 Le critère décisif pour établir une échelle de valeurs entre tous les dons de l'Esprit-Saint, c'est l'utilité de l'Église, qui fait préférer à saint Paul la prophétie à la glossolalie. Cf. A. VANHOYE, «I carismi nella comunità di Corinto», 30-35.

A. Vanhoye observe trois étapes successives dans la «tactique» paulinienne aidant les Corinthiens à changer la conception qu'ils se font des charismes, qui correspondent respectivement aux trois chapitres douze, treize et quatorze: d'abord, il élargit le débat en invitant à ne pas fixer son attention sur la prophétie et la glossolalie, mais à être attentifs à la multiplicité des dons divins et à leur rapport avec l'unité de l'Église (1*Co* 12); ensuite, par le détour de l'hymne à la charité (1*Co* 13), il les invite à passer d'une vision de l'organisation externe de l'Église, avec la multiplicité de ses dons, à son principe interne, la charité: «Lo scopo di Paolo è di portare i Corinzi a ridimensionare drasticamente l'importanza che davano ai due carismi più ambiti, la glossolalia e la profezia. Nella prima frase dell'inno alla carità, egli se la prende subito con la glossolalia; nella seconda, con la profezia». *Ibid*., 28-29. Enfin, la dernière étape est de donner précisément des instructions plus précises sur les divers charismes, en les ordonnant à l'utilité commune. Sur ces trois étapes, cf. *ibid.*, 23-35.

lien entre charisme et institution[126]. Davantage, l'institution elle-même est charismatique, et le charisme est lui-même institutionnel[127]. Ainsi, tous les charismes dépendent de l'autorité de ceux qui ont reçu le charisme apostolique, qui comporte le discernement sur les autres charismes afin que tout puisse coopérer à l'édification de l'Église[128].

C'est précisément sur cette base que le Concile Vatican II a pu approfondir la nature charismatique de la vie consacrée – comme on l'a vu au chapitre précédent –, et la nécessité du discernement de l'autorité ecclésiastique pour reconnaître l'authenticité du charisme donné à chaque institut. *Lumen Gentium* 4 dit que l'Esprit-Saint instruit et dirige l'Église avec des dons hiérarchiques et charismatiques divers. Le texte distingue donc entre dons hiérarchiques et charismatiques mais la distinction ne peut signifier opposition parce que les dons – dans cette logique paulinienne que le développement précédent est venu confirmer – sont définis précisément comme dons de l'Esprit-Saint. *Lumen Gentium* 7c, qui s'appuie précisément sur 1*Co* 12,1-11, aide à regarder les «χαρίσματα» et les «πνευματικά» dans une distinction qui n'est pas une opposition, puisque les dons de l'Esprit-Saint intègrent celui qui est fait aux Apôtres. *Ad Gentes* 4 mentionne aussi l'Esprit-Saint comme le vivificateur et l'animateur des institutions ecclésiastiques. Le Concile Vatican II, à travers tous ses textes, veut souligner la prééminence de grâce des Apôtres,

---

126 La lettre *Iuvenescit Ecclesia* (15 mai 2016), proposée par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi sur la relation entre les dons hiérarchiques et charismatiques pour la vie et la mission de l'Église, insiste sur «leurs étroites relations ainsi que leurs articulations. Ils ont la même origine et poursuivent la même finalité» (*Iuvenescit Ecclesia*, 8).

127 Cf. G. Ghirlanda, «La vita consacrata nella struttura carismatico-istituzionale della Chiesa», 163-165. Cette structure est inhérente à la structure même de l'Église, de manière analogique au mystère du Christ, qui unit en Lui la nature divine et la nature humaine (*LG* 8b).

L'institut de vie consacrée, en tant que don de Dieu aux hommes, cellule vive qui participe à la nature même de l'Église, est composé de deux éléments, un élément divin et un élément humain. Par conséquent, on doit admettre, dans l'institut, des éléments hiérarchiques, et des éléments spirituels, tout en tenant l'unité de l'ensemble. Reconnaître la présence du charisme comme don de l'Esprit du Seigneur, c'est reconnaître aussi les éléments constitutifs d'une société ordonnée qui vont permettre à l'élément charismatique de développer tout simplement sa propre vie. Cf. J. BEYER, «Chiarimenti sull'ufficio dei Superiori nell'Istituto religioso», 396.

128 Cf. G. GHIRLANDA, «Carisma di un istituto e sua tutela», 471. Pour G. Lafont, *Mutuae Relationes* permet de «[dépasser] d'une manière radicale et parfaitement juste l'opposition ruineuse et pourtant presque classique entre charisme et institution. [...] Il apparaît clair que le charisme a en propre de susciter une institution, et que l'institution suscitée vit de l'expérience spirituelle spécifique». G. LAFONT, «L'ecclesiologia de *Mutuae Relationes*», 175.

de l'autorité desquels dépendent tous les dons charismatiques, afin qu'ils soient exercés pour l'utilité de l'Église[129].

Tout en s'inscrivant pleinement dans la continuité de l'enseignement du Nouveau Testament et particulièrement de saint Paul sur les charismes – la nécessité d'en reconnaître l'authenticité et de les ordonner pour l'édification du Corps du Christ qu'est l'Église – les Pères du Concile Vatican II vont traiter aussi des charismes collectifs, au moins implicitement, en ce qui concerne la vie consacrée (cf. *LG* 13c; 43 et *PC* 2), là où les écrits du Nouveau Testament ne considèrent les charismes que sous la forme de dons individuels, communiqués à des personnes seules. *Perfectae Caritatis* 2 insiste à la fois sur «le retour continu aux sources de la vie chrétienne» («continuum reditum ad omnis vitae christianae») et la «correspondance [des instituts] aux conditions nouvelles d'existence» («et aptationem ipsorum ad mutatas temporum condiciones») (*PC* 2). Le décret parle aussi de l'«esprit» et des «intentions spécifiques des fondateurs» ainsi que des «saines traditions», «l'ensemble constituant le patrimoine propre de chaque institut» (*PC* 2b)[130].

4.2.2 Charisme collectif et autonomie

a) Charisme collectif de l'institut

Tous les consacrés participent à un charisme commun général qui, à l'origine, a été donné par Jésus. Ce charisme commun général se concrétisera toujours en un charisme particulier et individuel (ermites ou vierges consacrées), ou collectif (instituts). Le charisme collectif ou patrimoine de l'institut comprend le charisme collectif du fondateur ou de la fondatrice; le charisme collectif de fondation; les charismes personnels des religieux; enfin les saines traditions (cf. can. 578). À l'origine de chaque institut, il y a le charisme du fondateur ou de la fondatrice qui comprend les charismes personnels; ces derniers n'en-

---

129 G. GHIRLANDA, «Carisma di un istituto e sua tutela», 469.

130 «In ipsum Ecclesiae bonum cedit ut instituta peculiarem suam indolem ac munus habeant. Ideo fideliter agnoscantur et serventur Fundatorum spiritus propriaque proposita, necnon sanae traditiones, quae omnia cuiusque instituti patrimonium constituunt» (*PC* 2b).

Le mot charisme est absent aussi bien du décret que dans le Code de droit canon: sa réalité est présente sous d'autres noms, comme au n. 2b du décret conciliaire, mais cette substitution d'un mot-clef chargé de références scripturaires et de contenu théologique semble être voulue à cause du risque d'ambiguïté lié à la parole «charisme». Cf. G. GHIRLANDA, «Carisma di un istituto e sua tutela», 466; Y. SUGAWARA, «Concetto teologico», 239-241.

gagent pas les membres de l'institut. Par contre, le charisme collectif de fondation – c'est-à-dire le charisme reçu par le fondateur ou la fondatrice enrichi par le charisme du premier noyau qui le partage – est, lui, participé par les membres. En manifestant le charisme du fondateur ou de la fondatrice comme charisme collectif, ce premier noyau qui partage ainsi le charisme originel l'enrichit et l'éclaire. L'origine de l'institut, avec ses caractéristiques propres – sa forme particulière de vie, son style propre de vivre les conseils évangéliques et la vie fraternelle, sa nature – se laisse découvrir à travers le charisme de fondation.

Le charisme lié à chaque membre de l'institut s'envisage soit comme participation au charisme collectif, soit comme charisme personnel, donné par Dieu pour réaliser sa propre vocation.

Les saines traditions, elles, sont mises en œuvre soit à travers tout l'institut, soit sur une partie de l'institut, comme concrétisation du charisme de l'institut selon des modalités différentes en divers lieux et à travers le temps[131].

Si le Concile Vatican II consacre la réalité du charisme de fondation sans mentionner l'expression et si le *CIC* 1983 s'aligne sur lui à la fois dans cette consécration implicite et ce silence, les textes qui suivent le Concile Vatican II et précèdent le *CIC* 1983 vont approfondir les charismes collectifs, qui sont caractérisés par trois éléments: ils sont reconnus par l'autorité ecclésiastique; ils sont institutionnalisés au plan canonique; ils donnent lieu à des ministères ou à des formes stables de vie[132]. On rencontre dans *Evangelica Testificatio* des expressions significatives, telles que «charisme des fondateurs», «charisme de la vie religieuse» (*ET* 11), «charisme des divers instituts» (*ET* 32). Déjà, on distingue entre charisme des fondateurs et des instituts dans leur diversité et charisme de la vie consacrée en général[133]. Mais c'est surtout *Mutuae Relationes* qui va consacrer une réflexion approfondie sur la nature du charisme de fondation, réflexion qui permettra ensuite de situer l'institut de vie consacrée dans la vie ecclésiale, le plaçant par rapport à l'autorité hiérarchique dans une relation marquée à la fois par la nécessaire autonomie et par la non moins nécessaire dépendance[134].

---

131 Cf. G. GHIRLANDA, «Carisma di un istituto e sua tutela», 475.

132 Cf. G. GHIRLANDA, «Carisma di un istituto e sua tutela», 470.

133 Cf. Y. SUGAWARA, «Concetto teologico», 245-246.

134 «Per la prima volta in un testo ecclesiastico, *Mutuae Relationes* [...] tratta ampiamente della natura del carisma di cui un istituto di vita consacrata trae la propria origine. Ci sono due brani nel documento che toccano immediatamente la materia in questione. Nella prima parte che tratta della natura del dono, un articolo riporta una definizione elaborata del carisma dei fondatori in relazione all'indole propria di ogni

b) L'autonomie consacrée par l'Église

La reconnaissance d'une vraie «potestas» publique au bénéfice des Supérieurs des instituts de vie consacrée, qui est de même nature que la «potestas regiminis», est inséparable de la reconnaissance de l'authenticité du charisme de l'institut. Puisqu'il s'agit d'une autorité spirituelle et en même temps ecclésiale, concédée aux laïcs comme aux clercs, aux hommes comme aux femmes, ses dimensions sont expliquées «par analogie à la triple fonction du ministère pastoral, à savoir d'enseigner, de sanctifier et de gouverner, sans pour autant confondre ou égaler les deux autorités» (*MR* 13a). Ainsi, toute autorité dans la vie consacrée, si elle n'est pas pastorale à la manière du sacerdoce ministériel des Évêques et des prêtres, présente une qualité pastorale propre et spéciale qui dérive du don lui-même ou du charisme de l'institut, qui se répand dans toute la vie des religieux et correspond à l'obéissance propre de la vie consacrée et à la charité qui tend à la perfection. À cause de tout cela, cette autorité est concédée «en lien avec la Hiérarchie» et procède de l'Esprit-Saint[135].

Mutuae Relationes 11b dispose que

> le «charisme des Fondateurs» (*Evangelii Nuntiandi* 11) se révèle comme une «expérience de l'Esprit», transmise à leurs disciples, pour être vécue par ceux-ci, gardée, approfondie, développée constamment en harmonie avec le Corps du Christ en croissance perpétuelle.

Si le charisme est une «expérience de l'Esprit», cela signifie que nul n'en est propriétaire: ni le fondateur qui l'accueille comme un don divin, ni les Supérieurs et les religieux qui doivent, au long des siècles, en être les serviteurs fidèles pour le faire fructifier, ni la Hiérarchie appelée à reconnaître ce don divin et à le protéger contre ce qui pourrait le dénaturer[136]. Si le mot «charisme» n'apparaît pas dans le *CIC* 1983, la réalité y est présente à travers le renvoi au droit propre de l'institut, qui est une traduction très concrète du principe de subsidiarité[137].

---

istituto (n. 11) […]. Nella seconda parte, il documento parla del discernimento del nuovo carisma e dell'approvazione delle nuove fondazioni (n. 51)». Y. SUGAWARA, «Concetto teologico», 246-247.

135 Cf. J. BEYER, «Criteri direttivi», 21.

136 En effet, le charisme, du fait qu'il a une origine divine, n'est pas donné seulement au fondateur mais à tous les membres de l'institut; il a un caractère collectif et il se présente comme un don pour l'Église entière. Cf. Y. SUGAWARA, «Concetto teologico», 250.

137 Une étude attentive des étapes d'élaboration des canons du *CIC* 1983 consacrés au gouvernement interne des instituts révèle l'importance accordée au principe de subsidiarité: «The methodological principle identified by the Relator according to

Mutuae Relationes 12 fournit quelques traits caractéristiques du charisme authentique. *Mutuae Relationes* 12a précise que la reconnaissance de l'authenticité n'est jamais évidente car «tout charisme authentique porte en lui une certaine dose de vraie nouveauté dans la vie spirituelle de l'Église, et d'initiative dans l'action»[138]. *Mutuae Relationes* 12b ajoute, parmi plusieurs conditions que le document énumère, «le caractère charismatique propre de tout institut exige, du fondateur comme de ses disciples, une vérification continuelle de la fidélité au Seigneur, de la docilité à son Esprit, de la volonté d'insertion dans l'Église». *Mutuae Relationes* 12c parle de la vérification du don propre de chaque religieux dans les divers instituts: «Les simples religieux eux-mêmes ne manquent certainement pas de dons personnels, provenant aussi de l'Esprit pour enrichir, développer et rajeunir la vie de l'institut dans l'union de la communauté et le souci de rénovation» tout en ajoutant que «le discernement de ces dons et leur juste exercice s'apprécieront à l'harmonie qu'ils présenteront avec le projet communautaire de l'institut et avec les nécessités de l'Église au jugement de l'autorité légitime»[139].

Si *Mutuae Relationes* 12 met en évidence les traits du charisme authentique, *Mutuae Relationes* 51 offre un volet plus pratique sur la vérification du charisme, appelant au sens de la responsabilité ceux qui doivent discerner les charismes[140] et fournissant les critères qui permet-

---

which as much as possible should be left to the proper law of each institute. Thus they offer a point of considerable contrast with the legislation of the 1917 Code, which often descended into minute particulars at the universal level». L. BECKETT, *The canonical understanding of spiritual leadership in religious life*, 334. Dans le renvoi au droit propre qui imprègne la nouvelle législation, on mesure de façon très particulière le nouvel esprit qui souffle sur la vie religieuse.

138 «Le esperienze dello spirito dei fondatori non rimangono astratte e infeconde, ma diventano opere concrete che rispondono ai bisogni dell'uomo nel mondo attuale». Y. SUGAWARA, «Concetto teologico», 254.

139 Cf. J. BEYER, «Criteri direttivi», 10. J. Beyer ajoute une réflexion intéressante sur le charisme permanent de l'institut, dont il n'est pas question dans *Mutuae Relationes,* mais qui mérite d'être pris en sérieuse considération. Dans la mesure où Dieu qui appelle à la vie consacrée est fidèle, on ne saurait concevoir en soi des dons charismatiques donnés pour un temps limité. C'est pourquoi un vrai institut de vie consacrée fait consister sa propre croissance non seulement dans le nombre des vocations, mais surtout dans la qualité de leur recrutement. Cf. *ibid.*, 10-11.

140 «Ceux qui portent la responsabilité de discerner l'authenticité de chaque fondation, doivent apprécier avec humilité certes, mais aussi objectivement, avec constance, cherchant à approfondir les perspectives d'avenir et les signes d'une présence vraisemblable de l'Esprit-Saint […]. En effet, quand le jugement sur la naissance d'un institut est formulé uniquement sur l'utilité ou la convenance de son action, ou sur la

tent de conclure à l'authenticité du charisme, qui suppose «une inspiration particulière de l'Esprit-Saint, distincte des dons personnels» (*MR* 51a); «un désir profond de l'âme de se conformer au Christ pour témoigner de quelque aspect de son mystère»[141] (*MR* 51b); «un amour constructif de l'Église, qui refuse absolument d'y provoquer quelque discorde»[142] (*MR* 51c).

4.2.3 Autonomie et dépendance

Si un charisme collectif est reconnu comme tel par l'autorité hiérarchique, cette reconnaissance signifie simultanément son droit à se développer conformément à sa nature – ce qui fonde son autonomie – et son inscription dans la vie ecclésiale, ce qui justifie son insertion dans la vie de l'Église particulière et universelle dans laquelle il s'incarne concrètement. Cette dialectique entre autonomie et dépendance se retrouve dans le *CIC* 1983, mais elle a surtout été mise en lumière par *Mutuae Relationes*, l'autonomie signifiant le droit et devoir du Supérieur religieux et de tout l'institut de veiller à l'intégrité de son patrimoine et la dépendance signifiant l'inscription des activités apostoliques de l'institut dans la soumission à l'Évêque de l'Église particulière, une soumission vécue cependant dans le plein respect de son patrimoine.

---

base de la manière d'agir de quelque personne expérimentant des phénomènes de dévotion ambigus, il est manifeste que le véritable concept de la vie religieuse dans l'Église est d'une certaine manière faussé» (*MR* 51). On doit donc rencontrer, chez l'autorité ecclésiastique chargée du discernement, non seulement une vraie compétence, mais encore une information doctrinale sérieuse sur la vie consacrée ainsi qu'une vraie correspondance spirituelle avec le don de l'Esprit-Saint. Cf. J. BEYER, «Criteri direttivi», 13.

141 «La vera caratteristica del carisma genuino consiste nel fatto che ogni fondatore sa accogliere la chiamata di Dio in diversi ambienti, a vivere la sequela di Cristo con una maniera nuova e da vita ad un istituto. […] In ogni carisma – con l'originalità di una sintesi nuova di valori soprannaturali – si trova sempre il mistero di Cristo». Y. SUGAWARA, «Concetto teologico», 252.

142 «La fondazione deve essere una vera fraternità non solo interna, ma anche esterna». J. BEYER, «Criteri direttivi», 14.

Dans les conditions nécessaires à l'authenticité du charisme exigées par *Mutuae Relationes* 12b, nous trouvons aussi «la disposition de subordination à la Hiérarchie». L'amour constructif envers l'Église est toujours un signe d'authenticité du charisme. Sans cet amour constructif, il ne peut y avoir reconnaissance du charisme, qui suppose précisément une reconnaissance de l'Église et son intégration dans la vie ecclésiale. Cette adhésion des fondateurs et des instituts à l'Église se manifeste concrètement dans l'obéissance aux pasteurs (*VC* 46b). Le charisme authentique se soumet toujours à l'Église et accepte le jugement de la Hiérarchie (cf. *LG* 12b). Cf. Y. SUGAWARA, «Concetto teologico», 259.

a) Rôle des Supérieurs par rapport au charisme de l'institut

La fidélité au charisme propre est essentielle pour la vie des instituts. Les éléments structuraux fondamentaux contenus dans le charisme d'un institut ne peuvent pas être modifiés sans perdre le don de l'Esprit-Saint[143].

Le can. 587 est capital pour garantir la protection de l'institut. Le charisme et les éléments structuraux fondamentaux sont protégés par le droit propre de l'institut, qui se compose d'un Code fondamental ou Constitutions (cf. can. 587 §1)[144]. C'est précisément parce que les Constitutions expriment le charisme de fondation et nécessitent la garantie d'une particulière stabilité qu'elles doivent être approuvées, au-delà du chapitre général, également par l'autorité ecclésiastique compétente, aussi bien dans la première rédaction que dans les modifications apportées par la suite[145]. Partant, la protection de l'autonomie doit être garantie et poursuivie aussi bien par l'institut lui-même à travers ceux qui le gouvernent et tous ses membres que par l'autorité ecclésiastique compétente chargée de reconnaître l'authenticité du charisme et de le promouvoir après l'approbation[146].

On a déjà souligné le rôle – non exclusif, mais primordial – du Supérieur pour maintenir et développer le charisme de l'institut[147]. La première responsabilité qui échoit au Supérieur est donc de veiller à la protection fidèle du patrimoine de l'institut. Il s'agit à la fois de protéger le

---

143 Ces éléments structuraux sont la structure fondamentale de gouvernement; l'apostolat et les œuvres propres; le style de vie, qui donne le moyen concret de vivre les conseils évangéliques et la vie fraternelle. Cf. G. GHIRLANDA, «Carisma di un istituto e sua tutela», 476.

144 Ce Code fondamental comporte l'esprit des fondateurs autour de la nature, de la fin, du caractère et de l'esprit de l'institut et les saines traditions (le can. 587 renvoyant au can. 578); les normes fondamentales autour du gouvernement, de la discipline des membres, leur incorporation et formation, l'objet des liens sacrés (cf. can. 587 §1); enfin, d'autres codes qui comprennent les normes applicatives (cf. can. 587 §4).

145 Cf. G. GHIRLANDA, «Carisma di un istituto e sua tutela», 476.

146 Vis-à-vis de l'autonomie et de la protection du charisme collectif, un double devoir se dessine donc: le devoir fondamental de tous les membres de l'institut de garder fidèlement le charisme et les éléments structuraux fondamentaux dans lesquels ce charisme s'exprime; mais aussi le devoir de l'autorité ecclésiastique elle-même de garder fidèlement le charisme des instituts: ayant approuvé les Constitutions, c'est-à-dire ayant reconnu l'authenticité du charisme, elle s'en est faite protectrice et doit faire ce qui est en son pouvoir pour que ce charisme vive et se développe dans l'Église (cf. can. 576). Tout cela justifie la juste autonomie de vie de chaque institut. Cf. G. GHIRLANDA, «Carisma di un istituto e sua tutela», 476-477.

147 Cf. nt. 58.

charisme de l'institut, et de faire en sorte que ce charisme soit clairement maintenu tout en le développant dans le nécessaire renouveau et l'adaptation aux exigences de l'Église et du monde (cf. can. 677 §1)[148]. Par conséquent, le Supérieur religieux – à tous les niveaux – sert Dieu en garantissant l'authenticité de la vie de la communauté en relation au charisme, en tant que celui-ci est un don de l'Esprit-Saint fait à chaque religieux, mais aussi pour le bien de l'Église toute entière. En servant Dieu, le Supérieur aide les frères à réaliser leur vocation dans la vérité[149]. Il y a un chassé-croisé de la dimension spirituelle – qui est première – avec la dimension paternelle, qui est donc nécessairement spirituelle: elle découle logiquement, naturellement, de la mission spirituelle du Supérieur d'être fidèle au charisme suscité par l'Esprit-Saint.

L'édification d'une communauté fraternelle, demandée par le can. 619, est donc indissociable de la protection du charisme: cette mission au service du charisme collectif et de son développement sert la progression de l'amour fraternel et de l'amour de Dieu[150]. Plus le Supérieur approfondit le charisme et aide chaque membre de la communauté à l'approfondir et à le servir à travers la «direction spirituelle» collective qu'il prodigue, plus il aide l'institut et chacun de ses membres à construire une véritable communauté fraternelle qui vit le double commandement de l'amour. Un institut religieux est précisément suscité par l'Esprit-Saint pour que soit vécue cette double communion, avec Dieu, et entre les hommes. Et cela implique une vraie paternité spirituelle:

---

148 Le Supérieur doit interpréter le charisme avant tout en relation à l'Esprit-Saint, qui s'est manifesté dans la personne et dans l'œuvre du fondateur, et dans les saines traditions de l'institut; ensuite, dans cette interprétation, il doit approfondir l'aspect du mystère du Christ dont le fondateur a voulu témoigner. Il doit aussi l'interpréter en référence à l'Église, c'est-à-dire à la place que l'institut occupe dans la vie de l'Église; en référence à la personne du fondateur, à sa spiritualité et aux orientations qu'il a donnés en ce sens; enfin en référence au saint patron choisi par le fondateur: ce choix lui-même est signe de caractéristiques spirituelles fondamentales pour l'institut. Cf. G. GHIRLANDA, «Carisma di un istituto e sua tutela», 556-557.

149 Cf. G. GHIRLANDA, «Carisma di un istituto e sua tutela», 556.

150 Seulement par le biais de cette protection, le Supérieur peut aider à construire en Christ une communauté fraternelle dans laquelle on recherche Dieu et on l'aime par-dessus tout («in qua Deus ante omnia quaeratur et diligatur» can. 619) de façon à ce que chacun puisse réaliser sa vocation propre dans l'institut (cf. can. 602). Cf. G. GHIRLANDA, «Carisma di un istituto e sua tutela», 556.

Pour J. Beyer, la nécessité de l'authenticité est exprimée dans le don charismatique lui-même, qui est don d'établir, de guider, et de conserver la fraternité dans l'unité de la charité. Cf. J. BEYER, «Chiarimenti sull'ufficio dei Superiori nell'Istituto religioso», 395.

quelqu'un qui a vraiment autorité et «potestas» pour approfondir ce charisme au nom du Christ. Ce charisme, le religieux est tenu de le servir, en pratiquant l'obéissance même du Christ, obéissance filiale et aimante, qui caractérise vraiment l'attitude filiale.

Ce service rendu à la fois à Dieu et aux frères se traduit en un service ecclésial: le charisme de l'institut est en effet un don fait non uniquement à chaque religieux comme tel ou à la communauté comme telle, mais pour le bien de toute l'Église (cf. cann. 574 §2 et 575). C'est pourquoi on peut regarder la communauté fraternelle édifiée par le Supérieur comme intégrant différents niveaux qui s'articulent comme des étages pour constituer un seul édifice. Les Supérieurs gouvernent leurs sujets comme des enfants de Dieu: «ipsi subditos regant uti filios Dei» (can. 618) et aident par conséquent chacun à réaliser sa propre vocation dans l'institut; mais la vocation, par elle-même, n'est pas individualiste. Elle ouvre à «une communauté fraternelle dans le Christ» (can. 619) qui n'est pas repliée sur elle-même: on pourrait dire que dans chaque institut, chaque communauté locale est ouverte sur les autres communautés locales et donc sur l'institut tout entier. L'institut tout entier n'est pas replié sur lui-même mais ouvert à son tour sur l'Église toute entière. Ici encore, le rôle du Supérieur religieux, à travers la paternité spirituelle qu'il exerce, est fondamental: si le Supérieur exerce sa mission paternelle en ayant conscience de ne pas agir en son nom, mais au nom du Christ en recevant une «potestas» qui lui est confiée par l'Église, il y aura naturellement, spontanément, un dépassement de toute mentalité «individualiste», qu'elle regarde le religieux lui-même, la communauté locale, ou l'institut.

b) Autonomie, paternité spirituelle et coresponsabilité

+ Coresponsabilité et charisme général de l'institut

Le charisme que le Supérieur doit interpréter est un charisme collectif: il doit donc être partagé par tous les autres membres de l'institut. Dans sa fonction prophétique, le Supérieur doit par conséquent se faire aider et éclairer par son conseil et par d'autres formes de participation et de consultation. Il y a en effet une coresponsabilité de tous les membres de l'institut par rapport à la réalisation du charisme de fondation (cf. can. 633). Une paternité spirituelle bien vécue des deux côtés stimule une authentique coresponsabilité, le Supérieur agissant comme un père qui connaît les pensées de religieux qu'il considère comme ses «fils spirituels» et les religieux ayant eux-mêmes le désir de seconder

leur «père spirituel» pour que le charisme profite non seulement à eux, non seulement à la communauté toute entière, mais encore à toute l'Église.

Les cann. 578 et 677 §1 établissent la coresponsabilité de tous les membres d'un institut par rapport à la protection et au développement du charisme et de la mission de l'institut, mais chacun selon les tâches spécifiques qu'il doit mener à bien: chaque Supérieur participe, dans la mesure de son office, au pouvoir du Christ. Mais cette «potestas» est aussi reconnue au chapitre général, qui, comme organe collégial de gouvernement extraordinaire et suprême – dans lequel tous les membres qui le forment ont égale responsabilité, et donc égal pouvoir –, partage, avec le Modérateur suprême de l'institut, une coresponsabilité spécifique d'interprétation et de gouvernement. La coresponsabilité fondamentale de tous les membres se situe à un autre niveau: elle se déploie sous la forme de participation, sous diverses modalités, de tous les membres[151].

+ Coresponsabilité et action apostolique de l'institut

La coresponsabilité ne doit pas être appréhendée seulement du point de vue du charisme général de l'institut. Elle se déploie aussi en direction de l'apostolat propre de l'institut religieux. Au sujet de l'apostolat des instituts religieux, le Code distingue très fortement entre action apostolique et apostolat. La source qui inspire les canons du *CIC* 1983[152] (particulièrement le can. 675) est *Perfectae Caritatis* 8, sur les instituts consacrés à l'apostolat. Ce décret consacre comme principe

---

151 La plus éminente de ces diverses modalités de participation est celle du conseil des Supérieurs, qui doit se déployer à tous les niveaux. Mais il existe d'autres formes de participation possibles, que le droit propre à l'institut doit déterminer et dont il doit préciser les modalités d'application: ces modalités sont, par exemple, les réunions communautaires dans lesquelles est requis l'avis de tous, le discernement commun apostolique, ou la réponse à des questionnaires. Les membres de l'institut ont un droit à ces diverses formes de participation, auquel correspond le devoir du Supérieur d'écouter volontiers ses frères, comme le prévoit le can. 618, et de prendre en sérieuse considération leur avis, même s'il doit rester libre de prendre la décision qu'il retient la plus opportune devant Dieu. Cf. G. GHIRLANDA, «Carisma di un istituto e sua tutela», 558-559.

152 Le can. 673 rappelle que l'apostolat de tous les religieux consiste en premier lieu dans le témoignage de leur vie consacrée, qu'ils sont tenus à alimenter par la prière et la pénitence. Le can. 674 regarde l'apostolat des instituts totalement consacrés à l'apostolat. Le can. 675 dit que dans les instituts consacrés à l'apostolat, l'action apostolique appartient à leur nature même. Par conséquent, l'entière vie des membres doit être imprégnée d'esprit apostolique; toute l'action apostolique des membres doit être animée par l'esprit religieux. Cf. G. GHIRLANDA, «Carisma di un istituto e sua tutela», 559.

général par rapport au renouveau des instituts consacrés à l'apostolat le fait que toute la vie religieuse des membres doit être imprégnée d'esprit apostolique et que toute l'action apostolique doit être animée d'esprit religieux. Le but sous-jacent à ce principe, bien repris par le can. 675, est de rejeter une dichotomie souvent présente entre vie religieuse – entendue comme vie interne à l'institut faite d'observances régulières, spécialement au regard des pratiques spirituelles – et action apostolique, qui était considérée jusqu'au Concile Vatican II comme quelque chose d'extrinsèque à la consécration et donc d'accessoire. En réalité, le Concile Vatican II fait redécouvrir l'unité vitale qui existe entre ces deux aspects: il s'agit d'une «consécration apostolique», ou mieux d'une «consécration dans l'apostolat». Par conséquent, les Supérieurs doivent maintenir avec fidélité la mission et les œuvres propres de l'institut[153]. Ici, le rôle paternel exercé par les Supérieurs religieux trouve une illustration éloquente: ils sont appelés à garantir cette action apostolique en la protégeant contre ce qui pourrait venir la dénaturer et en cherchant à la déployer dans toutes les activités apostoliques qui garantiront simultanément la conformité au charisme de l'institut et à la vocation apostolique du religieux[154].

Cette unité fondamentale entre ces deux aspects fonde précisément la coresponsabilité de tous les religieux dans la défense et la promotion du patrimoine collectif de l'institut: tous les membres de l'institut y participent par vocation, et répondant à la consécration que Dieu leur fait, ils s'ouvrent à son action sanctificatrice en constituant une communauté. Il y a donc une coresponsabilité, vécue selon les diverses fonctions développées par chacun dans l'institut. Elle est participée à un double niveau, quand il y a action apostolique. Ce double niveau laisse entrevoir la distinction entre coresponsabilité générale et responsabilité personnelle particulière: l'action apostolique regarde d'abord tout l'institut – c'est la dimension communautaire de l'action apostolique, qui ouvre de tels instituts à une dimension communautaire et de communion plus ample, qui est celle de toute l'Église – et l'action apostolique participée par chaque religieux dont le fondement est aussi le Christ. Mais cette mission passe par

153 Cf. G. GHIRLANDA, «Carisma di un istituto e sua tutela», 559.

154 Dans le cas des instituts religieux voués aux œuvres d'apostolat, tout le défi consiste en effet à harmoniser les exigences de la mission propre à l'institut et l'inscription de cette activité missionnaire au sein d'une Église particulière dont l'Évêque est le pasteur. C'est ici que les relations mutuelles entre Évêques et Supérieurs se révèlent nécessaires pour la fécondité de la mission de l'Église particulière et celle de l'institut religieux en son sein. Cf. B. BASILE, «Les moines et les religieux et leurs relations avec les Évêques», 209-210.

l'institut où ils sont insérés, en sorte qu'il s'agit d'une participation à la mission de l'institut lui-même. Il n'y a en effet jamais de vie religieuse abstraite, mais toujours une vie religieuse enracinée concrètement dans un institut déterminé et qui devient participation à sa mission[155].

La coresponsabilité de tout l'institut et de chacun de ses membres dans la mission apostolique de l'institut n'atténue pas le rôle joué par le Supérieur dans ce domaine, mais vient au contraire le confirmer. En effet, la nature apostolique d'un institut exige qu'on parte d'une vision du haut vers le bas: la mission apostolique vient de Dieu. Ce qui façonne en vraie communauté apostolique tout le corps d'un institut, c'est l'élément intérieur et plus fondamental de l'union des âmes, c'est-à-dire la communion fraternelle, qui s'enracine et se fonde dans la charité du Christ et dans la participation au même charisme et à la même mission (cf. can. 602). Les Supérieurs – appelés précisément à édifier une communauté fraternelle (cf. can. 619) – sont la garantie que l'action apostolique qui se déroule correspond au charisme de l'institut et s'insère dans l'apostolat que celui-ci développe dans l'Église[156]. C'est au Supérieur qu'il incombe d'harmoniser la mission apostolique de l'institut et de chaque religieux avec la mission de l'Église locale et de l'Église universelle dans lesquelles l'œuvre de l'institut est appelée à s'insérer. Cette action paternelle est fondamentale, puisqu'elle est la garantie que les membres de l'institut réaliseront leur mission conformément à la vocation à laquelle ils sont appelés. Si le rôle de l'autorité ecclésiastique compétente est de reconnaître le charisme et de le protéger, c'est le rôle spécifique du Supérieur religieux de veiller à ce que chacun des membres de l'institut puisse réaliser une mission conforme à la vocation qu'il a reçue et que l'Église a reconnue en approuvant l'institut[157].

c) Autonomie et dépendance

C'est le can. 586 qui fonde l'autonomie des instituts religieux. Il contient deux paragraphes; le premier consacre l'autonomie comme un droit natif de l'institut: «Singulis institutis iusta autonomia vitæ, præsertim regiminis, agnoscitur, qua gaudeant in Ecclesia propria disciplina atque integrum servare valeant suum patrimonium, de quo in can. 578». Le principe d'autonomie de chaque institut, que ce canon recon-

155 Cf. G. GHIRLANDA, «Carisma di un istituto e sua tutela», 560.

156 Cf. G. GHIRLANDA, «Carisma di un istituto e sua tutela», 561.

157 Une mission rappelée par la Congrégation pour les Instituts de vie consacrée et les Sociétés de vie apostolique: les Supérieurs «doivent veiller à ce que le travail apostolique correspond à la mission reçue» (*Congregavit nos*, 44).

naît – le mot «agnoscitur» exprime clairement cette reconnaissance, qui n'est donc pas une concession, mais bien un droit natif de l'institut[158] –, doit être interprété à la lumière du can. 578, auquel le can. 586 renvoie expressément, mais aussi des cann. 593 et 594, qui renvoient au can. 586 pour l'application du principe d'autonomie respectivement aux instituts de droit pontifical et aux instituts de droit diocésain. La sauvegarde du patrimoine propre à chaque institut constitue donc, aux termes du can. 586, le fondement ou la raison d'être de ce régime autonome, alors que la soumission au Siège apostolique ou à l'Évêque – selon qu'il s'agit d'un institut de droit pontifical ou de droit diocésain – fixe les limites de l'autonomie, et consacre sa dépendance. L'autonomie n'a donc pas un caractère absolu, mais est limitée extérieurement par le pouvoir du Siège apostolique ou de l'Évêque diocésain; mais le principe d'autonomie suppose précisément que l'exercice de ce pouvoir externe n'est pas non plus absolu. Le deuxième paragraphe du can. 586 prévoit précisément que l'ordinaire du lieu doit sauvegarder cette autonomie: «Ordinariorum locorum est hanc autonomiam servare ac tueri» (can. 586 §2).

La question de l'autonomie se pose de manière plus cruciale pour les instituts de vie consacrée dédiés à l'apostolat. Deux principes semblent s'opposer l'un à l'autre: le principe d'autonomie de l'institut, qui a le droit et le devoir de se développer dans la fidélité au charisme reçu dont la mission apostolique est partie intégrante[159], et le principe d'autorité

---

158 «Tale autonomia degli istituti non è una concessione dell'autorità ecclesiastica, ma un loro diritto nativo, che si fonda su due fattori: la natura della vita consacrata in quanto tale e la sua posizione originale nella Chiesa; e, in dipendenza da questo, la natura della potestà esercitata da parte dei Superiori e dei capitoli (*MR* 13a)». G. GHIRLANDA, «Carisma di un istituto e sua tutela», 477; «La giusta autonomia interna ed esterna di tutti gli istituti è per essi diritto nativo, che scaturisce dell'essenza stessa della Chiesa, che ha una struttura carismatico-istituzionale alla quale per diritto divino appartiene la vita consacrata». ID., «La giusta autonomia», 698.

159 «L'autonomia degli istituti votati a opere di apostolato [...] non può essere soltanto interna, ma è anche esterna, perché l'azione apostolica appartiene alla loro stessa natura». G. GHIRLANDA, «La giusta autonomia», 692.

C'est pourquoi un institut apostolique doit discerner dans les lumières de l'Esprit les exigences liées à son action apostolique, de manière à rester fidèle au charisme de l'institut. Ce discernement doit aider à la vigilance face au risque d'assumer des charges individuelles ou collectives qui ne correspondent pas au charisme de fondation. Ce discernement est surtout l'œuvre du Supérieur, qui l'exercera grâce à son union avec Dieu grâce à laquelle il pourra recevoir la pureté d'intention et la docilité à l'Esprit-Saint, mais elle est aussi l'œuvre de tous les religieux de l'institut: «Les Supérieurs et les membres garderont fidèlement la mission et les œuvres propres de leur institut» (can. 677 §1). Cf. ID., «Carisma di un istituto e sua tutela», 561.

de l'Évêque diocésain dans l'Église locale où l'institut développe sa mission particulière, *a fortiori* si cet institut n'est ni un institut exempt, ni un institut de droit pontifical, mais un institut de droit diocésain. La résolution de l'opposition apparente se situe dans l'appréhension de la mission de l'Évêque diocésain, qui doit discerner les nouveaux charismes collectifs qui surgissent éventuellement dans son Église locale pour approuver ceux qui sont marqués du sceau de l'Esprit-Saint, et favoriser la coopération de tous les instituts qui ont été approuvés, en veillant à la fois à la protection de ces charismes – donc en respectant la spécificité de chaque institut dans la mission apostolique de l'Église locale – et à la poursuite du bien commun de toute la portion du peuple de Dieu qui lui est confiée[160]. Ainsi s'harmonisent les exigences apparemment contradictoires de la nécessaire fidélité à la mission et aux œuvres propres de l'institut (cf. can. 677 §1) et la soumission des religieux à l'autorité de l'Évêque «en ce qui concerne le soin des âmes, l'exercice public du culte divin et les autres œuvres d'apostolat» (can. 678 §1). Au regard du principe d'autonomie des instituts religieux qui exige une conformité des activités apostoliques au charisme collectif de l'institut, on comprend que cette soumission ne pourra jamais aller contre les exigences liées au charisme de l'institut, exigences que le Supérieur doit apprécier au regard du charisme de l'institut, une appréciation qui, en tant que telle, échappe à la compétence de l'Évêque[161]. Si ce dernier est compétent

---

160 Sur cette base, on doit favoriser la coopération des instituts de vie consacrée avec les Évêques et leur insertion dans la vie pastorale des diocèses, une insertion qui exige que soit pleinement respectée leur propre identité apostolique. Cf. G. GHIRLANDA, «La giusta autonomia», 692.

L'institut reconnu par l'autorité de la Hiérarchie ecclésiastique développe dans l'Église une vie propre, selon son charisme, mais en même temps une vie vraiment ecclésiale, pour rejoindre dans l'Église son propre but, et pour cela le Supérieur a besoin d'une autorité qui lui soit pleinement reconnue. À cet égard, la qualification des Supérieurs comme «maîtres spirituels» est éclairante, car elle permet de considérer les Supérieurs religieux comme des pasteurs, mais selon une modalité propre. Ils bénéficient d'une autorité transmise par la hiérarchie, mais une autorité qui n'est pas sacramentelle, et qui doit donc nécessairement provenir d'une source non-sacramentelle. Cf. J. BEYER, «Chiarimenti sull'ufficio dei Superiori nell'Istituto religioso», 397-398.

161 S'agissant des «autres œuvres d'apostolat», «la soggezione non è esclusiva, perché anche nell'esercitare l'apostolato esterno i religiosi sono soggetti ai propri Superiori e devono restare fedeli alla disciplina dell'istituto. [...] Solo i Superiori religiosi sono in grado di determinare la fedeltà dell'istituto alla sua specifica missione (can. 677 §1), e non il vescovo diocesano che, essendo esterno all'istituto, non può conoscere veramente il carisma e lo spirito di questo». G. GHIRLANDA, «La giusta autonomia», 694.

pour discerner l'authenticité du charisme et pour le protéger, il ne l'est pas en revanche pour décider que telle ou telle mission apostolique fait ou non partie du charisme et il n'a pas le pouvoir d'imposer ses exigences au détriment du charisme de l'institut. C'est pourquoi – sauf en cas d'abus manifeste de la part du Supérieur religieux – il ne doit pas intervenir dans l'organisation de l'apostolat de l'institut religieux et de ses membres par le Supérieur religieux. L'insertion de l'apostolat religieux dans le diocèse implique, par contre, que le Supérieur et l'Évêque diocésain agissent de concert par le moyen du dialogue (cf. can. 67 §3).

5. **Conclusions**

Le point de départ de ce chapitre – la «potestas» reconnue à tous les Supérieurs des instituts religieux – a permis de prendre la mesure des approfondissements conciliaires qui ont inspiré les nouvelles orientations du *CIC* 1983. Il y a eu une réelle prise de conscience de ce qu'est un institut religieux et de sa signification profonde dans la vie de l'Église. Les approfondissements pré-conciliaires ont aidé le législateur de 1983 à rejeter le terme de «potestas dominativa» qui semblait reléguer la vie religieuse dans la sphère privée. Les Pères du Concile, en affirmant l'unité de la «potestas», ont contribué à faire reconnaître au bénéfice des Supérieurs et des chapitres généraux des instituts de vie consacrée une vraie «potestas», dont la source unique est le Christ, même si elle est participée par délégation de l'autorité hiérarchique, simultanément à la reconnaissance de l'institut, qui signifie la reconnaissance de l'authenticité du charisme. Prétendre que la suppression de l'adjectif «dominative» pour qualifier la «potestas» constitue une régression par rapport au Code précédent au motif qu'il deviendrait impossible de cerner la nature de cette «potestas» n'est donc pas recevable. Cette opinion témoigne, pour le moins, d'un manque d'approfondissement des textes du Code reçus à la lumière de ceux du Concile[162].

Dans l'organisation de cet apostolat, il faut donc distinguer deux types d'œuvres: les œuvres apostoliques propres à l'institut, qui dépendent totalement des Supérieurs (cf. *MR* 57a) et les œuvres confiées aux religieux par l'Évêque diocésain: celles-ci sont soumises à l'autorité et à la vigilance de l'Évêque, mais pas de manière exclusive, puisque dans l'exercice de l'apostolat, les religieux sont toujours soumis, en plus de l'autorité de l'Évêque, à celle de leurs Supérieurs. Cf. *ibid.*, 695.

162 On est pour le moins étonné de voir que certains canonistes continuent à défendre l'expression «potestas dominativa», au motif qu'elle rendrait mieux compte de la nature de la «potestas» dans la vie religieuse: «A notre avis, on a renoncé à une

Cette «potestas» n'est donc pas seulement une «potestas» publique ecclésiastique, elle est de même nature que la «potestas regiminis» reconnue aux Ordinaires, et partant, elle est participation à cette «potestas regiminis». Cependant, elle s'exerce différemment selon que les instituts sont cléricaux et de droit pontifical ou qu'ils ne réunissent pas ces deux critères; dans les premiers, la «potestas regiminis» s'exercera dans toute son amplitude et les Supérieurs majeurs y agiront en leurs qualités d'Ordinaires, en exerçant leur autorité aussi bien au for externe qu'au for interne. Dans les seconds, elle s'exercera avec moins d'amplitude, selon ce que prévoit le droit commun et les Constitutions, mais elle n'en restera pas moins une vraie «potestas regiminis».

L'exercice de la plénitude de la «potestas regiminis» au for externe et au for interne ne signifie pas qu'au for interne, tout est permis au Supérieur. L'appréhension des pouvoirs des Supérieurs en ce domaine implique de les comprendre à la lumière de l'ensemble des dispositions du *CIC* 1983 qui regardent la «potestas» des Supérieurs, et tout particulièrement des cann. 618 et 619. Ces canons peuvent être perçus comme le cœur ou le centre névralgique de toutes les autres dispositions, qui doivent être interprétées à leur lumière[163]. La consécration de la «potestas» dont la source unique est le Christ a en effet des conséquences sur la mission du Supérieur religieux, en la plaçant dans une perspective éminemment spirituelle. Ce n'est pas un hasard si le can. 618 lie la «potestas» et «l'esprit de service». Il oriente ainsi la «potestas» du Supérieur dans sa mission de serviteur en lui proposant pour modèle le Christ-Serviteur lui-même. Le can. 618 regarde du côté de l'obéissance volontaire que doit susciter le Supérieur religieux, dans le plein «respect de la personne humaine» du religieux au service duquel il doit assumer sa mission paternelle, et rappelle expressément son «autorité de décider et d'ordonner ce qu'il y a à faire». Le can. 619 tire des conséquences pastorales – du point de vue de l'exercice effectif de l'autorité du Supérieur – de l'affirmation d'un principe général selon lequel le Supérieur

---

notion claire et précise, sans la remplacer par un concept vraiment satisfaisant. C'est une question qui devrait, sous l'impulsion des canonistes, être entièrement réexaminée par la théologie de la vie consacrée». L.M. POCQUET DU HAUT-JUSSÉ, «Origine et nature de l'autorité dans la vie religieuse», 90.

163 Ces canons constituent en effet «the centre [...] of the spiritual leadership of the religious Superior. They highlight that the heart of the function of the Superior is one of service, in which the human actions of the Superior become an instrument of divine grace as they serve their communities in imitation of Christ who came to serve and not to be served». L. BECKETT, *The canonical understanding of spiritual leadership in religious life*, 376.

est au service de l'édification de la communauté. Les références à la grande tradition religieuse[164] – à laquelle le deuxième chapitre a permis de rendre attentif – sont très riches, et se sont laissé découvrir au long de ce chapitre. Elles inscrivent la mission du Supérieur religieux dans une dynamique résolument spirituelle et font entrevoir les «tria munera» qui sont explicités dans les autres canons touchant au gouvernement des instituts religieux. Ces cann. 618 et 619 constituent donc bien le cœur des dispositions du *CIC* 1983 sur la mission des Supérieurs religieux et c'est à leur lumière qu'a été redécouvert le sens profond de la paternité spirituelle exercée par le Supérieur religieux à la suite des approfondissements conciliaires. C'est aussi en référence à ces canons qu'il faut interpréter toutes les dispositions du *CIC* 1983 explicitant la «potestas» du Supérieur religieux.

C'est précisément à cette lumière des cann. 618 et 619 qu'on a pu rattacher le triple «munus» reconnu au Supérieur religieux, à travers les dispositions éclairant sa mission de «maître spirituel», de sanctification et de gouvernement. S'il n'assume pas la direction spirituelle au niveau individuel, il en est pleinement responsable au niveau collectif. Par ailleurs, sa mission de sanctification ne se limite pas à un strict rôle de vigilance pour permettre l'accès de tous ses religieux aux sacrements – particulièrement les sacrements de pénitence et de l'Eucharistie – mais consiste avant tout à susciter précisément la charité mutuelle des membres de l'institut. C'est pourquoi toutes les dispositions relevant du «munus sanctificandi» doivent être lues au prisme du devoir fait au Supérieur religieux d'édifier une communauté vraiment fraternelle, c'est-à-dire fondée dans la charité (cf. can. 619). Les dispositions du *CIC* 1983 tranchent avec celles du *CIC* 1917 en privilégiant une logique de la confiance entre les Supérieurs et les religieux, là où le *CIC* 1917 était traversé par une logique de la méfiance. À cet égard, les dispositions concernant la manifestation de conscience sont apparues emblématiques de l'inversion des deux logiques.

Enfin, la dialectique à l'œuvre dans la vie religieuse – entre autonomie de l'institut religieux qui a le droit et le devoir de se développer

---

164 Les renvois à cette tradition religieuse concernent essentiellement la Règle de saint Benoît: d'abord parce qu'il est considéré comme le «père» de la tradition cénobitique en Occident; mais aussi parce que sa Règle, dont le second chapitre a permis de mesurer l'équilibre, a servi de base pour les autres Ordres religieux ou congrégations religieuses. Les éléments spirituels que fournit le *CIC* 1983 s'enracinent donc dans les origines de la vie religieuse, mais elles dépassent largement le «tronc» bénédictin pour se déployer dans les divers rameaux jaillis tout au long de l'histoire de la vie religieuse.

conformément au charisme collectif reconnu et approuvé par l'autorité ecclésiastique compétente, et dépendance à l'égard de l'Église locale où son charisme est appelé à s'incarner – est venue aussi éclairer la mission attendue de la part du Supérieur religieux. Ce dernier a un rôle clef à jouer dans la défense et la promotion du charisme propre de l'institut, surtout dans les instituts de vie consacrée dédiés à l'apostolat. Il a aussi un rôle de médiateur auprès de l'Évêque diocésain où l'institut religieux déploie son apostolat, et doit discerner ce qui est conforme au charisme collectif de l'institut. Il a mission de décider, sur la base d'un dialogue confiant avec l'Évêque du lieu, ce qui pourra s'harmoniser avec le charisme de l'institut et contribuer au bien commun de l'Église locale. C'est en effet dans l'Église locale que l'institut est appelé à développer une mission qui regarde l'Église universelle, puisqu'un charisme est suscité par l'Esprit-Saint pour toute l'Église. Cette médiation est le pendant du rôle paternel qu'il exerce auprès des membres de son institut: en s'assurant que chaque membre exerce sa vocation en harmonie avec le charisme reçu et reconnu à l'institut, il est à la fois le protecteur et le garant de la vocation spécifique des membres de son institut, appelés à réaliser leur vocation dans la mission spécifique que Dieu a voulue pour chacun d'eux.

Ce chapitre et le chapitre précédent constituent un tout. Saisis dans cette unité, ces chapitres font prendre davantage conscience du chemin parcouru depuis le *CIC* 1917. Le *CIC* 1983 a assimilé les approfondissements conciliaires et a renouvelé en profondeur, à cette lumière, sa conception de la vie religieuse, particulièrement de l'autorité et de l'obéissance. L'importance du rôle du Supérieur comme «maître spirituel», du dialogue et de la coresponsabilité de tous les religieux pour développer le charisme de l'institut laisse percevoir la nouvelle donne liée à une mission perçue en terme de service, où la paternité spirituelle n'est pas conçue comme un paternalisme ou un pouvoir tyrannique, mais comme un service nécessaire à l'épanouissement de la personnalité du religieux et de la recherche de sa sanctification au bénéfice de l'institut et de toute l'Église. Ce quatrième chapitre a montré que la mission spirituelle reconnue au Supérieur, explicitée par les cann. 618 et 619, confirmait celle que le cénobitisme primitif a déjà intégrée et dont les valeurs fondamentales se retrouvent aussi dans les autres grandes Règles ou Constitutions qui se sont succédées au long des siècles.

Il faut maintenant aller plus loin dans cette réflexion. En approfondissant les acquis soulignés dans ces deux derniers chapitres et en invoquant d'autres textes magistériels qui s'inscrivent dans le sillage du

Concile Vatican II et du *CIC* 1983, il s'agira d'offrir un bilan synthétique sur la paternité spirituelle selon le nouveau Code, en cherchant à la fois les lignes de continuité et de développement, mais aussi éventuellement les limites appelant encore des approfondissements ultérieurs. Les deux premiers chapitres, avec leur approche interdisciplinaire et leur approche historique, serviront de points de référence permettant de poser des jalons en vue d'une critique constructive.

CHAPITRE V

Synthèse critique

Les deux chapitres précédents ont permis une comparaison entre les dispositions liées à la mission du Supérieur religieux selon le premier Code et selon le Code de 1983. Les approfondissements des Pères du Concile Vatican II ont réalisé la jonction entre la nécessité d'un dépassement – qui s'est fait sentir de plus en plus fortement au fil des décennies – et le dépassement effectif qui a reçu sa consécration dans les dispositions du nouveau Code. La question de la «potestas» a servi de fil directeur à cette comparaison. En effet, la reconnaissance explicite d'une unique «potestas» dont bénéficient aussi les Supérieurs religieux est le point névralgique dont tout le reste découle: si la «potestas dominativa» relègue la «potestas» dans la sphère privée, l'affirmation d'une unique «potestas» au profit de tous les Supérieurs religieux a pour effet d'inscrire leur mission dans l'Église et pour l'Église. C'est pourquoi la mission du triple «munus» qui découle de cette consécration d'une «potestas» vraiment ecclésiale apparaît éminemment spirituelle; et c'est aussi la raison pour laquelle les concepts-clefs de l'autorité et de l'obéissance s'en trouvent profondément renouvelés.

La paternité spirituelle dans la vie religieuse – eu égard à son inscription dans la vie ecclésiale – ne peut se concevoir dans ses avatars que constituent le paternalisme ou une forme de pouvoir tyrannique, mais doit se déployer comme un service nécessaire à l'épanouissement de la personnalité du religieux et à la recherche de sa sanctification au bénéfice de l'institut et de toute l'Église. Si le renouveau de la paternité spirituelle est comme condensé dans les cann. 618 et 619 du *CIC* 1983, c'est en fait toutes les dispositions liées à la mission du Supérieur qui sont apparues comme profondément renouvelées par cette mission intrinsèquement ecclésiale.

A ce stade de la réflexion, après le chapitre interdisciplinaire et le chapitre historique, après les deux derniers chapitres qui ont montré la différence d'approche entre le premier Code et le second, avec les conséquences théologiques et juridiques intrinsèquement liées à ces différences, il faut maintenant, à la lumière de tout ce parcours, prendre le temps d'une critique constructive, en ajoutant à la perspective chronologique, privilégiée jusqu'alors, une approche diachronique. Il s'agit de prendre ainsi la pleine mesure des nouvelles dispositions nées des orientations du dernier Concile et de situer ces acquis dans leur contexte à la fois immédiat et plus lointain. Ce chapitre synthétique se propose de reprendre l'analogie entre paternité spirituelle et paternité humaine qui s'est affinée au long des siècles, même en traversant des zones d'ombre. Cette vision synthétique à partir des deux premiers chapitres – le premier chapitre, à la fois philosophique et théologique et le second, historique – aidera à mieux situer la ligne de crête dans la recherche de l'analogie entre paternité divine et paternité humaine. Elle permettra de démasquer les fausses images du Supérieur religieux – celles qui le présentent comme un égal vis-à-vis de ses religieux, ou comme un père «purement» humain, ou comme «Dieu le Père» –, et de le situer dans sa véritable mission, celui d'être le représentant de l'autorité divine qui détient son mandat et son autorité du Christ Lui-même, tout en gardant les faiblesses inhérentes à son humanité. On tentera d'exposer les forces et les limites liées à la paternité spirituelle tant par rapport au modèle humain que par rapport au modèle divin, et de souligner également les forces et les limites de l'analogie entre le triple «munus» exercé par le Supérieur et celui exercé par l'Évêque.

A partir de ce point de départ, il sera possible de relire, toujours dans une perspective diachronique, la vision renouvelée de l'autorité et de l'obéissance: tout l'enjeu d'une paternité spirituelle authentique, c'est de relever le double défi de l'autorité – si l'on se place du point de vue du Supérieur – et de l'obéissance, si l'on se place du point de vue du religieux. Cette vision renouvelée, déjà entrevue dans le chapitre précédent, prendra ici toute sa mesure, en étant rattachée au contexte immédiat dans lequel elle a surgi, mais aussi en étant prolongée en aval, avec quelques documents émanant de l'Église universelle qui confirment les dispositions du *CIC* 1983. C'est la notion de consécration – telle que l'a approfondie le dernier Concile – qui servira de fil directeur à la réflexion, en raison de ses conséquences sur la manière de concevoir la paternité spirituelle.

Enfin, il sera possible de porter un regard critique sur certains éléments absents, ou trop peu présents, pour que la paternité spirituelle des Supérieurs religieux soit mieux comprise et mieux vécue. Il s'agira de pointer, au-delà des acquis, quelques limites dont le dépassement permettrait de mieux honorer encore cette dimension intrinsèque à la charge de Supérieur religieux.

1. **Forces et limites de l'analogie de la paternité spirituelle**

Avant d'envisager la paternité spirituelle dans l'analogie qu'elle offre au regard de la paternité humaine et au regard de la paternité divine, on doit d'abord considérer pour lui-même le rôle crucial de la paternité spirituelle, affirmé dès les origines de la vie religieuse, mais aussi parfois défiguré au long des siècles. Il faut aussi s'efforcer de comprendre cette analogie à la lumière du ministère de représentation du Christ que le Supérieur est appelé à incarner de manière très concrète, tant vis-à-vis de l'institut dans son ensemble que vis-à-vis de ses membres pris individuellement.

A partir de ces bases, il sera possible d'éclairer le véritable sens de la paternité spirituelle assumée par le Supérieur religieux, selon le double aspect qui s'est dessiné au fil du parcours: l'analogie de la paternité spirituelle est d'abord opérante au plan humain, le père de famille offrant des comparaisons possibles avec le «père spirituel», en tant qu'il doit travailler à l'éducation de ses enfants et comprendre son autorité comme un service en vue de leur plein épanouissement. Mais cette analogie a aussi révélé ses insuffisances, que l'ensemble du parcours va aider à clarifier davantage. Une autre analogie a été entrevue, celle du triple «munus» assumé par le Supérieur religieux, en dépendance de l'autorité hiérarchique qui reconnaît le charisme de l'institut, et précisément le triple «munus» de cette même autorité hiérarchique, qui apparaît donc comme le fondement du triple «munus» reconnu au Supérieur religieux. Sur la base de cette analogie, on tentera d'éclairer davantage la dialectique de ressemblances et de différences qu'offre l'analogie des deux types de «munus», toujours dans le but de mieux éclairer le rôle du «père spirituel» qu'est le Supérieur dans son institut.

1.1 *Le rôle crucial du Supérieur révélé au long des siècles*

L'ensemble du parcours a manifesté l'importance cruciale du rôle du Supérieur et en arrière-fond, la compréhension de sa mission en terme

de paternité spirituelle. Cette dernière a traversé au long des siècles des périodes de crise, d'enfouissement, de déclin, mais ces périodes sombres ont révélé en creux les conditions d'une paternité spirituelle authentique. Elles ont aussi permis de découvrir de nouveaux aspects de la paternité spirituelle qui sont venus enrichir la conception initiale, née dans le contexte érémitique.

1.1.1 La paternité spirituelle révélée par les crises

Notre deuxième chapitre a révélé les crises que la paternité spirituelle a traversées tout au long de l'histoire de la vie religieuse. La première crise sérieuse intervient dès le haut Moyen-Âge avec des fondations de monastères qui étaient le plus souvent des fondations extérieures, ne reposant pas sur la volonté de moines de fonder un nouveau monastère, mais sur la volonté de laïcs ou d'Évêques d'établir des monastères dont ils auraient le plus souvent la responsabilité, au moins en ce qui concerne l'administration temporelle[1]. C'est déjà une première entorse sérieuse à la Règle de saint Benoît qui prévoyait expressément que l'Abbé soit désigné par ses moines, précisément pour asseoir son autonomie vis-à-vis de toute ingérence politique ou même religieuse dans l'organisation interne du monastère. Mais saint Grégoire – le Pape bénédictin – a réagi vigoureusement à cette première crise en rappelant justement que l'autonomie du monastère requérait l'élection interne de l'Abbé[2]. C'était déjà garantir l'exercice d'une paternité spirituelle authentique de l'Abbé auprès de ses moines contre le risque de la voir discréditée par des pressions extérieures à l'abbaye.

La deuxième crise coïncide avec la période carolingienne, et ajoute à la fondation extérieure des monastères une autre cause de décadence et de déclin de la paternité spirituelle, en réduisant les monastères à devenir une source de bénéfice matériel et en les amputant ainsi de leur dimension spirituelle. L'Abbé devient alors le jouet du roi ou du seigneur qui l'a installé, et qu'il peut déposer comme il veut et quand il veut.

---

[1] Cf. chap. 2, nt. 93. Certes, il arrivait que le fondateur du monastère se comporte en simple protecteur du monastère, s'il était mû par des désirs vraiment surnaturels. Le plus souvent cependant, ce sont des désirs humains qui prenaient le pas sur les désirs spirituels, et le fondateur s'immisçait dans les affaires internes du monastère, empêchant alors l'Abbé de réaliser la mission spirituelle qu'impliquait sa fonction auprès des moines.

[2] Cf. chap. 2, ntt. 69; 92. Pour approfondir, cf. A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'Abbé*, 363-367; T.P. MAC LAUGHLIN, *Le très ancien droit monastique de l'Occident*, 80-108.

L'Évêque lui-même ne peut plus intervenir dans ce système féodal qui repose sur la commende[3]. Ici, deux points fondamentaux de la charge abbatiale sont touchés de plein fouet: d'abord, l'autonomie de l'Abbé vis-à-vis de toute ingérence extérieure, principe fondamental dont la violation atteint dans la période carolingienne son point culminant; mais aussi le fait qu'il soit soustrait à l'autorité légitime de l'Évêque, qui doit bénéficier d'un droit de regard et d'intervention – en cas d'abus – sur la vie religieuse dans son diocèse, comme le Concile de Chalcédoine (451) l'avait compris et sanctionné. En creux, se dessinent donc les conditions d'une authentique paternité spirituelle, qui suppose d'abord la nécessité de reconnaître pleinement l'autonomie de l'Abbé, et son indépendance vis-à-vis de tout pouvoir laïc; et qui suppose aussi son inscription dans la vie ecclésiale, donc une autonomie qui ne doit pas devenir indépendance vis-à-vis de l'Évêque diocésain. Tout ce que le Concile Vatican II développera sur la reconnaissance du charisme par l'autorité hiérarchique – et partant sur la légitime autonomie de l'institut religieux qui ne signifie pas indépendance vis-à-vis de l'Église particulière, mais inscription en son sein en tant que réalité ecclésiale intéressant toute l'Église – se trouve contenu implicitement dès les abus de cette époque: de tels abus, en sapant la paternité spirituelle à sa base, dévoilent ainsi les conditions authentiques où elle peut et doit se déployer pour porter tous ses fruits.

Un autre crise intervient aussi lorsque l'on passe d'une vision privative de la vie monastique, marquée par le modèle du «pater familias» romain, à une vision marquée par la prédominance du bien commun, qui contribue à atténuer les pouvoirs de l'Abbé ou du Supérieur religieux pour renforcer ceux des chapitres généraux des instituts religieux. Ce renversement de perspective s'est opéré sur l'arrière-fond d'un changement de paradigme culturel, où l'autorité des princes n'est plus conçue comme une propriété personnelle, mais comme un service au bénéfice du bien commun[4]. Mais ici encore, cette crise n'est pas seulement négative: elle porte aussi en germe l'idée que la vie religieuse intéresse toute la vie de l'Église, et donc l'idée que la vie religieuse, loin d'être une réalité purement privée pour le bien particulier des personnes qui la composent, est un bien ecclésial éminemment public. Un tel changement de perspective a aussi des conséquences sur l'autorité: le Supérieur ne saurait être assimilé à un «pater familias» sur le modèle de la société civile, mais elle relève du Christ qui lui confère précisément

[3] Cf. chap. 2, nt. 95.
[4] Cf. chap. 2, nt. 133.

sa portée véritable. Là encore, la consécration d'une «potestas» qui n'est plus la «potestas dominativa» mais bien la «potestas» conférée par le Christ Lui-même est contenue en germe dans ce dépassement d'une conception privatiste et même familiale de la paternité spirituelle exercée par l'Abbé ou le Supérieur de l'institut religieux. Si ce dépassement se caractérise d'abord négativement, par une remise en cause du principe de perpétuité de la charge abbatiale et par une certaine éclipse de ses fonctions au bénéfice des chapitres, il porte donc aussi en lui une charge très positive que le Concile Vatican II consacrera définitivement.

La dernière crise majeure consiste dans les abus d'autorité qu'on a pu relever, tout particulièrement à partir de l'exigence de la manifestation de conscience, dont le caractère obligatoire, introduit de nouveau par saint Ignace, s'est étendu aux autres Ordres religieux qui ont vu le jour après la Compagnie de Jésus; mais cette extension s'est produite sans la compréhension de la nature éminemment spirituelle de cette pratique telle que l'entendait saint Ignace. Ce sont ces abus de pouvoir qui ont entraîné une certaine éclipse de la paternité spirituelle dans le Code de 1917, mais c'est aussi précisément à partir de cette éclipse que la lumière de la paternité spirituelle a pu briller de nouveau avec éclat, grâce aux approfondissements effectués par le Concile Vatican II sur cette mission, et sanctionnés par le *CIC* 1983.

1.1.2 Les approfondissements au long des siècles

Au-delà des crises qui ont pu ternir la paternité spirituelle, tout en mettant en relief, *a contrario*, les conditions de son exercice authentique, on peut aussi relever des aspects positifs qui ont permis à la paternité spirituelle de trouver sa véritable dimension au long des siècles. Le modèle de l'Abbé selon la Règle de saint Benoît, le dépassement des crises par «le haut» avec les réformes amorcées par Cluny et Cîteaux, les enrichissements issus de l'avènement des Ordres apostoliques, enfin les développements liés à la question de la perpétuité apparaissent comme autant de jalons posés pour aider à découvrir le vrai sens de la paternité spirituelle, sans l'enfermer dans un schéma unique.

a) L'Abbé bénédictin, un «père» pour ses moines

En premier lieu, la Règle de saint Benoît est précisément la preuve d'un dépassement des limites qu'il avait pu constater dans la Règle du Maître. Sur la base des travaux d'Adalbert de Vogüé, le deuxième chapitre a fourni suffisamment d'indices convergents et pertinents pour

asseoir la thèse d'une dépendance de la Règle de saint Benoît vis-à-vis de la Règle du Maître, et non l'inverse. Autrement dit, la Règle bénédictine suit, du point de vue chronologique, la Règle du Maître. Une synopse sérieuse montre que saint Benoît a lu attentivement la Règle du Maître et il en a reproduit des passages substantiels.

Mais l'essentiel n'est pas là: ce qui apparaît nettement, c'est la liberté que saint Benoît montre – tout en restant largement tributaire de la Règle du Maître – vis-à-vis de la conception qu'a ce dernier de l'Abbé. Le parallèle proposé entre la Règle de saint Benoît et la Règle du Maître a mis en lumière l'équilibre de l'Abbé bénédictin, qui apparaît beaucoup plus «humain» que celui de la Règle du Maître. Cet équilibre lui permet d'articuler la dimension verticale (relation de l'Abbé vis-à-vis de ses moines) et la dimension horizontale (relation des moines entre eux), mais aussi d'entrevoir des collaborations au niveau de la dimension verticale, collaborations méconnues dans la Règle du Maître. L'Abbé bénédictin n'épuise pas à lui seul la paternité spirituelle qu'il exerce cependant d'une manière très réelle et très profonde. C'est précisément cet équilibre de la Règle de saint Benoît qui explique pourquoi elle a été le grand modèle pendant tout le premier millénaire et pourquoi, même avec l'avènement des Ordres mendiants et apostoliques à partir du second millénaire, elle a continué à servir comme point de référence.

b) Les approfondissements liés aux crises de la paternité

Les crises liées au régime féodal ont également suscité des réactions, dont les abbayes de Cluny et Cîteaux sont apparues emblématiques: l'indépendance du monastère vis-à-vis de toute influence laïque est pleinement sauvegardée, de même que son autonomie vis-à-vis d'Évêques qui exerceraient – davantage qu'un devoir légitime et nécessaire de vigilance – une ingérence coupable. Si Cluny s'écarte du modèle bénédictin en concevant un Ordre très centralisé, avec une maison-mère et un Abbé dont les autres maisons et leurs prieurs dépendent, l'abbaye propose un modèle original qui renoue avec la perpétuité de la charge abbatiale et surtout avec une compréhension éminemment spirituelle du rôle de l'Abbé et des prieurs des différentes maisons qui dépendent de l'abbaye-mère. En cela, Cluny – à l'inverse de Cîteaux qui reproduit le modèle bénédictin, mais en développant substantiellement le rôle des chapitres[5]

[5] Cf. chap. 2, nt. 113. Le mot «chapitre» en tant qu'assemblée représentant les religieux n'apparaît pas comme tel dans la Règle de saint Benoît, mais sa réalité est suggérée quand saint Benoît, après avoir proposé l'élection de l'Abbé par toute la com-

– marque la jonction avec les Ordres mendiants puis apostoliques, qui seront aussi marqués par un caractère souvent très centralisé.

c) Les enrichissements liés à l'apparition des Ordres apostoliques

Les Ordres mendiants, puis apostoliques, offrent aussi des enrichissements sur la conception de la paternité spirituelle, en intégrant de nouvelles dimensions absentes ou peu présentes dans les premiers temps de la vie monastique: le rôle des chapitres revêt une importance toute particulière dans les Ordres mendiants, laissant entrevoir les développements ultérieurs sur la participation et la coresponsabilité de tous les membres d'un institut religieux au service d'une même mission; la dimension spirituelle est renforcée dans les Ordres apostoliques – et davantage encore chez les Jésuites –, où la mission suppose un dialogue confiant entre Supérieur et religieux.

Ce rôle croissant des chapitres, sans remettre en cause la paternité spirituelle des Supérieurs, permet de la comprendre davantage comme un service au bénéfice de chaque membre et de tout l'institut. L'autorité des Supérieurs n'est pas arbitraire, et elle ne s'oppose pas aux initiatives des membres de leur institut qui sont aussi chargés de contribuer à faire fructifier le charisme reçu par l'institut. Par ailleurs, les Ordres apostoliques centralisés mettent en place différents mécanismes de participation et de coresponsabilité – pour le dire avec des expressions anachroniques, mais qui correspondent à la réalité qui commence à se vivre – à travers divers conseils aux différents échelons, général, provincial ou local. Ces mécanismes font percevoir que le développement du charisme[6] de l'institut n'est pas le fait du seul Supérieur, mais de tous les membres de l'institut. La centralisation même des Ordres religieux apostoliques, dont l'expansion gagne bientôt plusieurs continents, enrichit aussi la conception de la paternité spirituelle, faisant se croiser précisément ces trois dimensions de l'autorité – générale, provinciale et locale[7] –, supposant des relations personnelles basées sur la confiance à chaque niveau et entre les différents niveaux[8].

---

munauté, évoque la possibilité qu'il soit choisi par une partie seulement («sanior pars»): «In abbatis ordinatione illa semper consideretur ratio ut hic constituatur quem sive omnis concors congregatio secundum timorem Dei, sive etiam pars quamvis parva congregationis saniore consilio elegerit» (Règle de saint Benoît 64,1).

6 L'usage délibéré de l'anachronisme permet ici, à la lumière des deux chapitres précédents, de mesurer les enjeux qui se jouent avec de tels développements.

7 Si l'autorité centrale donne les grandes orientations et nomme les autorités inférieures, et si l'autorité provinciale apparaît comme l'échelon qui fait la jonction entre

1.2 *Les limites du recours à l'analogie*

A la lumière du Concile Vatican II et du *CIC* 1983, on est également en mesure de relire le parcours historique avec un œil critique, en affinant les contours de la paternité spirituelle pour mieux en appréhender les enjeux profonds.

Une triple limite se fait jour: la première, liée au modèle humain, présente le risque de réduire le Supérieur à un «bon père de famille» et d'évacuer sa dimension spirituelle. Cette limite semble comme cristallisée dans une conception privatiste de la vie religieuse, et elle est certainement à l'origine des abus signalés. Là où la référence n'est plus le Christ, mais un père humain, il y a le risque que la culture ambiante sur la manière de concevoir le père humain – que ce soit pour asseoir son autorité, parfois abusive, ou justifier son laxisme[9] – dénature profondément le sens de l'autorité religieuse. La seconde limite, liée au mo-

---

le niveau central et le niveau local, ce dernier échelon, eu égard à la proximité qui unit le Supérieur aux membres de la communauté locale, ne doit pas être sous-évalué. J. Beyer souligne que l'on néglige souvent le rôle des Supérieurs locaux, alors que ce sont eux qui ont la responsabilité la plus directe et développent l'action la plus continue. Cf. J. BEYER, «Missione dei Superiori locali», 233.

[8] La mission du Supérieur n'est pas la même selon qu'il exerce au niveau général, provincial ou local, et il est important de ne pas voir les Supérieurs provinciaux ou locaux comme de simples représentants ou exécutants du Supérieur majeur: «Più il superiore è in alto, più si occupi delle cose di natura generale che contribuiscono ad assicurare l'unità; il Superiore più vicino alla situazione concreta abbia lui stesso la possibilità di risolverla. La subordinazione tra i Superiori ai vari livelli non significa che il Superiore maggiore possieda tutta l'autorità dei Superiori subalterni, quasi che questi siano semplicemente suoi rappresentanti. [...] Le relazioni tra i vari Superiori – ispirate al principio di sussidiarietà – debbono essere animate dal senso di comunione e di servizio vicendevole». E. GAMBARI, *Vita religiosa oggi*, 530.

Toutefois, la remarque d'E. Gambari mérite d'être nuancée au regard de la forme que revêt la vie religieuse (monastique ou apostolique) et, à l'intérieur même de la vie religieuse apostolique, au regard des charismes spécifiques à chaque Ordre. C'est ainsi que les relations des Supérieurs d'une fédération monastique avec les Supérieurs locaux des monastères fédérés seront très différentes de celles qui seront vécues entre les Supérieurs majeurs d'Ordres apostoliques avec leurs Supérieurs locaux. Et au sein des Ordres apostoliques, les relations seront également très différentes selon le charisme dominicain – qui donne plus d'autonomie aux Supérieurs locaux – ou le charisme jésuite, où le Supérieur majeur a vis-à-vis de chaque communauté locale qui dépend de lui la même «potestas» que celle du Supérieur local.

[9] Le premier chapitre a pu montrer, en partant de la crise de la paternité, les deux extrêmes, le paternalisme omniprésent qui étouffe ou le laxisme absent qui refuse sa mission éducative. La vie religieuse, au vingtième siècle, a été ballottée, de ce point de vue, d'un extrême à l'autre.

dèle divin, consiste à identifier l'autorité du Supérieur à celle de Dieu, en oubliant qu'il n'est que son mandataire: son modèle doit être constamment le Christ serviteur, qui offre sa vie à son Père et pour ses frères. Paradoxalement, c'est la conjonction de ces deux limites qui a provoqué les abus des Supérieurs et justifié l'intervention du législateur pour y remédier. La troisième limite est liée à l'analogie avec le ministère épiscopal, que le chapitre précédent est venu éclairer: ici encore, l'histoire a été marquée par des identifications, des confusions, ou au contraire des séparations trop nettes entre le ministère épiscopal et le ministère de Supérieur d'un institut religieux. Seule l'analogie présentée par *Mutuae Relationes* semble être en mesure de résoudre la difficulté.

1.2.1 Par rapport au modèle humain

Si on a pu accuser saint Benoît d'avoir été trop tributaire de son époque en lui imputant d'avoir appliqué l'expression «pater familias» pour identifier la mission de l'Abbé bénédictin auprès de ses moines – avec le risque de réduire sa mission à celle du père de famille auprès de ses enfants –, cette accusation est infondée: chez saint Benoît, tout montre que le modèle de l'Abbé n'est pas le «pater familias» romain, mais bien le Christ[10].

On a pu relever, au deuxième chapitre, la manière très personnelle dont saint Benoît avait précisément assumé l'expression «vices Christi agere», reprise au Maître: «Abbas autem, quia vices Christi creditur agere, Dominus et abbas vocetur, non sua assumptione sed honore et amore Christi»[11]. Une synopse rigoureuse avec les parallèles rencontrés dans la Règle du Maître[12] et une analyse attentive de l'originalité propre à la Règle de saint Benoît manifestent que ce dernier a renversé la logique du Maître, mais aussi celle qui caractérise son approche au début de sa propre Règle[13]. L'Abbé n'y est plus présenté comme le représentant du Christ, parce qu'il est Abbé; mais c'est parce qu'il est, aux yeux de la foi, le représentant du Christ, qu'il sera appelé Abbé[14].

---

10 Cf. chap. 2, ntt. 42-44.

11 Règle de saint Benoît 63,13.

12 Cf. chap. 2, nt. 38.

13 «Christi enim agere vices in monasterio creditur, quando ipsius vocatur prænomine» (Règle de saint Benoît 2,2). Cf. chap. 2, nt. 37.

14 Cf. A. DE VOGÜÉ, «L'abate "vicario di Cristo" in san Benedetto e nel Maestro», 15. L'auteur observe que ce basculement de logique valorise la parole «creditur» qui prend le sens fort de foi: «Ciò che era conclusione nel capitolo secondo diventa prin-

Si l'Abbé de la Règle de saint Benoît est identifié au Christ, bien davantage qu'au père de famille romain, les siècles suivants ont été marqués, de ce point de vue, par une grande confusion, dont l'ensemble de ce parcours a permis d'identifier la cause profonde: l'inscription de la vie religieuse dans la sphère privée, comme si elle n'avait pas une dimension publique, qui regarde l'Église universelle. Cependant, malgré cette confusion, on avait conscience du rôle spirituel de l'Abbé auprès de ses moines. La conjonction du rôle familial et du rôle spirituel a certainement contribué aux abus qu'on a pu relever dans la confusion entre for interne, domaine de la conscience et for externe, même si, une fois encore, utiliser cette distinction en l'appliquant à la réalité du premier millénaire relève de l'anachronisme. Le fait que l'Abbé bénédictin du premier millénaire assume à lui seul la manifestation de conscience et la direction spirituelle – qui ne sont pas encore distinguées en tant que telles – en est une illustration éloquente[15]. Les abus ultérieurs, au second millénaire, particulièrement ceux liés au caractère obligatoire de la manifestation de conscience, sans intégrer son essence profondément spirituelle, en sont une autre illustration.

L'équilibre de la paternité spirituelle, qui n'est ni la paternité divine ni la paternité humaine, est difficile à atteindre. La difficulté ne peut

---

cipio nel capitolo 63 e *viceversa*. [...] Questa inversione comporta una valorizzazione di "creditur": sembra che questo verbo prenda qui un senso forte ("credere")». *Ibid.*

15 Cf. chap. 2, nt. 47. A. de Vogüé est ici tributaire du modèle initial, hérité de la période érémitique. Quand la vie érémitique a laissé la place à la vie monastique, l'Abbé a assumé auprès des moines la direction spirituelle qu'assumait l'ermite-maître auprès de son novice. Progressivement, et surtout à partir du deuxième millénaire, on prend conscience de la nécessité de distinguer nettement deux formes de paternité spirituelle qui ne doivent pas être confondues: celle de la direction spirituelle proprement dite, qui doit être assumée – sauf demande spontanée du religieux auprès de son Abbé ou Supérieur – par un directeur spirituel indépendant du Supérieur, et celle du Supérieur religieux, qui doit commander à ses moines au for externe. Le *CIC* 1917 distingue nettement les deux fors, mais identifie le for interne et le domaine de la conscience, réduisant la «potestas» qui s'y exerce au seul ordre moral, celui de la conscience face à Dieu, au lieu de l'ouvrir à l'ordre juridique (cf. chap. 3, nt. 94).

Or, le for est précisément l'espace d'exercice de la «potestas», et donc le lieu où celle-ci doit pouvoir s'exercer aussi bien au for interne qu'au for externe (cf. can. 130). Le domaine de la conscience, lui, n'est pas un for: c'est un domaine où ne peut être exercée aucune «potestas», ni de la part du Supérieur, ni de celle du directeur spirituel. Il n'est pas interdit au religieux d'ouvrir sa conscience à son Supérieur s'il le lui demande librement et spontanément. Mais c'est lui et lui seul qui peut prendre l'initiative d'assumer alors une éventuelle utilisation au for externe de ce qu'il dira à son Supérieur en lui ouvrant sa conscience.

trouver sa résolution qu'à la lumière du Christ qui, précisément, tout en étant de condition divine (*Ph* 2,6), s'est fait homme, devenant ainsi à tout jamais le modèle de ceux qui, dans l'Église, devaient exercer le ministère de l'autorité.

1.2.2 Par rapport au modèle divin

Le Supérieur n'est jamais que le représentant de Dieu, son mandataire: il n'y a pas, il ne peut y avoir d'identification pure et simple de l'autorité du Supérieur avec l'autorité divine. Cette identification, qui a pu justifier les abus du passé, pèche doublement: d'abord en identifiant l'autorité du Supérieur à celle de Dieu, mais aussi en oubliant qu'elle ne peut être vécue que dans sa dimension ministérielle, puisque le Supérieur exerce précisément son autorité au nom du Christ, et ne peut donc la déployer, avec Lui et en Lui, que sous la modalité du service[16].

Ce service lui-même, justement à la lumière du Christ, est double: service de l'institut en tant que tel, pour que l'institut remplisse la mission que l'Esprit-Saint lui a confiée. Mais ce premier service fondamental ne peut jamais se faire au détriment d'un second service, celui des membres de l'institut qui le constituent. Dans l'Église, et *a fortiori* dans un institut religieux, la communauté ne doit jamais l'emporter sur la personne, car le bien de la communauté et celui des personnes qui le composent forment un tout insécable, en sorte qu'on ne peut pas sacrifier le second au bénéfice du premier[17]. Le modèle est encore le Christ Lui-même, qui, sur la Croix, offre sa vie en sacrifice non seulement pour son Église, mais encore pour tous les disciples qui la constitueront[18]. C'est le Christ qui doit être la référence constante du Supérieur, pour que sa vie devienne vraiment un don à son Père et à ses frères qui

---

16 Puisque l'Église est une réalité à la fois divine et humaine, et puisque la vie religieuse fait partie essentiellement de la vie de l'Église et de son mystère, elle présente aussi un double élément humain et divin. Cf. E. GAMBARI, *Vita religiosa oggi*, 511.

17 Cf. chap. 2, nt. 50. C'est ainsi que doit trouver sa résolution l'aporie signalée dans cette note. Il ne faut pas opposer la communauté et les personnes, mais comprendre que la communauté ne peut se développer au détriment des personnes qui la composent, et que l'apport de chaque personne est essentiel pour que la communauté puisse porter tous ses fruits. On y reviendra au chapitre suivant, qui développera le rôle du Supérieur religieux à la lumière du mystère de la communion.

18 A cet égard, saint Paul souligne la double dimension de l'amour du Christ qui se livre sur la Croix: son sacrifice regarde l'Église toute entière («Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Église: Il s'est livré pour elle» *Ep* 5,25), mais aussi chaque baptisé («Il m'a aimé, Il s'est livré pour moi» *Ga* 2,20; «Suivez la voie de l'amour, à l'exemple du Christ qui nous a aimés et s'est livré pour nous» *Ep* 5,2).

sont aussi, dans une perspective de foi, ses fils. Cependant, le Supérieur, s'il est un père pour ses religieux, l'est non pas en tant que représentant de Dieu le Père, mais toujours en tant que représentant du Christ[19].

1.2.3 Par rapport au triple «munus»

Pour évaluer les limites de l'analogie du triple «munus» exercé d'un côté par l'Évêque dans son Église particulière, de l'autre par le Supérieur dans l'institut religieux sur lequel il a autorité, il faut partir du début de la vie religieuse, où la tendance – très marquée dans la Règle du Maître – était de situer l'Abbé du monastère comme un «alter ego» de l'Évêque, la différence majeure étant que l'Évêque exerçait son autorité sur un diocèse, et l'Abbé sur un monastère. Par la suite, la «potestas dominativa», en contribuant à reléguer la vie religieuse dans la sphère privée, a rendu difficile, sinon impossible, l'analogie entre le triple «munus» exercé par l'Évêque et la mission paternelle du Supérieur auprès des membres de son institut. En reconnaissant une unique «potestas» reçue du Christ, le Concile Vatican II puis le *CIC* 1983 ont fourni les éléments d'une véritable analogie, qui permet de situer la triple mission des Évêques et des Supérieurs religieux à la fois dans leurs points de convergence et dans leurs différences.

a) Au début de la vie religieuse

Si le Christ est le fondement de la «potestas» du Supérieur comme de toute «potestas» exercée dans l'Église, la «potestas» du Supérieur à l'intérieur de son institut ne recouvre pas purement et simplement celle de l'Évêque dans son Église particulière. Elle s'en distingue nettement, même si la Règle du Maître joue sur l'équivalence[20]. À ce stade du parcours, il

---

19 Cet aspect est très marqué dans la Règle de saint Benoît: «Christi enim agere vices in monasterio creditur, quando ipsius vocatur prænomine, dicente apostolo: "Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba pater"» (Règle de saint Benoît 2,2-3). Le célèbre «Abba, Pater» que les exégètes appliquent aujourd'hui unanimement à Dieu le Père, saint Benoît l'applique au Christ. Pour approfondir cette question, cf. A. DE VOGÜÉ, «L'abate "vicario di Cristo" in san Benedetto e nel Maestro», 516-517.

20 La Règle du Maître présente d'abord le Supérieur comme un «docteur», et semble presque le concevoir comme égal à l'Évêque et successeur des Apôtres. Il est institué par le Christ pour être son mandataire, chargé de gouverner une «école» (c'est-à-dire un monastère) comme l'Évêque est chargé de gouverner une Église. Toutefois, le parallèle avec la liste paulinienne n'étant pas absolument rigoureux – Apôtres, prophètes, et docteurs pour saint Paul, là où la Règle du Maître parle de pro-

semble important de jeter un regard critique sur le parallèle qu'offre la Règle du Maître entre le rôle de l'Évêque dans son Église particulière et celui du Supérieur dans le monastère ou dans l'institut religieux.

Le parallèle que propose la Règle du Maître a le mérite d'offrir une analogie stimulante entre l'Église particulière d'une part, et le monastère d'autre part, et de situer dans les deux cas la «potestas» qu'y exerce le Supérieur comme dépendante du Christ. Mais à une époque où la vie religieuse naissante se développe encore dans une relative anarchie, la Règle du Maître n'a pas les outils adéquats pour penser la vie religieuse dans son lien intrinsèque avec l'autorité hiérarchique compétente[21]. Du parallèle présenté dans la Règle du Maître, qui fait des Supérieurs des docteurs et des pasteurs en les mettant – ou en semblant les mettre – sur un pied d'égalité avec les Évêques et en voyant en eux des successeurs des Apôtres, au même titre que les Évêques, on entrevoit déjà les difficultés qui vont en découler: la tentation sera grande de concevoir la vie religieuse de façon non seulement autonome par rapport à l'Église particulière, mais davantage encore indépendante. Il est beaucoup plus surprenant que des voix contemporaines se fassent l'écho de telles confusions[22].

---

phètes, Apôtres et docteurs, suggérant une perspective chronologique –, il est difficile d'affirmer que la Règle du Maître cherche à revendiquer une autorité spéciale, distincte et indépendante de la hiérarchie. Cf. chap. 2, ntt. 39-40.

La Règle de saint Benoît s'écarte définitivement de toute ambiguïté en soulignant plusieurs fois le rôle-clef de l'Évêque, particulièrement dans le cas d'un Abbé qui serait manifestement non vertueux: «Quod si etiam omnis congregatio vitiis suis quod quidem absit consentientem personam pari consilio elegerit, et vitia ipsa aliquatenus in notitia episcopi ad cuius diœcesim pertinet locus ipse vel ad abbates aut christianos vicinos claruerint, prohibeant pravorum prævalere consensum, sed domui Dei dignum constituant dispensatorem» (Règle de saint Benoît 64,3-5). Cf. aussi Règle de saint Benoît 62,9 (sur la nécessité de prendre à témoin l'Évêque au cas où le moine ordonné prêtre ne veut plus suivre la Règle); Règle de saint Benoît 65,3 (sur la possibilité que le prieur soit établi par l'Évêque).

21 Il ne peut pas en effet exister un institut de vie consacrée indépendant de l'autorité ecclésiastique. Un institut de vie consacrée, pour exister, doit être reconnu par le Saint-Siège: il sera alors de droit pontifical; dans les églises catholiques orientales, par le patriarche: il sera alors de droit patriarcal; ou, dans l'Église latine, par l'Évêque: il sera alors de droit diocésain. Une telle relation de dépendance s'exprime selon différentes modalités, qui sont l'approbation de l'institut religieux, son éventuelle exemption, l'intervention légitime de l'autorité hiérarchique quand elle s'avère nécessaire et l'autonomie, qui constitue un droit natif de l'institut. Cf. B. BASILE, «Les moines et les religieux et leurs relations avec les Évêques», 205.

22 «Pour ma part, je suis convaincu que seuls les Supérieurs religieux exercent réellement et concrètement dans l'Église les "tria munera" parce qu'ils gouvernent ef-

b) Le fondement de la «potestas»

L'analogie présentée par *Mutuae Relationes*, qui affirme l'autorité des Supérieurs reçue médiatement par l'autorité hiérarchique – dans la mesure où celle-ci reconnaît le charisme des instituts religieux –, permet de dépasser les difficultés: l'analogie inscrit la «potestas» des Supérieurs en la rattachant au Christ, et donc en concevant la vie religieuse comme intrinsèquement ecclésiale. D'autre part, elle empêche que l'autonomie légitime se transforme en indépendance, précisément par le truchement de l'autorité hiérarchique compétente – presque toujours l'Évêque détenteur de la «potestas» dans son Église particulière – qui garde un rôle de vigilance et d'intégration du charisme porté par l'institut au sein de l'Église particulière.

Un aspect fondamental du ministère de l'Évêque est en effet celui d'être principe visible de l'unité de l'Église particulière et fondement de l'unité de l'Église particulière qui lui a été confiée (cf. *LG* 23b), dans l'accomplissement de sa responsabilité directe ou indirecte de toute l'activité pastorale qui se déploie en elle[23]. Ce ministère d'unité implique de la part de l'Évêque un ministère de discernement et d'harmonisation des divers dons reçus de l'Esprit pour l'Église particulière (cf. *MR* 6). Ce discernement, opéré en vue «de l'accroissement, de la sainteté de tous les fidèles», doit se concrétiser «selon la vocation propre de chacun» et donc aussi et surtout, «selon la vocation des Religieux» (*MR* 7). Son ministère pastoral doit par conséquent s'exercer de manière à promouvoir la vie religieuse, «en la protégeant conformément à son caractère propre» (*MR* 9c)[24].

---

fectivement et réellement les membres de leurs instituts ou de leurs communautés locales. […] Dès lors, il semble très difficile de faire découler l'autorité des Supérieurs religieux de celle des Évêques parce qu'elle est d'un autre ordre et d'une autre nature. Toutes les deux découlent de l'autorité de l'Église. […] Voilà pourquoi la distinction "pouvoir de juridiction – pouvoir dominatif" est plus que pertinente» L.M. POCQUET DU HAUT-JUSSÉ, «Origine et nature de l'autorité dans la vie religieuse», 91.

Cette conviction n'est conforme ni aux textes du Concile, ni aux documents post-conciliaires qui affirment sans la moindre ambiguïté le plein exercice des «tria munera» au profit des Évêques. C'est ceux-ci qui les exercent d'abord en plénitude.

23 Pour ce développement, cf. G. GHIRLANDA, «Sviluppo dei principi ecclesiologici», 55-56.

24 Selon le Concile et le Code, pour accomplir son ministère pastoral, l'Évêque jouit d'une «potestas regiminis» ordinaire, propre et immédiate (*LG* 27a; *CD* 11b; *PG* 56), qu'il exerce directement sur tous les sujets de son Église, soit clercs, soit laïcs, soit membres d'instituts de vie consacrée, restant sauve la juste autonomie de

Si l'Évêque doit discerner l'authenticité des charismes et les harmoniser entre eux de manière à ce qu'ils participent à l'édification de toute l'Église, son rôle est bien plus que celui d'une simple coordination, et son ministère ne peut en aucune manière être réduit au rôle d'un simple modérateur. Par sa nature même, le «munus episcopale» implique un droit et un devoir clairs et irrévocables de gouvernement, qui comprennent aussi l'aspect juridictionnel[25]. Trois principes en découlent au regard de la vie consacrée. Deux regardent l'Évêque, qui a d'abord pour mission de discerner l'authenticité des charismes, puis celle de les respecter et les favoriser. Un autre principe concerne les religieux, qui doivent reconnaître et respecter l'autorité des Évêques[26].

Mais si les Évêques sont garants de l'authenticité des charismes collectifs portés par la vie religieuse à travers ces différents instituts, l'autonomie de ces instituts, dans la communion de l'Église particulière dans laquelle ils s'insèrent, est toujours à sauvegarder. C'est le Concile Vatican II, en reconnaissant pleinement la «potestas» aux Supérieurs des différents instituts, qui la consacre de manière définitive. Le parcours historique a aidé à mesurer que l'histoire des instituts religieux, de ce point de vue, est tumultueuse. Les relations entre Évêques et Supérieurs ont été marquées par des tensions qui ont même justifié, parfois, l'intervention du Pontife Romain. Historiquement, la première exemption accordée au monastère de Bobbio est directement liée aux prétentions de l'Évêque vis-à-vis dudit monastère[27]. Si l'exemption, dès ses origines, a pour effet – en soustrayant le Supérieur à la «potestas» de l'Évêque – la consolidation de la juridiction de l'Abbé vis-à-vis de son monastère, elle ne signifie donc pas indépendance par rapport à l'Église, puisqu'elle place l'Abbé directement sous la juridiction du

---

vie de ces derniers, spécialement de gouvernement (*CD* 35,3-4; can. 586). Vivant «sa sollicitude à l'égard de tous les fidèles confiés à ses soins», il doit être maître, promoteur et exemple de la perfection chrétienne pour les laïcs, les prêtres ses collaborateurs et les membres des instituts de vie consacrée, chacun selon sa vocation (cf. can. 387). Cf. G. GHIRLANDA, «Sviluppo dei principi ecclesiologici», 56.

25 «Les Pasteurs sont des témoins publics et leur *potestas testandi fidem* atteint sa plénitude dans la *potestas iudicandi*: l'Évêque n'est pas seulement appelé à témoigner de la foi mais aussi à évaluer et à discipliner ses manifestations de la part des croyants confiés à sa sollicitude pastorale. En accomplissant cette tâche, il fera tout son possible pour susciter le consentement de ses fidèles, mais en fin de compte il devra savoir assumer la responsabilité des décisions qui apparaîtront nécessaires à sa conscience de Pasteur, préoccupé par-dessus tout du futur jugement de Dieu» (*PG* 44).

26 Cf. G. GHIRLANDA, «Sviluppo dei principi ecclesiologici», 60-61.

27 Cf. chap. 2, nt. 102; chap. 3, nt. 22.

Pontife Romain. En consacrant au profit du Supérieur une vraie «potestas regiminis» pour gouverner son institut, l'institution de l'exemption a précisément pour mérite d'inscrire le charisme dont est porteur l'institut au sein de l'Église universelle, et de reconnaître au profit de son Supérieur, quand il gouverne un institut clérical, une «potestas» vraiment ecclésiale, là où la «potestas dominativa» reléguait la vie religieuse dans la sphère privée. Cependant, cette solution restait bancale et appelait des approfondissements: en quoi le charisme porté par un institut exempt est-il davantage public et universel que celui porté par un institut non exempt? Si la signification de l'exemption a évolué au fil du temps[28], c'est le Concile Vatican II qui lui a donné une vraie légitimité en concevant cette institution comme un instrument parfois nécessaire pour sauvegarder et faire fructifier le charisme de l'institut, charisme universel qui justifie parfois une plus grande autonomie de ce dernier, sans que cela ne remette en cause le caractère charismatique et universel des instituts religieux non exempts[29].

Le can. 596 du *CIC* 1983, en consacrant une unique «potestas» au profit des Supérieurs, inscrit définitivement la «potestas» des Supérieurs dans la sphère ecclésiale publique en effaçant l'ambiguïté soulevée par l'expression «potestas dominativa». Ce même canon, en reconnaissant une «potestas regiminis» au bénéfice des Supérieurs des instituts exempts et des instituts cléricaux de droit pontifical, invite à dépasser l'ancien schéma qui ne reconnaissait la «potestas regiminis» qu'aux seuls Supérieurs des instituts cléricaux exempts. Si on ajoute à ces nouveautés l'assimilation des Supérieurs aux Ordinaires du lieu (cf. can. 134 §1), on mesure davantage tout le chemin parcouru, et les conséquences décisives que cela entraîne sur l'autorité du Supérieur – à la fois vraiment publique et vraiment ecclésiale, parce que fondée sur l'autorité du Christ – et sur l'analogie de sa mission avec celle de l'Évêque du point de vue des «tria munera». Dans cette perspective, l'analogie exprimée par *Mutuae Relationes* 13 prend sa pleine signification, et fonde la pleine participation des Supérieurs religieux à la triple mission du Christ[30].

Le fondement de l'analogie est donc la même et unique «potestas» reçue du Christ. L'Évêque dans son Église particulière, et le Supérieur religieux, dans son institut, exercent ministériellement la même «potestas» au nom du Christ. Toutefois, il faut maintenant aller plus loin dans

28 Cf. chap. 3, nt. 23.
29 Cf. chap. 4, ntt. 20-22.
30 Cf. chap. 4, nt. 75.

l'analogie, en cherchant à identifier ce qui rapproche la mission de l'Évêque et celle du Supérieur religieux, mais aussi ce qui les distingue[31].

c) Points de convergence et limites de l'analogie

Pour identifier d'abord ce qui rapproche leur mission, il faut partir de celle qui incombe à l'Évêque dans son Église particulière, en la situant dans la complémentarité du sacerdoce ministériel qu'il exerce «pour» les autres avec le sacerdoce baptismal qu'il exerce «avec» les autres. L'exhortation apostolique *Pastores gregis*, rencontrée au chapitre précédent[32], est déjà venue éclairer cette complémentarité. Une analyse plus approfondie de l'exhortation aide à voir, dans la «circularité» qui relie entre eux les deux sacerdoces, un mot-clef qui éclaire aussi de manière significative la mission du Supérieur religieux dans l'institut religieux qu'il doit gouverner:

> La réciprocité, qui existe entre le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel, et que l'on retrouve dans le ministère épiscopal lui-même, se manifeste dans une sorte de «circularité» entre les deux formes de sacerdoce: circularité entre le témoignage de foi de tous les fidèles et le témoignage de foi authentique de l'Évêque dans ses actes magistériels; circularité entre la vie sainte des fidèles et les moyens de sanctification que l'Évêque leur propose; circularité enfin entre la responsabilité personnelle de l'Évêque par rapport au bien de l'Église qui lui est confiée et la coresponsabilité de tous les fidèles par rapport au bien de cette même Église (*PG* 10g).

En situant le ministère épiscopal comme inscrit profondément dans le sacerdoce baptismal et comme ordonné à son service par cette «circula-

---

31 La différence entre la «potestas» de l'Évêque et celle du Supérieur religieux regarde principalement son extension: la première s'exerce dans le diocèse et éventuellement sur toute l'Église universelle, dans un acte collégial, la seconde, seulement pour l'institut, et son application est limitée au for externe. Il faut cependant tenir compte de la «potestas» exercée par les Supérieurs d'instituts religieux de droit pontifical, qui est, comme celle des Évêques, «potestas regiminis» (cf. can. 596), parce qu'elle s'exerce aussi au for interne, et ces Supérieurs sont aux termes du can. 134 appelés «Ordinaires». Dans ce dernier cas, la différence entre les Évêques et les Supérieurs se limite à l'extension de la «potestas», et non plus à son contenu. Dans tous les cas, la nature de la «potestas» est la même: c'est la «potestas» du Christ qui gouverne Lui-même l'institut à travers la médiation humaine de l'Évêque ou du Supérieur; et cette «potestas» est conférée aussi bien pour l'Évêque que pour le Supérieur par le truchement d'un acte ecclésial, qui consiste à conférer l'office d'Évêque ou de Supérieur.

32 Cf. chap. 4, ntt. 71; 81.

rité» qui le caractérise[33], on perçoit davantage la signification profonde du triple «munus» exercé par l'Évêque, qui doit chercher, par sa fonction d'enseignement, à fortifier «le témoignage de foi de tous les fidèles», par sa fonction de sanctification, à faire fructifier «la vie sainte des fidèles», et par sa fonction de gouvernement, à faire participer tous les fidèles qui lui sont confiés pour qu'ils contribuent chacun «au bien de l'Église»[34].

Cela éclaire de façon tout aussi significative le triple «munus» exercé par le Supérieur religieux: si le baptême est le fondement de la réciprocité et de la circularité entre les deux sacerdoces, s'il constitue «la réalité la plus profonde de son "être au milieu" des autres fidèles et de son "être face à" eux» (*PG* 10d), si l'Évêque devient père parce qu'il a d'abord été fils, *a fortiori* la mission paternelle qui incombe au Supérieur religieux s'enracine dans son sacerdoce baptismal mais aussi dans son appartenance «filiale» à l'institut religieux dans lequel le Seigneur l'a appelé pour qu'il participe à sa mission. C'est pourquoi le Supérieur, analogiquement à l'Évêque pour son Église particulière, devra déployer

---

33 *Pastores gregis* déploie une véritable ecclésiologie de communion, situant la mission de l'Évêque comme une mission «pour» qui n'efface pas son «être avec». Le fait d'être placé à la tête du troupeau pour l'enseigner, le sanctifier et le gouverner n'enlève rien à son appartenance au troupeau: «Le ministère pastoral reçu par l'ordination, qui place l'Évêque "face aux" autres fidèles, s'exprime dans un "être pour" les autres fidèles, qui ne lui enlève pas son "être avec" eux» (*PG* 10f). L'Évêque doit donc travailler aussi à sa propre sanctification: «Cela vaut aussi bien pour sa sanctification personnelle, qu'il doit rechercher et réaliser à travers l'exercice de son ministère, que dans sa manière d'accomplir le ministère lui-même par toutes les fonctions dans lesquelles il se déploie». (*PG* 10f). Pour approfondir, cf. G. GHIRLANDA, «Sviluppo dei principi ecclesiologici», 58.

34 La mission d'enseignement de l'Évêque trouve donc sa pleine signification par rapport à la foi qu'il doit développer dans son troupeau. Sa mission de sanctification doit rejaillir sur la sainteté de ses brebis. Enfin, sa mission de gouvernement doit permettre à tous les fidèles qui lui sont confiés de construire l'Église dont il a la charge, en développant le sens de la responsabilité de tous, et donc implicitement, en guidant l'épanouissement des vocations et des charismes individuels au profit de tous. Puisque l'Évêque est responsable de toutes les brebis de son troupeau, cette relation entre sacerdoce commun et sacerdoce baptismal trouve ainsi sa concrétisation dans la manière dont l'Évêque prend soin de toutes les vocations qui naissent dans son diocèse, pour le bien de l'Église tout entière: «Ogni vocazione nella Chiesa non è fine o chiusa in se stessa, ma è per il bene della Chiesa, quindi si definisce in relazione alle altre funzioni. [...] Di qui la necessità che il vescovo [...] entri in un costante dialogo con le varie vocazioni presenti nella sua Chiesa e le conosca profondamente, affinché ne possa essere il tutore, il custode, e il promotore (cann. 384; 385)». G. GHIRLANDA, «Sviluppo dei principi ecclesiologici», 59.

toute son énergie, par sa fonction d'enseignement, à fortifier la foi de ses religieux en les aidant à prendre toujours davantage conscience du charisme qu'ils ont reçu gratuitement; par sa fonction de sanctification, il sera appelé à développer la sainteté de chacun des membres qui lui sont confiés en les aidant à développer la vocation particulière qui est la leur selon le charisme de l'institut et en son sein; et, enfin, par sa fonction de gouvernement, il sera vigilant pour que tous les membres de son institut contribuent chacun «au bien de l'institut» en développant la coresponsabilité au sein de l'institut pour faire fructifier le charisme collectif que tous les membres doivent porter.

Cette circularité va au-delà encore du rôle qu'y assume le Supérieur à l'égard de l'institut et des religieux qui le constituent. Précisément parce que la relation est circulaire, elle n'est pas à sens unique. La circularité ne s'exerce pas seulement au bénéfice des religieux, elle s'exerce aussi au bénéfice du Supérieur religieux lui-même, de la même manière que dans l'Église, l'Évêque trouve sa propre identité à l'intérieur de la communauté des disciples du Seigneur, où il a reçu le don de la vie divine et où il a été lui-même enseigné dans la foi[35]. Autrement dit, si le Supérieur est maître par rapport au charisme de son institut, sa mission d'enseignement ne peut se concevoir sans l'apport des autres membres de l'institut. Elle est alimentée et portée par tout l'institut, notamment à travers les conseils qu'il reçoit dans l'institut. Cette mission d'enseignement et les conseils qu'il reçoit pour l'exercer le rapprochent de l'Évêque, qui réalise également sa mission en s'appuyant sur les conseils dont il bénéficie pour l'exercice de son ministère, sa capacité de décider étant pleinement sauvegardée[36]. Si le Supérieur est appelé à sanctifier les membres de son institut par sa vie de sainteté, sa sainteté personnelle est aussi ali-

---

35 Cf. G. GHIRLANDA, «Linee di governo delle diocesi», 553.

36 La circularité justifie un «style de gouvernement» de l'Évêque à la fois personnel et dans le même temps «communionel». L'Évêque doit être au service de l'unité de l'Église particulière en assurant la cohésion des divers charismes, ministères et services à l'œuvre dans son diocèse. Mais son ministère «ne peut en aucune manière être réduit au rôle d'un simple modérateur», car «par sa nature même, le *munus episcopale* implique un droit et un devoir clairs et irrévocables de gouvernement, qui comprennent aussi l'aspect juridictionnel» (*PG* 44). L'Évêque doit ainsi toujours veiller à intégrer les charismes de chacun au bénéfice de l'Église particulière, sans jamais abdiquer sa propre responsabilité: «È un richiamo a quell'equilibrio che in un buon governo il vescovo deve tenere tra la valorizzazione della vocazione e dei compiti di ciascun fedele, quindi della responsibilità di tutti circa il bene della Chiesa, e la responsibilità delle decisioni che solo lui alla fine deve prendere, "non abdicando mai alla sua specifica responsibilità"». G. GHIRLANDA, «Linee di governo delle diocesi», 556.

mentée par celle de toute la communauté; il gouverne l'institut, mais son gouvernement doit s'exercer selon le charisme de l'institut, ce qui implique qu'il ne puisse pas gouverner sans l'aide de son conseil.

Mais l'analogie de la «potestas» exercée par le Supérieur avec le triple «munus» exercé par l'Évêque ne doit pas non plus cacher les différences. La «potestas» de l'Évêque au sein de l'Église particulière est plus ample, plus étendue, et moins personnelle. Plus ample, dans la mesure où chaque Évêque diocésain exerce à titre de pasteur propre, ordinaire et immédiat, sur la partie du troupeau qui lui a été confiée, le triple «munus» comme vicaire et légat du Christ et non comme vicaire du Pontife Romain (cf. *LG* 27a)[37]. Le Supérieur religieux, lui, s'il exerce sa «potestas» au nom du Christ, la reçoit par concession de l'Église, ce qui justifie toujours une dépendance à l'égard de l'Église, même s'il se voit reconnaître une juste autonomie qui, par l'institution de l'exemption, atteint le plus haut degré[38]. La «potestas» de l'Évêque est aussi plus étendue que celle du Supérieur religieux, parce que l'Évêque, en vertu de la consécration sacramentelle et par la Communion hiérarchique avec le Pontife Romain, chef du Collège, en devenant membre du Collège épiscopal, devient aussi responsable, pour sa part, de l'Église universelle (cf. *LG* 22). Si le Supérieur majeur d'un institut religieux apostolique répandu sur tous les continents a l'autorité personnelle sur tous les membres de son institut – selon ce que prévoient les Constitutions de l'institut –, sa «potestas» se limite précisément aux membres de l'institut.

Plus ample et plus étendue que la «potestas» du Supérieur, la «potestas» de l'Évêque est cependant moins «personnelle» que celle du Supérieur religieux, au sens où elle s'étend à toutes les brebis du troupeau qui lui est confié, et pas seulement à «quelques-unes» appelées par Dieu à une vocation particulière pour le service d'un charisme spécifique qui profitera au bien de tous[39]. Le décret du Concile Vatican II sur la

---

37 Ce qui ne signifie pas une totale dépendance de l'Évêque par rapport à l'autorité suprême – le Pape et le collège épiscopal – dont l'Évêque dépend. On y reviendra davantage dans le prochain et dernier chapitre, consacré à la paternité comme mystère de communion.

38 Quelle que soit la situation canonique du monastère ou de l'institut religieux, la vie religieuse s'enracine toujours au sein des Églises particulières, où se déploie leur activité apostolique. Elle implique donc, toujours – mais pas avec la même intensité selon que l'institut religieux est exempt, de droit pontifical ou de droit diocésain –, une vigilance de l'Évêque. Cf. B. BASILE, «Les moines et les religieux et leurs relations avec les Évêques», 209.

39 La «potestas» de l'Évêque est limitée sur le plan territorial, circonscrit dans les limites géographiques de son diocèse. La «potestas» du Supérieur religieux, elle, est

charge pastorale des Évêques, *Christus Dominus*, donne un bon aperçu de la mission paternelle des Évêques auprès des brebis de leur troupeau:

> In exercendo suo munere patris ac pastoris, sint Episcopi in medio suorum sicut qui ministrant, boni pastores qui cognoscunt suas oves quosque et ipsae cognoscunt, veri patres qui spiritu dilectionis et sollicitudinis erga omnes praestant, quorumque auctoritati divinitus quidem collatae omnes grato animo sese subiciunt. Integram sui gregis familiam ita congregent atque efforment ut omnes, officiorum suorum conscii, in communione caritatis vivant et operentur (*CD* 16a).

Christus Dominus 16a offre plusieurs éléments de convergence avec le can. 618 analysé au chapitre précédent et *Perfectae Caritatis* 14c qui en est la source principale. L'autorité des Évêques doit être animée par un esprit d'amour et de sollicitude («spiritu dilectionis et sollicitudinis») qui la situe résolument comme service – le verbe «ministrare» l'atteste explicitement –, avec comme but ultime la communion dans la charité. Parallèlement, les Supérieurs sont invités par le can. 618 à exercer leur «potestas» dans un esprit de service («in spiritu servitii»).

Mais, tout en soulignant cette convergence, il faut noter une différence fondamentale, qui situe l'action ministérielle de l'Évêque vis-à-vis de ses «brebis», et celle du Supérieur vis-à-vis de ses religieux, dans une perspective qui n'est pas comparable: *Perfectae Caritatis* 14c et le can. 618 rappellent explicitement que le Supérieur doit promouvoir chez le religieux l'obéissance volontaire[40] («promoventes cum reverentia personæ humanæ illorum voluntariam obœdientiam») envers lui. À la vocation des religieux qui sont appelés à se soumettre dans la foi à leurs Supérieurs («religiosi, Spiritu Sancto movente, Superioribus, vices Dei gerentibus, in fide sese subiiciunt» *PC* 14a), correspond donc le devoir des Supérieurs de promouvoir cette obéissance volontaire. On touche ici ce qui fait la spécificité du ministère du Supérieur religieux à l'égard de ceux qui lui sont confiés: l'esprit d'obéissance, que les Évêques doivent aussi susciter chez tous les fidèles («veri patres qui spiritu dilectionis et

---

une «potestas» dont le critère n'est pas territorial, mais personnel. La «potestas» du Supérieur religieux d'un institut clérical ayant des centaines voire des milliers de prêtres répandus dans le monde entier s'étend indirectement à toutes les personnes qui bénéficient des soins pastoraux de ces prêtres répandus à travers le monde.

40 *Perfectae Caritatis* 14c et le can. 618 utilisent des expressions très proches. *Perfectae Caritatis* 14c parle de «soumission volontaire («Subditos regant qua filios Dei et cum respectu personae humanae, illorum voluntariam subiectionem promoventes»). Le can. 618 parle, lui, d'obéissance volontaire («promoventes cum reverentia personæ humanæ illorum voluntariam obœdientiam»).

sollicitudinis erga omnes praestant, quorumque auctoritati divinitus quidem collatae omnes grato animo sese subiciunt»)[41] n'atteint pas la radicalité qu'elle suppose chez les religieux, qui se soumettent «volontairement» à leur Supérieur, dans un esprit de foi et d'amour.

Presbyterum Ordinis – le décret du Concile Vatican II sur le ministère et la vie des prêtres (7 déc. 1965) – contient cependant en matière d'obéissance des exigences qui rappellent – jusque dans les expressions utilisées – celles qu'on peut repérer dans la vie religieuse[42]. C'est donc, analogiquement, dans la mission que l'Évêque exerce «paternellement» à l'égard de ses prêtres et dans celle que le Supérieur exerce «paternellement» à l'égard de ses religieux que l'on trouve des points de convergence assez remarquables. Précisément parce que l'obéissance des religieux – et celle des prêtres vis-à-vis de leur Évêque – est appelée à cette radicalité, en ayant constamment comme modèle et référence celle du Christ, la relation du Supérieur à ses religieux doit revêtir un caractère éminemment personnel, supposant un dialogue confiant[43].

Le décret du Concile Vatican II sur la charge pastorale des Évêques dans l'Église, *Christus Dominus*, manifeste de façon éloquente ces

---

41 Les deux expressions sont voisines: «in fide sese subiiciunt» (*PC* 14a) «grato animo sese subiciunt» (*CD* 16a).

42 *Presbyterorum Ordinis* 15a rappelle par exemple que les prêtres sont invités à cultiver, «parmi les vertus les plus indispensables pour le ministère des prêtres […] la disponibilité intérieure qui leur fait rechercher non pas leur propre volonté, mais la volonté de celui qui les a envoyés» (*PO* 15a); *Presbyterorum Ordinis* 15b rappelle que c'est «la charité pastorale qui pousse les prêtres […] à consacrer leur volonté propre par l'obéissance au service de Dieu et de leurs frères, à accueillir et à exécuter en esprit de foi les ordres et les conseils du Souverain Pontife, de leur Évêque et de leurs autres supérieurs […] en restant prêts à se soumettre toujours au jugement de ceux qui sont, dans l'Église de Dieu, les premiers responsables» (*PO* 15b). *Presbyterorum Ordinis* 15c parle de l'«humilité [et de l'] obéissance responsable et volontaire [qui] modèlent les prêtres à l'image du Christ» (*PO* 15c).

En soulignant le parallélisme des expressions, on peut remarquer que le Concile Vatican II défend une vision unitaire de l'obéissance, qu'elle soit celle exigée pour les prêtres ou celle exigée pour les religieux. Mais si le *CIC* 1983 s'est montré fidèle aux exigences du Concile Vatican II s'agissant de l'obéissance attendue des religieux (cf. cann. 601; 618-619), il a déçu en parlant de l'obéissance des prêtres. Les expressions fortes de *Presbyterorum Ordinis* 15a-c sont très atténuées. Le can. 273 a seulement cette expression laconique: «Les clercs sont tenus par une obligation spéciale à témoigner respect et obéissance au Pontife Suprême et chacun à son Ordinaire propre».

43 Cf. chap. 4, ntt. 32; 66-67; 110.

La même confiance devrait donc aussi présider aux relations entre l'Évêque et ses prêtres, puisque *PO* 15c présente aussi l'obéissance du Christ comme modèle pour les prêtres.

convergences. Les Évêques sont ainsi appelés à entourer les prêtres d'une charité particulière («Sacerdotes, [...] peculiari semper caritate amplectantur»), à les regarder comme des fils et des amis («eosdem ut filios et amicos habentes»), à être prêts à les écouter en entretenant avec eux des relations de confiance («ad eos audiendos parati atque confidenti cum eisdem consuetudine»), de manière à promouvoir ainsi la pastorale de tout le diocèse («integrum opus pastorale totius dioecesis promovere studeant»[44]). Là encore, on rencontre plusieurs résonances dans le can. 618 qui enjoint aux Supérieurs d'écouter volontiers[45] leurs sujets («libenter eos audiant») en les regardant comme des «enfants de Dieu» («ipsi subditos regant uti filios Dei»), de manière à favoriser ainsi leur coopération au bien de l'institut et de l'Église («in bonum instituti et Ecclesiæ foveant»).

Ces résonances se prolongent dans le can. 619, qui invitent le Supérieur religieux à édifier une communauté fraternelle («Superiores suo officio sedulo incumbant et una cum sodalibus sibi commissis studeant ædificare fraternam in Christo communitatem»). De façon parallèle, l'Évêque a la mission de rassembler et d'animer la grande famille de son troupeau: «Integram sui gregis familiam ita congregent atque efforment ut omnes» (*CD* 16a).

La sollicitude personnelle de l'Évêque pour ses prêtres est également fortement soulignée par *Christus Dominus.* Elle implique une vigilance de leur état spirituel, intellectuel et matériel: «Solliciti sint eorum condicionum spiritualium, intellectualium et materialium ut hi sancte pieque vivere atque ministerium suum fideliter ac fructuose adimplere valeant» (*CD* 16d)[46]. Elle suppose aussi une «miséricorde active» en-

---

44 Pour toutes ces citations, cf. le décret du Concile Vatican II sur la charge pastorale des Évêques dans l'Église (28 octobre 1965), *Christus Dominus* 16c.

45 Comme cela a été dit au chapitre précédent, l'adverbe latin «libenter» est significatif: il a le sens d'une écoute attentive et bienveillante, qui soit l'écho d'une rencontre interpersonnelle très profonde et très respectueuse. En ce sens, la qualité de l'écoute exigée du Supérieur dépasse celle qui est attendue de l'Évêque vis-à-vis de ses prêtres.

46 Le can. 384 du *CIC* 1983 est très proche de *Christus Dominus* 16d, et insiste aussi sur la triple sollicitude que l'Évêque est appelé à exercer vis-à-vis de ses prêtres, sur le plan spirituel, intellectuel, et matériel: «Episcopus diœcesanus peculiari sollicitudine prosequatur presbyteros, quos tamquam adiutores et consiliarios, eorum iura tutetur et curet ut ipsi obligationes suo statui proprias rite adimpleant iisdemque præsto sint media et institutiones, quibus ad vitam spiritualem et intellectualem fovendam egeant; item curet ut eorum honestæ sustentationi atque assistentiæ sociali, ad normam iuris, prospiciatur». On peut déplorer le fait que le gouvernement des Évêques soit souvent si administratif et si peu personnel, surtout dans les grands dio-

vers les prêtres en danger ou qui sont tombés: «Operosa misericordia prosequantur sacerdotes qui in periculo quoquo modo versantur aut in quibusdam defecerunt» (*CD* 16d). Le can. 619 manifeste également cette sollicitude du Supérieur religieux pour ses sujets, une vigilance qui devrait se faire encore plus intime et personnelle que celle de l'Évêque à l'égard de ses prêtres: «eorum necessitatibus personalibus convenienter subveniant, infirmos sollicite curent ac visitent, corripiant inquietos, consolentur pusillanimes, patientes sint erga omnes»[47].

2. **L'autorité et l'obéissance, à la lumière de la consécration**

Tout l'enjeu d'une authentique paternité spirituelle, c'est de relever un double défi: celui de l'autorité (du point de vue du Supérieur) et celui de l'obéissance (du point de vue du religieux). Là où cette paternité spirituelle est vécue authentiquement, l'autorité et l'obéissance le seront aussi. Là où la paternité spirituelle est dévoyée, sous ses deux écueils possibles – autoritarisme et laxisme –, l'autorité et l'obéissance le seront aussi. Le parcours chronologique effectué jusqu'ici a privilégié la question de la «potestas», pour éclairer cette thématique de l'autorité et de l'obéissance inhérente à la question de la paternité spirituelle. Les deux chapitres précédents ont surtout établi le lien intrinsèque entre une «potestas» ecclésiale et une autorité spirituelle appelant une obéissance active et responsable. Un autre lien est apparu, mais beaucoup plus implicitement: celui qui unit la reconnaissance d'une vraie consécration qui s'enracine dans la profession des conseils évangéliques avec une redécouverte du sens profond de l'autorité et de l'obéissance.

C'est pourquoi il semble nécessaire, à partir d'une vue synthétique sur ces deux points cruciaux de la vie religieuse que constituent l'autorité et l'obéissance, d'offrir une nouvelle réflexion en envisageant la nouvelle conception de l'autorité et de l'obéissance dans le prolon-

---

cèses, là où la vie religieuse, avec son organisation à un triple niveau – universel, provincial et local –, parvient davantage à maintenir un dialogue et un contact personnels entre Supérieurs et religieux.

47 Le service de l'autorité dans la vie religieuse, appelé aussi animation de la communauté, est un service personnel, qui se déploie à travers plusieurs actions éminemment personnelles: ce n'est pas un service abstrait à la personne, mais un service très concret, qui implique de l'éduquer, de la guider, de la soutenir, de la corriger, de la stimuler et aussi de la commander. Elle implique du Supérieur une vive conscience de sa responsabilité qui doit le conduire à faire grandir ensemble à la fois chaque religieux et toute la communauté. C'est précisément cette mission qui fonde l'analogie de son «munus» à celui des Évêques. Cf. E. GAMBARI, *Vita religiosa oggi*, 513.

gement des approfondissements sur le sens de la consécration; et à partir de ce point de départ, de situer ce renouveau dans les réflexions qui ont immédiatement précédé le Concile ou qui l'ont prolongé. Cette perspective diachronique permettra de saisir dans leur unité les éléments dispersés, mais aussi de recueillir le sens profond de cette unité: la reconnaissance d'une «potestas» vraiment ecclésiale est aussi la conséquence d'une prise de conscience du sens de la consécration. Cette dernière est bien plus qu'un contrat établi entre le Supérieur d'un institut religieux et un membre qui s'engage à servir dans l'institut. Sa consécration par la profession des conseils évangéliques le situe dans l'Église et pour l'Église. Et c'est aussi pourquoi la reconnaissance d'une consécration dans l'Église et pour l'Église a des conséquences décisives sur la paternité spirituelle exercée par le Supérieur, et donc sur la manière de concevoir son autorité et l'obéissance.

2.1 *La consécration et son lien avec la paternité spirituelle*

2.1.1 La profession des conseils évangéliques

On ne peut ici que réaliser une esquisse très rapide de cette question qui éclaire celle de la paternité spirituelle[48]. On situera d'abord l'enseignement du Concile Vatican II dans son contexte, pour prendre conscience du tournant opéré par les Pères du Concile. L'enseignement conciliaire sera ensuite prolongé par les textes qui l'ont suivi et qui sont venus écarter tout risque d'ambiguïté sur la volonté du Concile.

a) L'enseignement du Concile Vatican II

Pour mesurer la nouveauté – ou plutôt le renouveau – que constitue l'enseignement conciliaire, il faut situer ce dernier dans son contexte immédiat. Le document de référence était alors la Constitution apostolique *Provida Mater Ecclesia* (2 février 1947)[49]. Reflétant assez fidèlement l'enseignement du *CIC* 1917 sur la profession des conseils évangéliques, la dimension consécratoire y était quasiment absente[50].

---

48 Notre approche sera donc extrêmement synthétique. Pour approfondir, cf. l'ouvrage de F. PUIG, *La consacrazione religiosa*. C'est cet ouvrage qui a principalement servi de base à cette synthèse.

49 Cf. *AAS* 39 (1947) 114-124.

50 *Provida Mater Ecclesia* (2 février 1947) contient, en plus de l'élément interne de base – la profession des trois conseils évangéliques traditionnels – trois éléments externes: la référence de la vie religieuse à la sanctification comme but de l'Église; la constitution d'un état déterminé – l'état de perfection – qui renferme l'ensemble des

Les deux chapitres précédents ont abordé succinctement la question de la consécration telle qu'elle a été traitée par le Concile Vatican II. Ce dernier l'a située dans le prolongement de la consécration baptismale, tout en soulignant sa radicale nouveauté (cf. *LG* 44a; *PC* 5a). *Lumen Gentium* emploie des expressions particulièrement suggestives manifestant cette nouveauté de la consécration par la profession des conseils évangéliques:

> [Le religieux] 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 [novo et peculiari titulo]. Le baptême déjà l'avait fait mourir au péché et consacré à Dieu, mais pour pouvoir recueillir en plus grande abondance le fruit de la grâce baptismale, il veut, par la profession faite dans l'Église des conseils évangéliques, se libérer des surcharges qui pourraient le retenir dans sa recherche d'une charité fervente et d'un culte parfait à rendre à Dieu, et se consacrer plus intimement au service divin [divino obsequio intimius consecratur] (*LG* 44a).

Lumen Gentium souligne aussi le lien intrinsèque entre cette consécration «à un titre nouveau et particulier» et la vie spirituelle qui en découle pour ceux qui professent les conseils évangéliques, vie spirituelle qui «doit se vouer également au bien de toute l'Église [spiritualis horum vita]» (*LG* 44b). Ce lien aide à saisir dans leur unité tous les aspects de la vie religieuse et à comprendre les enjeux de la paternité spirituelle: le Supérieur n'est pas le despote qui dicterait ses volontés à un religieux qui aurait abdiqué sa volonté pour la remettre à un autre, il est au contraire le représentant de l'autorité divine dont la mission est au service de la vie spirituelle du religieux qui lui a été confié. Parce que ce consacré appartient non seulement à son institut propre, mais aussi à l'Église tout entière, sa mission dépasse largement les limites de sa communauté, de telle sorte qu'en l'aidant à l'accomplir, le Supérieur œuvre réellement au bien de toute l'Église[51]. Le caractère éminemment

---

phénomènes de la vie religieuse; une réglementation juridique et canonique des phénomènes institutionnels proprement religieux. La dimension consécratoire n'y ressort quasiment pas. Même dans les réflexions étrangères à la science canonique, l'emploi des catégories consécratoires apparaît rarement avant le Concile Vatican II. Cf. F. PUIG, *La consacrazione religiosa*, 41-45.

51 Il y a, dans cette insistance du Concile Vatican II à souligner le fait qu'il s'agit d'une «vraie consécration», «spéciale» par rapport à celle du baptême, et «plus intime» que celle du baptême, une volonté d'en révéler le sens profond à ceux qui la refusent pour diverses raisons: parce qu'ils en restent à un niveau phénoménologique qui refuse la transcendance; à cause d'une fausse compréhension de la consécration qui serait inspirée par une contamination des religions païennes, parce que, selon eux, la consécration

spirituel de la vie religieuse, qui découle de sa consécration, implique nécessairement le caractère spirituel de la mission du Supérieur religieux, qui a été souligné au chapitre précédent. À cet égard, les cann. 618 et 619 apparaissent définitivement comme le cœur de la mission paternelle du Supérieur religieux, étant au service du plein épanouissement de la vie spirituelle des religieux.

Le décret *Perfectae Caritatis* confirme le tournant opéré par *Lumen Gentium*. S'il n'y ajoute pas à proprement parler de nouveauté particulière, il reprend et amplifie la thématique de la nouvelle consécration[52]. La vie des religieux au service de Dieu «constitue précisément une consécration particulière qui s'enracine intimement dans la consécration du baptême et l'exprime avec plus de plénitude» (*PC* 5a). La référence explicite à l'abaissement du Christ souligné par saint Paul dans sa lettre aux Philippiens (*Ph* 2,7-8) tire les conséquences de cette «nouvelle consécration» et en éclaire le sens profond, puisque la consécration doit devenir en vérité vie dans le Christ et avec Lui[53]. La consécration religieuse porte à une participation plus intense à la vie et au mystère du Verbe incarné et Rédempteur. L'Église, en recevant la réponse du religieux qui s'engage ainsi dans tout son être, le consacre de la part de Dieu en vertu de l'autorité qu'elle a reçue de Lui. Elle n'est jamais que son ministre[54].

b) Après le Concile Vatican II

La clarification apportée par le Concile Vatican II n'a pas été accueillie unanimement. Certains ont continué à défendre l'idée – en s'appuyant sur les textes mêmes du Concile Vatican II –, que la consécra-

---

nuirait à la qualité propre que l'on doit reconnaître au profane; enfin, pour d'autres encore, la consécration signifie exclusivement séparation, là où le christianisme est avant tout communion. Cf. P.R. REGAMEY, «Consacrazione religiosa», 1607.

52 *Perfectae Caritatis* 5 présente la consécration comme une réponse humaine à un appel divin: «[Il richiamo divino] è all'origine, e non si potrebbe mai insistere troppo su questa iniziativa di Dio che ne è la premessa». P.R. REGAMEY, «Consacrazione religiosa», 1608. La réponse de l'homme à cet appel est la volonté de consacrer «[sa] vie entière au service de Dieu», dans l'espérance de pouvoir en recueillir des fruits abondants (*LG* 44). Cette réponse engage l'homme dans une exigence de totalité et un refus de toute réserve (cf. *PC* 1,5) qui feront du don à Dieu un véritable «holocauste». Cf. *ibid*.

53 Cette référence scripturaire est «di capitale importanza se si vuol cogliere il vero fondo e l'intima forza della ricca dottrina che il Concilio ha proposto nei riguardi della vita religiosa. […] Crediamo sinceramente che questo testo costituisca la chiave alla vera intelligenza del Decreto e sia perciò l'ultima radice del rinnovamento». P. MOLINARI, *Commento al decreto sul rinnovamento della vita religiosa*, 62-63.

54 Cf. P.R. REGAMEY, «Consacrazione religiosa», 1608.

tion par la profession des conseils évangéliques ne constituait pas une vraie consécration[55].

Après le Concile Vatican II, Paul VI insistera davantage encore dans l'exhortation apostolique *Evangelica Testificatio* du 29 juin 1971 pour souligner le caractère «spécial» qu'apporte la consécration par la profession des conseils évangéliques à la consécration baptismale (cf. *ET* 1,4,7,9,22,28,49,56)[56]. D'autres textes, particulièrement l'exhortation apostolique *Vita Consecrata* (25 mars 1996), contribueront à rendre intenable la position de ceux qui prétendent que la consécration par la profession des conseils évangéliques n'est pas une véritable consécration[57]. Déjà, l'exhortation apostolique *Redemptionis Donum* (25

---

55 La controverse entre A. Boni e P. Molinari est symptomatique de ce débat animé qui a suivi l'enseignement conciliaire. A. Boni a repoussé la qualification de la vie religieuse comme consécration. Selon lui, les textes conciliaires utilisent la catégorie de consécration dans deux sens divers: quand il s'agit du baptême, il s'agit d'une «vraie et propre consécration»; l'autre sens signifierait simplement le fait de dédier au culte divin les possibilités théologales que chacun porte en lui-même; le consacré ne pourrait se donner une deuxième fois à Dieu qui déjà le possède, en vertu de son baptême.

Pour P. Molinari, une chose importante a échappé à P. Boni: le Concile Vatican II n'a pas enseigné que c'est le religieux qui se consacre, mais que c'est Dieu qui le consacre par la médiation de l'Église. Selon lui, la doctrine du Concile Vatican II sur la consécration se meut sur les exigences du baptême qui en sont à l'origine, mais les élabore de manière nouvelle, dans la perspective de la souveraine liberté divine de distribuer ses dons à chacun selon sa volonté. Concrètement, cette souveraine liberté se déploie quand Dieu choisit et invite certains à suivre de plus près son Fils dans la radicalité des conseils évangéliques, qui s'adressent à tous, mais qui vont être assumés pleinement par ceux que le Seigneur appelle. Cela suppose une vision de la vie religieuse dans laquelle on accorde un large espace à la centralité de la charité, qui s'accorde bien avec l'ecclésiologie du Concile Vatican II. La diversité des états de vie s'y déploie précisément sur le plan même de la conception de la charité et de la sainteté: tous sont appelés à la sainteté et à la perfection de la charité mais pas tous de la même façon, selon l'état de vie auquel chacun est appelé. Cf. F. PUIG, *La consacrazione religiosa*, 119-131.

56 Cf. P.R. REGAMEY, «Consacrazione religiosa», 1607.

57 On peut repérer, dans cette exhortation, quatre éléments qui interdisent définitivement de regarder la consécration par la profession des conseils évangéliques comme n'étant que l'expression symbolique de la consécration baptismale: une action divine qui touche les racines de l'être; une consécration au niveau personnel à travers laquelle, en assumant les conseils évangéliques par un lien sacré, la personne elle-même est impliquée par toute sa vie; une intervention ministérielle de l'Église au point de convergence des deux consécrations à peine évoquées, qui provoquent un état de vie, appartenant à l'essence de l'Église, de consécration objective; enfin une consécration fonctionnelle, qui reprend les trois dimensions précédentes, «in quanto è diretta a svolgere nella Chiesa una peculiare funzione per la crescita di tutto il Cor-

mars 1984) avait enfoncé la brèche ouverte par le Concile Vatican II[58]. Bien davantage, on doit admettre, outre la consécration baptismale, trois types de consécration spéciale: la consécration par le sacrement de l'ordre, la consécration par le sacrement du mariage, et la consécration par la profession des conseils évangéliques, bien que cette dernière ne soit pas de nature sacramentelle[59].

Le *CIC* 1983 a aussi affirmé explicitement le lien entre consécration et apostolat, entre vie religieuse et mission. Les cann. 673 et 674 explicitent ce lien, et le can. 675 rejette la dichotomie entre vie religieuse et apostolat[60]. Ici encore, l'exhortation apostolique *Redemptionis Donum* vient éclairer ce lien qui semble *a priori* contradictoire: comment la consécration, qui se présente comme une séparation des choses profanes pour appartenir totalement à Dieu, peut-elle servir la mission de

---

po». G. GHIRLANDA, «L'esortazione apostolica *Vita Consecrata.* Aspetti teologici ed ecclesiologici», 596. À ces quatre éléments constitutifs de la vie consacrée, s'ajoute, comme caractérisant spécifiquement la vie religieuse, la vie fraternelle en commun, vécue selon le charisme propre de l'institut. Cf. *ibid.*

On reviendra largement sur l'exhortation apostolique *Vita Consecrata* dans le dernier chapitre, en insistant sur la dimension trinitaire des vœux et de la vie religieuse, permettant de situer la mission du Supérieur comme «mystère de communion».

58 *Redemptionis Donum* cite *Perfectae Caritatis*: en rappelant que la consécration «s'enracine intimement dans la consécration du baptême et l'exprime avec plus de plénitude» (*PC* 5a), Jean-Paul II rappelle que la profession des conseils évangéliques, «devient, dans ses éléments constitutifs, une nouvelle consécration, la consécration et le don de la personne humaine à Dieu, aimé par-dessus tout» (*RD* 7b).

C'est bien ce qui permet de dépasser une conception purement juridique de la consécration pour en faire percevoir sa nature profonde: «I voti […] fanno convergere le tendenze troppo divergenti dell'essere umano, fissando in Dio la volontà nel senso del "propositum" che essi consacrano. Essi non si riducono dunque a un contratto giuridico che sarebbe più o meno revocabile, basato sulla consacrazione del cuore a Dio. In essi, invece, la consacrazione si compie; essi ne determinano il tenore fino alla profondità del mistero della Alleanza con Dio, che è quello della nostra partecipazione alla morte di Cristo». P.R. REGAMEY, «Consacrazione religiosa», 1610.

59 Pour mieux comprendre la nature et la position de la vie consacrée dans l'Église, on peut établir – entre la consécration par la profession des conseils évangéliques et les consécrations opérées par le moyen du baptême et de la confirmation, de l'ordre sacré et du mariage – une analogie «[che] non va a scapito della presentazione della consacrazione religiosa […] [come] vera e propria consacrazione, nuova e speciale, rispetto al battesimo, anche se non di natura sacramentale. […] [G. Ghirlanda] completa la proposizione sull'oggettiva superiorità della vita consacrata: "la vita consacrata per la professione dei consigli evangelici, come sequela più stretta di Cristo, è una forma di discepolato più intensa nella sua radicalità"». F. PUIG, *La consacrazione religiosa*, 263-264.

60 Cf. chap. 4, nt. 152.

l'Église? En réalité, mission et consécration forment une unité indissoluble, qui aide précisément à percevoir le sens profond de la consécration:

> [La] consécration détermine votre place dans la grande communauté de l'Église, du Peuple de Dieu. En même temps, elle introduit dans la mission universelle de ce Peuple des ressources singulières d'énergie spirituelle et surnaturelle: une forme particulière de vie, de témoignage et d'apostolat en fidélité à la mission de votre Institut, à son identité et à son patrimoine spirituel (*RD* 7a).

Les deux éléments intrinsèques à la consécration apparaissent: la séparation du monde pour occuper «une place» à part dans le grand Corps qu'est l'Église, mais cette «forme particulière de vie» signifie simultanément «forme particulière […] de témoignage et d'apostolat en fidélité à la mission de [l']Institut, à son identité et à son patrimoine»[61]. En réalité, ce lien intrinsèque entre consécration et mission s'éclaire à la lumière de toute la vie du Christ, de son mystère pascal, et de la prière sacerdotale, qui fait le lien entre le sens profond de son Incarnation et celui de sa Passion, comme une vie donnée «pour» son Père et ses frères[62].

---

61 En réalité, c'est seulement dans un second temps que la consécration peut être considérée comme séparation, puisqu'elle est, selon le Concile, «représentation» de l'Alliance. Elle est donc, avant tout, appartenance à Dieu. Cf. P.R. REGAMEY, «Consacrazione religiosa», 1607-1608.

La consécration religieuse contient à la fois un élan vers Dieu – avec toute la spontanéité de l'amour qui doit caractériser cet élan, et une dette, qui consiste précisément dans la réponse du religieux à l'appel reçu de Dieu, une dette qui doit être honorée comme réponse d'amour à l'appel de l'Amour divin infini. Cette réponse d'amour implique donc l'engagement de tout l'être, une «totalité» de sa réponse comme exigence de l'amour envers Dieu (*LG* 43; 44; *ET* 7). C'est cette ouverture constante de l'amour humain à l'amour divin, comme réponse à l'appel reçu de Dieu, qui soutiendra au quotidien les divers devoirs contractés au moment de la profession, et qui permettra de dépasser une vision purement «juridique» de la consécration, pour en comprendre au contraire le sens profondément surnaturel. Cf. *ibid.*, 1610.

62 En commentant *Jn* 17,17-19, où Jésus prie son Père de nous consacrer dans la vérité comme Il se consacre Lui-même pour nous, J. Ratzinger a mis en lumière la complémentarité de la consécration et de la mission: «Le processus de la consécration, de la "sanctification", comprend deux aspects qui apparemment s'opposent mutuelle-ment, mais en réalité vont ensemble intérieurement. D'une part, "consécration" dans le sens de "sanctification" est une séparation du reste du milieu, appartenant à la vie personnelle de l'homme. La chose consacrée est élevée à une nouvelle sphère qui n'est plus à la disposition de l'homme. Mais cette séparation inclut en même temps essentiellement le "pour". Justement parce qu'elle est donnée totalement à Dieu, cette réalité existe maintenant pour le monde, pour les hommes, elle les représente et doit

2.1.2 Conséquences sur la conception de la paternité spirituelle

On a déjà pu souligner, dans le développement précédent, que le renouveau conciliaire apporté à la notion de consécration rejaillissait nécessairement sur la conception de la paternité spirituelle. On peut découvrir trois grands intérêts à la reconnaissance d'une authentique consécration religieuse: d'abord, la notion de «consécration» permet d'offrir à la réflexion sur la vie religieuse une respiration plus théologique, plus ecclésiologique, qui s'accorde pleinement avec le nouveau souffle imprimé par le Concile Vatican II. Ensuite, un tel renouveau permet de sortir d'une évaluation purement négative des conseils évangéliques – comme renonciation à certains biens – pour en faire percevoir la dimension positive. Enfin, la notion de consécration manifeste la complémentarité entre les vocations dans l'Église, à l'intérieur de la vocation chrétienne commune enracinée dans le baptême[63].

Mais au-delà du souffle neuf qu'est venu apporter le Concile Vatican II sur cette question de la consécration – indépendamment de la paternité spirituelle – il faut nous intéresser plus spécifiquement aux conséquences de ce renouveau sur cette dernière: la notion de consécration a surtout le mérite d'indiquer le caractère résolument spirituel de cette paternité, qui doit imprégner aussi bien l'autorité et l'obéissance, les deux aspects concrets de la paternité spirituelle. Il s'agit donc maintenant de situer les acquis conciliaires dans le prolongement de la re-

---

les guérir. Nous pouvons aussi dire: séparation et mission forment une unique réalité complète». J. RATZINGER, *Jésus de Nazareth. De l'entrée à Jérusalem à la Résurrection*, 109-110.

63 Cf. F. PUIG, *La consacrazione religiosa*, 351-353. L'auteur développe ces trois points au regard des trois grandes questions qu'il a éclairées dans son étude: la tentative, en renouant avec le concept de consécration, de donner un plus grand relief à la réflexion sur la vie religieuse; le fait de parler d'une consécration nouvelle ou spéciale par rapport à la consécration baptismale; enfin la question des rapports de la vie religieuse avec les autres formes de vie de l'Église et avec le sens originaire de la notion de consécration. Cf. *ibid.*, 351.

Si on rejoint aisément son analyse sur les intérêts que constitue le renouveau de la terminologie consécratoire, on a plus de difficultés à admettre les limites qu'il entrevoit: la consécration par la profession des conseils évangéliques présenterait comme première limite, eu égard à la première question et à l'intérêt correspondant, de surcharger le concept de consécration au-delà des significations qui peuvent être considérées plus traditionnelles, comme celles qui regardent le sacrement du baptême et celui de l'ordination; elle constituerait ensuite une voie privilégiée vers la sainteté; enfin, elle manifesterait la tension qui semble opposer consécration et mission dans la vie religieuse. Cf. *ibid.*, 351-353. À la lumière de ce qui a été analysé, ces différentes limites semblent pouvoir être dépassées facilement.

connaissance explicite d'une consécration nouvelle et particulière, par la profession des conseils évangéliques.

2.2 *La question de l'autorité*

Le troisième chapitre a déjà beaucoup éclairé cette question en soulignant les apports du Concile Vatican II. Il s'agit ici de les resituer dans leur contexte en regardant en amont et en aval du Concile, pour tenter de mieux percevoir les défis lancés par une question aussi cruciale.

2.2.1 En amont des textes du Concile

a) Les réflexions doctrinales

Dans les années qui précèdent le Concile, les ouvrages et articles foisonnent sur la manière de concevoir l'autorité et l'obéissance dans la vie religieuse[64]. Ils témoignent de la nécessité de surmonter les impasses liées à une fausse conception de l'autorité, qui a des retombées négatives sur l'obéissance et la dénature.

L'ouvrage de Gérard Huyghe (1909-2012), *Équilibre et adaptation. Problèmes de la religieuse d'aujourd'hui* (1960), a particulièrement approfondi la question de l'autorité. Si sa contribution s'adresse surtout aux Supérieures des instituts religieux féminins, elle est transposable sans difficulté aux Supérieurs des instituts religieux masculins[65]. L'auteur

---

64 Citons deux ouvrages importants dans l'ère francophone, qui ont été consultés pour ce travail: un premier ouvrage a pour titre *L'obéissance et la religieuse d'aujourd'hui* (1951) et recueille de nombreux articles. Parmi ceux qui peuvent aider à se forger une opinion objective sur le contexte de l'époque, et à éclairer les enjeux liés à une fausse conception de l'autorité et de l'obéissance, il faut mentionner celui de H. Bissonier, «Initiative et obéissance dans la vie religieuse»; celui d'A. Plé, «L'obéissance religieuse, école de liberté, de jugement de maturité»; et celui de D. Salman, «La psychologie de l'entrée au noviciat et l'infantilisme».

Le deuxième ouvrage est celui de G. Huyghe, *Équilibre et adaptation. Problèmes de la religieuse d'aujourd'hui* (1960). Il se situe plus directement dans la préparation immédiate du Concile Vatican II, et a constitué à ce titre une source de réflexion pour les Pères du Concile. C'est cet ouvrage qui retiendra l'attention ici, tandis que les articles à peine cités serviront davantage pour illustrer la question de l'obéissance.

65 Cf. chap. 1, nt. 162. Nous parlerons donc, pour simplifier et uniformiser la rédaction, de «Supérieur» et de «paternité spirituelle», là où G. Huyghe parle de «Supérieure» et de l'autorité qu'elle reçoit de l'Église.

Pour mettre en évidence la pertinence de cette transposition, et relever la justesse de l'analyse de G. Huyghe, nous croiserons celle-ci avec une autre analyse qui offre de grands points de convergence, celle de S.M. Alonso Rodríguez, dans son livre, *L'autorità nella vita consacrata*. Si ce dernier écrit presque un demi-siècle plus tard

avertit d'emblée que l'autorité dans la vie religieuse, précisément parce qu'elle se déploie dans l'horizon spirituel, présente vis-à-vis de ceux envers qui elle est exercée un risque bien plus grand que celui que pourrait représenter une autorité simplement humaine, si elle n'est pas exercée comme elle doit l'être, eu égard aux ravages qu'elle peut engendrer dans les âmes[66]. C'est pourquoi il donne comme grand modèle d'autorité le Christ, à la fois en tant que pasteur et en tant que serviteur, mais en privilégiant le titre de serviteur à celui de pasteur.

La mission du Supérieur s'enracine donc dans celle de Jésus, qui se définit essentiellement comme service de son Père et de ses frères. Le nom de serviteur définit vraiment la mission de Jésus, c'est-à-dire à la fois son attitude devant son Père et devant ses disciples. C'est la raison fondamentale pour laquelle, quand Jésus commande ou décide, il n'y a jamais chez lui la moindre trace de supériorité, au sens négatif de ce mot: sa soumission à son Père est tellement intense et profonde qu'elle se confond en Lui avec le désir de servir son Père et ses frères[67].

Gérard Huyghe situe résolument l'autorité du Supérieur religieux dans l'Église en rappelant le rôle crucial de l'autorité hiérarchique compétente, chargée d'approuver les Constitutions. Si cette recon-

---

(2009), il rejoint pleinement le point de vue de G. Huyghe sur la manière de concevoir l'autorité et l'obéissance, confirmant d'une certaine manière ses intuitions à la lumière du Concile Vatican II et du magistère post-conciliaire.

66 «L'exercice du pouvoir est dangereux par nature, et il sollicite trop les tendances de l'égoïsme originel pour ne pas corrompre un peu à la fois les Supérieures qui n'y seraient pas lucidement attentives. Le danger est d'autant plus grand qu'il ne s'agit pas d'une simple autorité humaine, n'exigeant qu'une obéissance extérieure, mais laissant pleine liberté et, au besoin, pleine protestation dans le silence de la conscience, mais d'une véritable participation à l'autorité divine et les sujets le savent très bien puisque leur obéissance les sollicite non seulement extérieurement, mais aussi intérieurement. Et à une telle obéissance correspond une autorité beaucoup plus totale puisqu'elle est capable de lier une conscience». G. HUYGHE, *Équilibre et adaptation*, 185.

67 Cf. G. HUYGHE, *Équilibre et adaptation*, 191-192.

L'autorité de Jésus est essentiellement *diakonía.* Elle est humble service d'amour. Jésus a pleine conscience d'exercer son autorité d'une manière totalement opposée à celle dont le monde conçoit l'autorité (cf. *Lc* 22,25-27). La vraie autorité, à la suite de Jésus, ne peut être «pouvoir», mais service. Elle n'est pas domination, mais amour. Cf. S.M. ALONSO RODRÍGUEZ, *L'autorità nella vita consacrata*, 27. Jésus, pour nous faire comprendre davantage le sens et la mission propre de celui qui détient l'autorité, propose l'image du *diákonos*, celui qui sert en se revêtant d'un tablier. De cette manière, il entend créer un esprit et une attitude pour instaurer une nouvelle manière d'exercer l'autorité. Celui qui sert doit se montrer attentif et disponible aux personnes, actif et diligent. Cf. *ibid.*, 31.

naissance ecclésiale confère à l'autorité un «poids» ecclésial très fort, elle en circonscrit en même temps les limites, que l'Église elle-même a fixées en reconnaissant les Constitutions[68]. Surtout, cette inscription de l'autorité et de la vie religieuse dans la vie ecclésiale a deux conséquences décisives quant à la conception de la paternité spirituelle exercée par le Supérieur: d'une part, elle situe la mission du Supérieur dans une perspective de croissance des religieux qui lui sont confiés par l'Église en vue de leur sanctification, ce qui suppose de cultiver l'esprit de dialogue[69]; d'autre part, elle empêche absolument que le Supérieur se considère propriétaire d'une charge qu'il a reçue de l'Église et pour l'Église, et dont il n'est que le mandataire[70]. Tous ces approfondissements préparent le renouveau conciliaire, inscrivant la consécration du religieux dans l'Église – en la situant à son

---

68 G. Huyghe en tire cette conséquence: «Dans l'immense domaine que les Constitutions n'ont pas réglementé, la Supérieure peut orienter, conseiller, solliciter, mais elle ne peut commander». G. HUYGHE, *Équilibre et adaptation*, 195.

69 «L'autorité ne se restreint pas au pouvoir de commander et de diriger; elle est surtout le pouvoir, ou plutôt le devoir, de faire croître. […] L'autorité vient de l'Église et s'exerce dans l'Église, car la croissance des âmes et l'efficacité de l'apostolat sont des œuvres de grâces qui sont dues à l'Église». G. HUYGHE, *Équilibre et adaptation*, 195-196. «La Supérieure doit être une éducatrice de ses sœurs. C'est là sa fonction essentielle […]. La vie entière d'une religieuse doit être une croissance à la fois humaine, spirituelle et apostolique. Le rôle de la Supérieure est d'aider cette croissance. La nécessité du dialogue entre Supérieure et sujets s'inscrit donc en conséquence de cette vérité fondamentale que la formation d'une religieuse n'est pas cantonnée au noviciat, et qu'elle doit être poursuivie sans arrêt». *Ibid*., 216.

S.M. Alonso Rodríguez, dans le décalogue qu'il propose pour exprimer la mission essentielle du gouvernement religieux, qui doit être un gouvernement d'animation et de communion, insiste aussi sur la nécessité qui incombe au Supérieur de faire grandir les frères de sa communauté, en rappelant que cette mission répond au sens étymologique du mot «auctoritas». Cf. S.M. ALONSO RODRÍGUEZ, *L'autorità nella vita consacrata*, 48.

70 «C'est aussi pour le bien de l'Église que la Supérieure reçoit l'autorité […]. Le bien de l'Église est l'unique fin à laquelle est ordonnée une communauté religieuse, et [c'est] en vue de cette fin [que] l'autorité est conférée à la Supérieure: celle-ci n'est donc jamais propriétaire de sa charge et ne doit jamais s'y attacher comme si cette charge lui appartenait». G. HUYGHE, *Équilibre et adaptation*, 196.

S.M. Alonso Rodríguez rappelle que le Supérieur doit rendre visiblement présente, dans la communauté, l'autorité hiérarchique de l'Église. Cette nécessité est rendue d'autant plus cruciale qu'elle est une participation de l'autorité hiérarchique dans l'Église. Le Supérieur religieux exerce sa mission au nom de l'Église, et, partant, il se place sous l'autorité hiérarchique. Précisément pour cela, il doit connaître et accomplir fidèlement ce que l'Église prescrit et demande. Cf. S.M. ALONSO RODRÍGUEZ, *L'autorità nella vita consacrata*, 50.

service –, et reconnaissant au profit du Supérieur une «potestas» vraiment ecclésiale, en situant son autorité au service de la croissance des âmes qui lui sont confiées.

Parmi les autres apports de cet ouvrage essentiel qui ont pu guider les Pères du Concile dans leurs réflexions, l'auteur insiste aussi sur l'art du dialogue, qui suppose de chacun – Supérieur et religieux – l'humilité et la confiance[71], mais aussi la nécessité de soutenir et de développer les initiatives, en les reliant à la fécondité de l'apostolat[72].

b) Les débats conciliaires

Ils révèlent l'intérêt des Pères du Concile pour la double question de l'autorité et de l'obéissance, qui n'en fait qu'une, et qui présente un caractère décisif pour le vrai renouveau de la vie religieuse. Si la version amendée du texte des *Propositions* comportait un numéro consacré à cette question de l'obéissance (cf. n. 8), elle a fait disparaître la dimension évangélique de l'obéissance. Le débat public au sein de l'assem-

---

71 «Chacune des partenaires doit faire assez confiance à l'autre pour croire qu'elle cherche ce que Dieu veut. […] Dans une recherche commune de la volonté de Dieu, il y a, pour chacune, une voie de croissance spirituelle». G. HUYGHE, *Équilibre et adaptation*, 217-218. Précisons encore que cette recherche commune de la volonté de Dieu ne supprime en rien la nécessité de l'autorité et du commandement qui en découle. Mais elle lui confère une note de douceur et de fraîcheur qui est celle même de l'Évangile.

S.M. Alonso Rodríguez rappelle aux Supérieurs leur devoir d'interpréter et de traduire la volonté de Dieu pour leurs sujets, après un sérieux discernement. Les Supérieurs ne sont pas les uniques médiateurs, mais ce ne sont pas non plus des médiateurs quelconques. Ils ont pour mission d'interpréter et de communiquer la volonté divine à leurs sujets, et donc leur mission principale consiste à obéir à Dieu pour pouvoir transmettre la volonté divine à ceux dont ils ont la charge. Cf. S.M. ALONSO RODRÍGUEZ, *L'autorità nella vita consacrata*, 51-52.

72 «Il y a, dans cette initiative concédée par l'autorité, un très grand soutien de l'apostolat». G. HUYGHE, *Équilibre et adaptation*, 221.

Cependant, il existe une manière subtile et grave de pervertir l'obéissance active et responsable promue par le Concile Vatican II: «L'obbedienza attiva e pratica […] più in pratica che in teoria, è diventata […] un atteggiamento notoriamente individualista e questo è un grave "attentato" contro la vera obbedienza e l'autentica vita-missione comunitaria». S.M. ALONSO RODRÍGUEZ, *L'autorità nella vita consacrata*, 69-70. Quand les décisions se prennent sans consultation, et que la vie communautaire est parasitée par les initiatives individuelles réalisées sans concertation, on se trouve devant une parodie de la vie religieuse. Quand on s'adresse au Supérieur non pas pour rechercher avec lui la volonté de Dieu – dans le cadre d'un dialogue sincère et ouvert –, mais seulement pour lui communiquer ce qu'on a déjà décidé, on a affaire à une parodie de l'obéissance. Cf. *ibid.*, 70.

blée conciliaire, en 1963-1964, a repris cette lacune. Les interventions des Pères du Concile convergent en effet vers un point aussi central que crucial: la nécessité d'élaborer une véritable théologie de l'obéissance axée sur une redéfinition de la nature de l'autorité, de manière à mieux respecter la liberté des religieux et les aider à vivre l'obéissance en adultes responsables[73].

Les *Modis* portent le désir de proposer une présentation de l'obéissance vraiment ecclésiale, inscrite dans le dynamisme de la vie de foi. De nombreux Pères, surtout des Supérieurs généraux, demandent que l'on mette davantage en relief la coresponsabilité communautaire de tous les membres de l'institut – Supérieurs comme sujets – pour mieux servir le charisme de l'Institut. De nombreux amendements insistent sur la charité qui doit présider à l'exercice de l'autorité. Tous ces approfondissements s'inscrivent et s'éclairent dans le cadre plus large de la vaste réflexion conciliaire qui allie fidélité et ouverture, et invite à une redéfinition évangélique de toute institution religieuse. Liberté et dialogue, deux grands maîtres-mots du Concile, ne doivent pas seulement viser les relations «ad extra», mais d'abord les relations «ad intra», particulièrement là où une autorité ecclésiale est appelée à s'exercer[74].

2.2.2 Consécration et paternité spirituelle selon le Concile

Comprendre l'autorité dans sa relation intrinsèque avec la consécration religieuse a permis de sortir des impasses liées à une conception de la vie religieuse reléguée dans la sphère privée. Si la consécration par la

---

[73] Parmi les interventions, on peut en relever quelques-unes exprimées à l'occasion de la 120° Congrégation générale du Concile Vatican II, le 11 nov. 1964. Citons un extrait de l'intervention du cardinal Döpfner, qui résonne en écho: «Ce qu'il faut, c'est une forme d'obéissance qui corresponde aux hommes adultes et mûrs de notre temps et concède aux subordonnés une plus grande responsabilité envers la communauté tout entière» (*AS* III/VII, 432); l'intervention du cardinal L.J. Suenens résonne comme en écho: «Il faut dire que la vie de communauté doit être organisée de telle sorte que chaque membre y participe activement et en adulte, souligner que l'obéissance n'est ni abdication passive ni infantilisme» (*AS* III/VII, 441); enfin celle de P.G. Buckley: «Il me semble que la crise est du côté des Supérieurs, non des sujets. La vérité est que les jeunes d'aujourd'hui ne peuvent plus accepter des formules archaïques comme celle-ci: "La volonté des Supérieurs correspond exactement à celle de Dieu"» (*AS* III/VII, 466). Trad. fr. J.M.R. TILLARD, «L'obéissance religieuse», 454-455.

[74] Cf. J.M.R. TILLARD, «L'obéissance religieuse», 456. Il résulte de cet approfondissement «un numéro équilibré, fermement enraciné dans la vue traditionnelle […] mais ouvrant pourtant et largement, des pistes neuves, surtout pour l'exercice de l'autorité». J.M.R. TILLARD, «L'obéissance religieuse», 457.

profession des conseils évangéliques est envisagée comme une simple expression de la consécration baptismale, en niant sa nouveauté radicale, le risque est grand de la comprendre comme un contrat privé passé entre le Supérieur et le religieux. On passe alors à côté du sens profond de l'autorité religieuse (et par conséquent, aussi de l'obéissance) en ne percevant plus vraiment sa dimension intrinsèquement spirituelle mais seulement sa dimension humaine[75].

Le Concile Vatican II inscrit résolument la mission du Supérieur dans une perspective de foi, se situant dans la droite ligne de saint Benoît qui voyait en lui le représentant du Christ:

> Les religieux, sous la motion de l'Esprit Saint, se soumettent dans la foi à leurs supérieurs, qui sont les représentants de Dieu, et ils sont guidés par eux au service de tous leurs frères dans le Christ comme le Christ lui-même qui, à cause de sa soumission au Père, s'est fait serviteur de ses frères et a donné sa vie en rançon pour la multitude (*PC* 14a).

Cette perspective de foi est primordiale pour fonder le sens profond et la raison d'être de l'autorité. Le fait d'appeler les Supérieurs «représentants de Dieu» interdit de les identifier à Dieu[76], et empêche de réduire leur mission à une dimension purement humaine.

Le fait que le Supérieur tire sa «potestas» (can. 596 *CIC* 1983) du Christ par l'Église qui la lui transmet a pour effet de le situer à sa juste place: ni dans une situation d'indépendance vis-à-vis de l'autorité hiérarchique compétente, ni dans une sujétion complète à son égard, de sorte que la mission de l'Évêque et celle du Supérieur religieux, même vis-à-vis de l'institut religieux, ne sont pas antagonistes, mais complémentaires[77].

---

75 On a trop mis l'accent, dans le passé, sur l'aspect juridique, d'où une conception des Supérieurs comme détenteurs du pouvoir. Le Concile Vatican II renverse la perspective, en approfondissant le contenu théologique, pastoral et spirituel de l'autorité, perçue alors dans sa dimension de service. Cf. E. GAMBARI, *Vita religiosa oggi*, 511.

76 L'unique Supérieur est Dieu: «Ogni altra autorità non può essere che emanazione ed espressione dell'autorità di Dio». E. GAMBARI, *Vita religiosa oggi*, 518.

77 *Potissimum Institutioni* l'exprime très bien: «Le ministère de l'Évêque et celui d'un Supérieur religieux ne sont pas en concurrence. Il existe certes un ordre interne des instituts qui possède son champ propre de compétence en vue du maintien et de la croissance de la vie religieuse. Cet ordre interne jouit d'une véritable autonomie, mais cette dernière s'exercera nécessairement dans le cadre d'une communion ecclésiale organique» (*PI* 94).

Ceci justifie que l'Évêque est appelé à prendre sa part dans la sanctification de ses religieux: «Si, dans l'exercice de sa juridiction, l'Évêque est limité par le respect de cette autonomie, il n'est pas pour autant dispensé de veiller à la marche des religieux

2.2.3 En aval du Concile Vatican II

Plusieurs textes officiels de l'Église universelle sont venus éclairer cette question après le Concile Vatican II. Le document de référence est l'instruction *Faciem tuam* (11 mai 2008), sur le service de l'autorité et l'obéissance[78]. Cette instruction a particulièrement approfondi le lien entre la consécration et l'autorité. Dès l'introduction, en se donnant comme objectif «d'aider l'autorité dans son triple service: aux personnes appelées à vivre leur consécration (première partie); à construire des communautés fraternelles (deuxième partie); à participer à la mission commune (troisième partie)», l'instruction fait explicitement le lien entre l'autorité et la consécration, en soulignant que la première doit être au service de la seconde. Toute la première partie déploie ce lien, qui apparaît de façon très suggestive dans le titre: «Consécration et recherche de la volonté de Dieu». Ce titre exprime en effet très bien ce dont il doit être question dans l'exercice de l'autorité. Cette dernière doit être écoute[79] de Dieu et service. L'instruction *Faciem tuam* inscrit donc la mission du Supérieur et la vocation du religieux dans une perspective profondément complémentaire, l'esprit d'écoute surnaturelle étant une recherche passionnée de la volonté de Dieu. Il en résulte une compréhension éminemment spirituelle de l'autorité, avec des priorités qui s'en ressentent[80].

---

vers la sainteté. Il revient en effet à un successeur des Apôtres, en tant que ministre de la Parole de Dieu, d'appeler en général les chrétiens à suivre le Christ et, par excellence, ceux qui reçoivent la grâce de le suivre "de plus près" (can. 753,1)» (*PI* 97).

De son côté, l'autorité religieuse tire sa force de celle de l'Église munie des pouvoirs et moyens nécessaires pour guider les hommes vers le salut, les éduquer à la foi, les aider à vivre en conformité à la foi, et les porter à la communion avec Dieu (cf. *Mt* 28,19); l'autorité religieuse est une transmission par l'Église de l'autorité même du Christ (cf. can. 618 et *MR* 13). Cf. E. GAMBARI, *Vita religiosa oggi*, 512.

78 Cf. *Comm.* 40 (2008) 91-112.

79 Le mot «écoute» compte trente-six occurrences dans l'instruction *Faciem tuam.* Il est significatif que ce mot se déploie, au long des occurrences rencontrées, en s'appliquant aussi bien aux religieux qu'à leurs Supérieurs, invités à «chercher et [à] accomplir ensemble la volonté de Dieu» (*FT* 1). Ce mot «écoute» ouvre sur un autre mot-clef, «dialogue» (neuf occurrences), qui est précisément le point de liaison entre l'autorité et l'obéissance. Mais c'est un dialogue compris lui-même dans sa dimension surnaturelle, qui implique la recherche commune de la volonté de Dieu, et la nécessité d'obéir quand le Supérieur commande légitimement.

80 L'autorité se présente avant tout comme une mission d'aide, d'intérêt spontané pour tous, d'accompagnement et de compréhension, qui se concrétise par des actions éminemment spirituelles: elle doit assurer à la communauté le temps et la qualité de la prière; promouvoir la dignité de la personne; insuffler le courage et l'espoir dans les difficultés; maintenir vivant le charisme de la famille religieuse; garder vivant le

Un autre intérêt de l'instruction *Faciem tuam* qui rejoint directement la thématique de la paternité spirituelle est de souligner le caractère imparfait de toute médiation humaine, tout en insistant sur les bienfaits de l'obéissance. En effet, la médiation humaine «est par nature limitée et inférieure à ce à quoi elle renvoie, d'autant plus s'il s'agit de la médiation humaine dans ses rapports avec la volonté divine» (*FT* 10a); mais le religieux est invité à obéir «chaque fois qu'il se trouve confronté à un ordre légitimement donné» (*FT* 10a), puisque l'autorité représente le Seigneur et que l'obéissance puise sa source dans celle du Christ (cf. *FT* 10a).

Parmi les autres textes qui traitent de près ou de loin cette question, le document *Congregavit nos in unum* propose une synthèse intéressante sur «quelques aspects de l'autorité […] privilégiés dans la réflexion récente» en rappelant que la «tâche prioritaire [du Supérieur religieux doit être] l'animation spirituelle, communautaire et apostolique de sa communauté» (n. 50). L'autorité doit aussi réaliser l'unité, en créant un climat favorable au partage et à la coresponsabilité de tous, en suscitant le concours de tous, et en encourageant les religieux à prendre leurs responsabilités. L'autorité doit enfin savoir prendre la décision finale et veiller à sa réalisation: pratiquer le discernement communautaire n'empêche pas d'appliquer – avec force et constance – la décision prise avec le concours de tous, et c'est le rôle qui incombe au Supérieur seul.

2.3 *La question de l'obéissance*

Si l'autorité et l'obéissance ne font qu'une seule question, et si, en traitant de la première, on a nécessairement évoqué la seconde, il est préférable cependant de distinguer les deux questions, et d'aborder maintenant plus spécifiquement la question de l'obéissance religieuse. Pour mesurer les enjeux liés à la question de l'obéissance, il faut la resituer dans son développement au long des siècles, et dans le contexte du Concile Vatican II, contexte d'une «crise» de l'obéissance appelant des réponses adaptées.

2.3.1 Relecture historique au prisme de la consécration

Le deuxième chapitre a montré que l'érémitisme, s'il ne méconnaissait pas totalement l'obéissance, ne pouvait absolument pas la

---

«sentire cum Ecclesia»; enfin, accompagner le chemin de formation permanente (cf. *FT* 13a-g). En un mot, elle doit être animée par l'amour. Cf. E. HERNANDEZ SOLA, «Le service de l'autorité et l'obéissance», 68-69.

concevoir comme elle le sera dans le rapport juridique qui s'instaurera avec l'avènement des Ordres monastiques. Si on peut parler d'obéissance dans l'érémitisme, c'est une obéissance à Dieu seul et la médiation humaine du «père-ermite» en est théoriquement, *a priori*, fortement relativisée: pour le dire de manière anachronique, la relation entre le «père-ermite» et son disciple relève de la direction spirituelle, où la liberté du sujet de décider est pleinement affirmée et sauvegardée.

Pourtant, l'obéissance envers le «père-ermite» y est souvent pratiquée, paradoxalement, de façon radicale, car l'aspect médiateur est encore mal perçu, et les conseils du «père-ermite» souvent reçus comme des commandements divins[81]. Entre la théorie qui affirme la liberté de l'ermite et la pratique qui le contraint à obéir à son maître comme s'il obéissait à Dieu Lui-même, le décalage apparaît immense. Derrière cette conception faussée de l'obéissance[82], se cache en réalité une prédilection marquée pour le renoncement, dans le contexte ascétique qui marque l'érémitisme naissant[83]. L'aspect de renoncement n'est pas faux en soi, mais il ne doit pas être prioritaire. L'ancien ordre des vœux religieux restait tributaire de cette approche principalement ascétique, qui intégrait toutefois la dimension de l'imitation du Christ. Le basculement de l'ordre opéré par le Concile Vatican II permettra de souligner la dimension positive des trois conseils évangéliques, et particulièrement du vœu d'obéissance.

Cette dimension positive du vœu d'obéissance apparaît cependant dès les origines de la vie monastique: le deuxième chapitre a aussi montré l'indépendance de saint Benoît sur cette question de l'obéissance, au regard de la Règle du Maître qui l'a largement

---

81 «[Les Apophtegmes] nous apprennent que l'obéissance était pour les ascètes chevronnés la marque indiscutable de la perfection». M. OLPHÉ-GALLIARD, «Des Pères du désert au cénobitisme de saint Basile et de saint Benoît», 25.

82 «[L'obéissance] condamne tout examen, tout jugement portant sur les ordres reçus. […] Reconnaissons dans cette intransigeance une mentalité quelque peu primitive. La conception de l'obéissance aura à s'humaniser, à s'inspirer d'une idée moins pessimiste de la nature. […] Cependant, les motifs invoqués par l'ascétisme des premiers temps resteront toujours valables. L'amour du Christ, l'imitation de son obéissance, la pratique de l'humilité, voilà bien les valeurs que nous retrouvons au cœur de toute vie religieuse consciente de son idéal». M. OLPHÉ-GALLIARD, «Des Pères du désert au cénobitisme de saint Basile et de saint Benoît», 29-30.

83 «L'obéissance […] prend place dans ce contexte athlétique. Elle est une pièce de la "panoplie" que l'ascète emporte avec lui lorsqu'il fuit le monde pour se mesurer aux spectres et aux fantômes de la solitude». M. OLPHÉ-GALLIARD, «Des Pères du désert au cénobitisme de saint Basile et de saint Benoît», 23.

inspiré par ailleurs. L'obéissance de jugement, dont on a vu au troisième chapitre qu'elle était consacrée par le Concile Vatican II (cf. *PC* 14), est déjà présente implicitement dans la Règle de saint Benoît[84]. La Règle du Maître ajoute la dimension juridique, et donc contraignante, à une fausse conception de l'obéissance, ce qui la rend très déplaisante. Elle l'est encore davantage si on juge sa Règle au prisme de notre époque, sensible aux droits de la personne humaine et à sa liberté. La Règle du Maître nie cette liberté, le religieux devant obéir à son Supérieur, dont la volonté représente celle de Dieu. Si le Supérieur peut se tromper en commandant, le religieux ne se trompe jamais en obéissant. Il est un pur exécutant de la volonté du Supérieur.

Chez saint Benoît au contraire, l'obéissance est précisément l'expression de la consécration du moine par la profession des vœux évangéliques. Si le mot «consecratio» n'apparaît pas comme tel dans sa Règle, la réalité est bien présente. Dès le cinquième chapitre sur l'obéissance, saint Benoît emploie une expression significative, pour découvrir le sens profond de l'obéissance: «En raison du service sacré dont ils ont fait profession [propter servicium sanctum quod professi]» (Règle de saint Benoît 5,3). Ce «servicium sanctum», s'il est le fondement d'une obéissance radicale («Mox ut aliquid imperatum a maiore fuerit, ac si divinitus imperetur, moram pati nesciant in faciendo» Règle de saint Benoît 5,4), vient aussi imprégner l'obéissance de sa dimension profondément spirituelle, qui enrichit la dimension juridique et lui donne son vrai sens[85]. *Perfectae Caritatis*, en rappelant la perspective

---

84 L'obéissance réclame du moine une attitude intérieure qui coupe court à tout murmure et suppose l'acquiescement sincère à la volonté du Supérieur, et donc aussi à son jugement. Cf. M. OLPHÉ-GALLIARD, «Des Pères du désert au cénobitisme de saint Basile et de saint Benoît», 34.

Par ailleurs, le chapitre 68 de la Règle de saint Benoît reconnaît au moine la possibilité de faire des «représentations» dans les cas difficiles ou considérés comme impossibles: «C'est la conséquence d'une conception de l'obéissance qui comporte le don de l'intelligence autant que celui de la volonté». *Ibid*.

85 Saint Benoît, quand il parle de l'obéissance, a le Christ comme référence constante. Pour le cinquième chapitre seulement, l'obéissance lui est constamment rapportée: elle «convient à ceux qui n'ont rien de plus cher que le Christ» (Règle de saint Benoît 5,2). Elle est rendue au Christ Lui-même à travers la personne du Supérieur: «L'obéissance rendue au Supérieur, c'est à Dieu qu'on la rend, puisqu'il a dit: "Qui vous écoute, m'écoute"» (Règle de saint Benoît 5,15).

Dans le chapitre consacré à l'obéissance, le Christ apparaît encore comme le grand modèle d'obéissance: «Tel est le troisième degré d'humilité: se soumettre au Supérieur en toute obéissance, pour l'amour de Dieu, à l'imitation du Seigneur,

de foi qui doit animer les religieux en se soumettant volontairement à leurs Supérieurs, se situe dans le prolongement de l'esprit de la Règle de saint Benoît en fournissant les éléments qui permettront de ne pas tomber dans une caricature de l'obéissance[86].

La naissance des Ordres apostoliques au treizième siècle va contribuer à enrichir encore la conception de l'obéissance. Chez saint François, l'obéissance se colore d'une dimension anthropologique très forte[87]. Un texte très intéressant qui manifeste avec éloquence cet enrichissement anthropologique de la conception de l'obéissance religieuse est celui de la troisième admonition de saint François. Ce dernier y pose d'abord le fondement évangélique très large de l'obéissance: *Lc* 14,33 et *Mt* 16,25 (cf. §1), avant d'envisager les différents cas d'obéissance qui peuvent se poser concrètement au religieux et la rendre plus ou moins difficile (cf. §§2-3). Saint François y témoigne d'une conception très élevée de l'obéissance, le religieux étant appelé à «[sacrifier] à Dieu sa volonté» même s'il croit sincèrement «qu'il y a mieux et plus

---

dont l'Apôtre dit: "Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort"» (Règle de saint Benoît 7,34).

86 «Les religieux, sous la motion de l'Esprit Saint, se soumettent dans la foi à leurs Supérieurs, qui sont les représentants de Dieu, et ils sont guidés par eux au service de tous leurs frères dans le Christ comme le Christ lui-même qui, à cause de sa soumission au Père, s'est fait serviteur de ses frères et a donné sa vie en rançon pour la multitude» (*PC* 14). Ce sont des mots très proches de ceux qui viennent d'être relevés dans la Règle de saint Benoît sur l'obéissance.

Si déjà, pour saint Basile, l'obéissance se révèle à travers la Parole de Dieu qui est sa force normative, le Supérieur ayant la tâche de la connaître et de la transmettre aux autres, cette dimension est encore plus accentuée chez saint Benoît, qui affirme que le Supérieur est le vicaire du Christ chargé en son nom de gouverner les âmes (Règle de saint Benoît 2,31). Dans cette perspective, les Supérieurs sont appelés «représentants de Dieu», formule qui a été confirmée par *PC* 14 et par le can. 601. Si cette obéissance est déconnectée de la perspective de foi qui lui confère son vrai sens, il y a alors un réel danger qu'elle devienne une simple soumission automatique aux ordres, et qu'elle soit vidée de sa signification profonde. C'est pourquoi, en parlant de la soumission aux Supérieurs, on rappelle souvent l'attitude de foi qui doit l'accompagner. *PC* 14 affirme que cette soumission est mue par le Saint-Esprit. Cf. M. Kovač, *L'orizzonte dell'obbedienza religiosa*, 273.

87 Les premiers témoignages de la dimension anthropologique se rencontrent déjà chez saint Basile, dans sa préoccupation que les ordres des Supérieurs soient adaptés aux besoins des frères. Mais les éléments de la dimension anthropologique ont été encore plus accentués par saint François. Nous trouvons dans sa Règle les concepts de dignité de la personne, d'«objection de conscience» – bien que l'expression soit anachronique, la réalité y est présente –, d'obéissance responsable, de liberté personnelle, de dialogue du Supérieur avec le religieux. Cf. M. Kovač, *L'orizzonte dell'obbedienza religiosa*, 280.

utile à son âme que ce que lui commande le Supérieur» (§3). Si saint François reconnaît, dans ce texte, la possibilité de désobéir au Supérieur dans le cas d'un commandement manifestement injuste que sa conscience réprouve, il l'invite à vivre une forme de «martyre de l'obéissance», en restant, au-delà de la désobéissance ponctuelle dans un cas très particulier, en communion avec son Supérieur et avec ses frères, fût-ce au prix de persécutions à l'intérieur même de la communauté. C'est dans ce cas extrême que se vérifie, aux yeux de saint François, la «vera et caritativa oboedientia» ou obéissance parfaite. Cette obéissance-charité doit toujours être sauvegardée[88].

Les Ordres apostoliques sont aussi venus enrichir la conception de l'obéissance en accentuant une dimension moins présente, en tout cas plus implicite, dans les Ordres monastiques du premier millénaire: le lien entre esprit d'obéissance et esprit d'initiative[89]. Si, fondamentalement, cette vision de l'obéissance émane de saint Ignace – qui développe une conception de l'obéissance très centrée sur la volonté et le jugement, et ainsi étroitement liée au rapport spirituel avec le Supérieur, par le truchement de la manifestation de conscience[90] –, elle dépasse largement l'horizon de la vie religieuse apostolique pour rejoindre une préoccupation très contemporaine qui regarde toute la vie

---

88 Saint François envisage un premier cas où le religieux ne rencontre aucune difficulté (§2). Le mérite de l'obéissance n'est pas ici rattaché à un ordre précis mais il se réfère plutôt à un accord de fond, à la communion avec le Supérieur. Ensuite, saint François envisage le cas du religieux soucieux de sa propre perfection: il croit sincèrement «qu'il y a mieux et plus utile à son âme que ce que lui commande le Supérieur». Saint François lui demande alors de «[sacrifier] à Dieu sa volonté» (§3). Le souci de la perfection personnelle n'est pas comparable à l'exercice concret de la charité. Le quatrième paragraphe est particulièrement significatif d'une très haute conception de l'obéissance: «Si le Supérieur commande au sujet quelque chose qui soit contre sa conscience […] bien qu'il n'obéisse pas, que cependant il ne le quitte pas». Le religieux doit désobéir contre un ordre qui contrarie violemment sa conscience, mais rester dans la communion avec le Supérieur. Le cinquième paragraphe va plus loin encore dans l'héroïcité de l'obéissance: «Si, de fait, il supporte persécution», «[qu'il] demeure vraiment dans l'obéissance parfaite, puisqu'il livre son âme pour ses frères». Cf. M.A. CORSELIS, «Les Ordres apostoliques au treizième siècle», 43-45.

89 «Un Ordre apostolique ne peut vivre et poursuivre son idéal que si, à tous les échelons, l'esprit d'initiative est fortement développé». P.E. TESSON, «Les clercs réguliers du seizième siècle», 56.

90 Cf. M. TENACE, *Custodi della sapienza. Il servizio dei superiori*, 40-54. L'auteur y montre que cette obéissance du jugement et de la volonté, chère à saint Ignace, était déjà contenue en germe chez saint Basile. Cf. *ibid.*, 49-50. Elle est aussi présente, implicitement, dans la Règle de saint Benoît. Cf. M. OLPHÉ-GALLIARD, «Des Pères du désert au cénobitisme de saint Basile et de saint Benoît», 34.

religieuse. Dans cet enrichissement, apparaît déjà en germe toute la doctrine de *Perfectae Caritatis* sur l'obéissance: l'humble soumission doit être simultanément une soumission active et inventive (cf. *PC* 14b). Ici encore, on perçoit que le vrai sens de la consécration, loin d'annihiler la volonté, la porte à son accomplissement[91].

2.3.2 La doctrine conciliaire resituée dans son contexte

Le Concile Vatican II a approfondi le sens de la vie religieuse, en tirant la leçon des limites d'une approche privative de cette dernière. Il conçoit explicitement la vie religieuse comme un élément constitutif de l'Église. Il inscrit pleinement la vie religieuse dans la réalité ecclésiale comme un élément charismatique qui, «s'il ne concerne pas la structure hiérarchique de l'Église, appartient […] cependant sans conteste à sa vie et à sa sainteté» (*LG* 44d)[92]. Il consacre une unique «potestas», pleinement ecclésiale, au bénéfice des Supérieurs, inscrivant définitivement leur mission comme une mission spirituelle, exercée au nom du Christ. Il bascule l'ordre des vœux évangéliques pour privilégier la dimension de charité à la dimension ascétique. Enfin, il rattache explicitement les trois conseils évangéliques à une consécration entendue dans un sens fort, comme une consécration qui s'enracine dans le baptême, mais qui est une nouvelle et vraie consécration (cf. *PC* 5a). Cette redécouverte profonde intègre tous ces éléments, qui forment un tout. À la lumière du parcours effectué, on mesure que ces divers éléments étaient déjà présents, au moins implicitement, dès les origines de la vie religieuse. Les accueillir dans leur unité a des conséquences décisives sur la manière de concevoir l'obéissance, dont les deux aspects complémentaires et indissociables viennent d'être rappelés: l'humble soumission («Que les religieux donc se soumettent avec révérence et humilité à leurs supérieurs» *PC* 14b) doit être une soumission active et inventive, puisque les religieux doivent «[apporter] les forces de leur intelli-

---

91 «Se Dio è l'autore principale della consacrazione religiosa, ciò non significa che egli rispetti meno la libertà umana: egli la esalta infatti, dal momento che tutto l'ordine divino è ordine di amore, che è libertà. Poiché il dono di se stessi a Dio è il più nobile degli atti umani, è necessario che esso sia anche il più libero: solo in questo caso, infatti, si può parlare di consacrazione di *se stessi*». P.R. REGAMEY, «Consacrazione religiosa», 1609.

92 L'exhortation apostolique *Vita Consecrata* enfoncera le clou, reconnaissant, dans le sillage du Concile Vatican II, que la vie consacrée «est […] un don précieux et nécessaire pour le présent et pour l'avenir du Peuple de Dieu, parce qu'elle appartient de manière intime à sa vie, à sa sainteté et à sa mission» (*VC* 3). Nous y reviendrons dans le dernier chapitre, en envisageant la vie fraternelle comme mystère de communion.

gence et de leur volonté, tous les dons de la grâce et de la nature à l'accomplissement des ordres et à l'exécution des tâches qui leur sont confiées» (*PC* 14b)[93].

Dans le décret *Perfectae Caritatis*, on peut relever une expression très proche de celle utilisée par saint François dans sa troisième admonition, où il invitait le religieux à «[sacrifier] à Dieu sa volonté» (§3). *Perfectae Caritatis* demande à son tour aux religieux de «[faire] l'offrande totale de leur propre volonté, comme un sacrifice d'eux-mêmes à Dieu, et par là [de s'unir] plus fermement et plus sûrement à sa volonté de salut» (*PC* 14a). L'expression «offrande totale» est la traduction du latin «plenam […] dedicationem». L'association des mots «sacrificium» et «dedicatio» est particulièrement éloquente: elle témoigne non seulement de la radicalité de l'obéissance, mais encore du fait que cette dernière, pour être authentique, est à l'opposé d'une abdication passive, se présentant au contraire comme «sacrifice» grâce auquel les religieux s'unissent à la volonté salvifique de Dieu. Il s'agit bien d'une véritable «consécration», fondement d'une authentique obéissance, qui entend imiter celle du Christ et participer à sa dimension rédemptrice[94].

Le sens profond de la doctrine de l'obéissance selon le Concile Vatican II éclaire les enjeux décisifs qui sont apparus en amont du Concile. De nombreux auteurs ont alerté sur la nécessité de dépasser les impasses liées à une fausse conception de l'obéissance: l'approche privative de la vie religieuse rejaillit en effet immanquablement sur la façon de concevoir l'obéissance. Négativement, on insiste sur les effets ravageurs d'une conception infantiliste de l'obéissance, désastreuse aussi bien du point de vue communautaire que du point de vue personnel: une obéissance authentique est au contraire au service de la communauté et de l'épanouissement spirituel, et finalement de la sanctification qui devrait être le grand but de l'obéissance[95]. Positivement, on insiste sur

---

93 Cf. chap. 3, nt. 152. *Perfectae Caritatis* 14b a ainsi consacré cette soumission de la volonté, mais aussi de l'intelligence, dont saint Ignace avait pressenti l'importance et la valeur hautement spirituelle. On peut regretter le fait que la soumission de l'intelligence n'ait pas été reprise par le can. 618, appauvrissant ainsi le texte du Concile Vatican II.

94 «L'obbedienza di chi professa i consigli evangelici non è quella dei membri di una "équipe" che si costituiscono un Capo e gli conferiscono i poteri che ritengono necessari, bensì l'obbedienza "cristiana", quella cioè con cui si intende *imitare* la stessa obbedienza di Gesù, e perciò si viene a *partecipare* di questa obbedienza redentrice». E. FOGLIASSO, *Il decreto "Perfectae caritatis" sul rinnovamento della vita religiosa*, 472.

95 «Une fausse notion de l'obéissance n'a pas seulement pour conséquence un fonctionnement défectueux de la communauté religieuse ou un manque à gagner dans

la nécessité de développer une pédagogie active, qui fasse grandir le sens de la responsabilité et un sain esprit d'initiative[96]. Cet esprit, qui est cher à la pensée moderne, doit caractériser davantage encore l'obéissance religieuse[97]. On réfléchit aussi sur ce qui rend l'obéissance vraiment humaine, ou ce qui au contraire vient contrarier son humanité, selon qu'elle favorise ou non la formation du jugement et de la prudence[98]. Ce sont autant de pierres d'attente, qui puisent dans la grande tradition religieuse tout en approfondissant les développements déjà effectués, et qui préparent le renouveau conciliaire. La conjonction de la nécessité d'un dépassement lié à une conception trop ascétique de l'obéissance, d'une époque davantage ouverte à l'esprit d'initiative et de responsabilité, et d'une réflexion profonde sur l'essence de la vie religieuse, semble être à l'origine de ces apports doctrinaux qui foisonnent dans la période qui précède le Concile Vatican II préparant un vrai renouveau.

Toutes ces pierres d'attente trouveront d'une certaine manière leur aboutissement dans la reconnaissance explicite par *Perfectae Caritatis* que «l'obéissance religieuse, loin de diminuer la dignité de la personne

---

l'activité apostolique qui peut être la sienne; elle nuit aussi et d'abord à l'épanouissement de la personne. Et c'est même parce qu'elle ne favorise pas cette personnalisation de la religieuse qui en est victime, qu'elle nuit en dernière analyse à ce que l'on a pu appeler la personnalisation du monde et à son retour vers le Dieu personnel Trinité». H. BISSONIER, «Initiative et obéissance dans la vie religieuse», 257.

96 «L'élément capital et d'ailleurs symptomatique d'une véritable pédagogie active nous paraît résider […] dans le fait que l'on part ou non du sujet et de ses besoins. Le maître-mot […] est le mot: "initiative". "Initiative" vient, en effet, d'"initium": commencement, point de départ […]. C'est à ce critère […] essentiel [de l'initiative] qu'on peut parler ou non de cette "éducation active" qui est […] la condition d'une éducation chrétienne authentique». H. BISSONIER, «Initiative et obéissance dans la vie religieuse», 260.

97 Cf. H. BISSONIER, «Initiative et obéissance dans la vie religieuse», 262. L'esprit d'initiative et l'esprit d'obéissance ne doivent pas être compris comme s'opposant l'un l'autre, mais sont au contraire appelés à se soutenir et se fortifier mutuellement, les initiatives étant toujours soumises aux permissions du Supérieur: «Si la permission est refusée, l'obéissance jouera dans la soumission d'esprit qui fait renoncer à son initiative, mais non pas en faisant renoncer à prendre des initiatives nouvelles». *Ibid*., «Initiative et obéissance dans la vie religieuse», 263.

98 «Un acte d'obéissance posé "machinalement" par conformisme ou par une psychologie de petit enfant n'est pas un acte "humain" mais plutôt "infra-humain". Il est pour autant sans valeur morale». A. PLÉ, «L'obéissance religieuse, école de liberté, de jugement, de maturité», 140.

Inversement, «l'obéissance religieuse bien comprise est une magnifique école de formation du jugement et de la prudence. […] C'est en quoi elle a valeur éminente d'"acte humain" et donc de moyen de perfection». *Ibid*., 145.

humaine, la conduit à la maturité en faisant grandir la liberté des enfants de Dieu» (PC 14b). Relier l'obéissance religieuse à «la liberté des enfants de Dieu», c'est la situer d'emblée dans une perspective authentiquement chrétienne et ecclésiale, qui interdit définitivement de réduire l'obéissance entre le Supérieur et le religieux à une sorte de contrat privé. Mais l'affirmation de *Perfectae Caritatis* a également une portée anthropologique qui dépasse le point de vue strictement religieux. Affirmer que l'obéissance religieuse vécue dans toute son authenticité favorise la liberté des enfants de Dieu rappelle à tous qu'une liberté qui prétendrait se développer en dehors de Dieu et de toute norme morale serait une fausse liberté, qui se retournerait contre l'homme. Jean-Paul II est venu le rappeler dans son exhortation apostolique *Vita Consecrata*[99]. On touche ici du doigt la signification la plus authentique de la paternité spirituelle du Supérieur religieux et de l'autorité qui en découle: en effet, l'autorité apparaît ici dans son sens étymologique, visant l'«augmentation» de celui qui en bénéficie, c'est-à-dire l'accroissement de sa vraie liberté et de sa charité.

3. **Les limites révélées par le parcours**

Parvenus à ce point, nous devons nous poser une dernière question, à la lumière de ce chapitre synthétique: si la paternité spirituelle des Supérieurs à l'égard des religieux est bien présente dans le *CIC* 1983 et si elle s'affirme à partir du renouveau apporté par les approfondissements du Concile Vatican II, n'y a-t-il pas quelques zones d'ombre qui l'empêchent de rayonner avec tout son éclat? Autrement dit: le parcours effectué ne révèle-t-il pas aussi quelques limites qui seraient encore à dépasser pour permettre à la paternité spirituelle des Supérieurs religieux de porter encore plus de fruits?

Trois limites apparaissent, au terme de cette synthèse, appelant des développements et des réflexions ultérieurs: d'abord la frilosité, dans les documents officiels de l'Église, pour parler explicitement de «paternité spirituelle» et de «filiation spirituelle»; ensuite, le manque d'approfondissement de la dimension éducative; enfin, la question de la «stabilité»

---

99 «*La troisième provocation* est celle qui provient des *conceptions de la liberté* qui soustraient cette prérogative humaine essentielle à son rapport constitutif avec la vérité et avec la norme morale. […] *L'obéissance qui caractérise la vie consacrée* est *une réponse* efficace à cette situation. Elle présente comme modèle, d'une manière particulièrement forte, l'obéissance du Christ à son Père et, à partir de son mystère, elle témoigne de ce qu'*il n'y a pas de contradiction entre l'obéissance et la liberté*» (*VC* 91). On y reviendra au sixième chapitre.

ou de la «perpétuité» du Supérieur religieux, qui n'est plus posée ou presque dans un contexte culturel peu propice à des mandats longs.

3.1 *Un vocabulaire souvent trop «technique»*

Dans les dispositions du *CIC* 1983, la paternité spirituelle et la filiation spirituelle qu'elle implique n'apparaissent qu'implicitement. Un rapide regard sur le Concile Vatican II, puis sur le *CIC* 1983 et les textes qui l'ont suivi, suffit à mesurer la prudence des Pères du Concile, du législateur, et des différents documents officiels de l'Église, qui ont privilégié des expressions «neutres» à celles de «pères spirituels» ou de «fils spirituels», tranchant nettement avec les origines de la vie religieuse, aussi bien en milieu érémitique qu'en milieu cénobitique.

3.1.1 Au long de la vie ecclésiale et de la vie religieuse

a) Aux origines de la vie ecclésiale

Pour saisir pleinement la dimension spirituelle des deux termes corrélatifs (père-enfants), il faut les inscrire dans la perspective chrétienne: nous sommes fils d'un Dieu-Père dans le Fils unique, par le don de l'Esprit-Saint. Toute paternité spirituelle justifie son nom par référence ontologique à Dieu le Père[100]. Dans les temps apostoliques, il n'y a pas d'affirmation explicite de cette paternité participée en vertu de laquelle le titre de père sera donné plus tard aux Évêques[101]. Toutefois, si le nom ne leur est pas donné, les Évêques sont en fait investis des qualités et pouvoirs qui leur permettront bientôt d'en recevoir le titre[102].

b) Aux origines de la vie religieuse

En milieu érémitique, la «paternité spirituelle» était pleinement assumée, parce que la relation qui se vivait entre le jeune ermite et son

---

100 Cf. I. HAUSHERR, *Direction spirituelle*, 20. Le premier chapitre a aussi beaucoup approfondi cette question.

101 Le mot «pater» se rapporte toujours, chez les Pères apostoliques, à l'«unique Père»: l'unité préoccupe saint Ignace d'Antioche et saint Clément, comme elle avait déjà préoccupé saint Paul. Cf. I. HAUSHERR, *Direction spirituelle*, 25.

102 Saint Ignace d'Antioche a cette formule qui permettra de justifier par la suite cette dénomination: «Ils [les presbytres des Magnésiens auxquels il écrit] se montrent déférents envers lui [leur Évêque]; en fait, non pas envers lui, mais envers l'Évêque universel, le Père de Notre Seigneur Jésus-Christ» (Ad Magn. 3,1). La Didascalie des Apôtres enseigne aussi que l'Évêque doit être saint, parce qu'il représente Dieu Lui-même. Cf. I. HAUSHERR, *Direction spirituelle*, 25.

maître était une relation de confiance, relevant davantage de la direction spirituelle que d'une relation juridique et extérieure. Elle se caractérisait par l'«exagoreusis»[103], qui peut être considérée, à certains égards, comme l'ancêtre de la manifestation de conscience. Elle se situe en fait à mi-chemin entre la direction spirituelle et la manifestation de conscience, étant adressée à un directeur si proche du disciple – non seulement spirituellement, mais dans la vie quotidienne – que ce dernier se sentait souvent moralement contraint d'obéir à son père-maître.

Le passage au cénobitisme marque une rupture. L'acceptation hiérarchique et administrative du mot «abba» est plus tardive, étant liée à l'idée d'organisation de la vie monastique. En Égypte, les Supérieurs des premiers monastères n'étaient pas des Abbés. En principe et de façon habituelle, le père spirituel et l'higoumène étaient deux personnes distinctes. Le père spirituel – tout en n'étant pas le Supérieur régulier et sans avoir reçu les ordres sacrés – jouissait de la part de ses fils d'une confiance et d'une obéissance souvent absolues[104].

Par contre, en Occident, avec la Règle du Maître et la Règle de saint Benoît, le monachisme cénobitique va faire se rejoindre la dimension juridique et la dimension spirituelle, et justifier pleinement l'appellation d'«abba» pour désigner le Supérieur. Ceci explique pourquoi la manifestation de conscience et la direction spirituelle sont intimement liées l'une à l'autre, sans qu'il n'y ait encore, au long du premier millénaire, de véritable distinction entre les deux pratiques.

c) Dans la vie religieuse du second millénaire

Les Ordres apostoliques et la centralisation qui les caractérisent ont pour effet d'éloigner le Supérieur général de l'ensemble des religieux de l'Ordre, ou au moins d'une partie non négligeable d'entre eux. Même si le Supérieur général exerce une fonction «paternelle» vis-à-vis de l'institut et de tous ses membres, cette fonction «paternelle» perd forcément en intensité vis-à-vis des religieux pris individuellement, quand elle n'est pas tout simplement absente ou exercée en pointillés.

---

103 L'«exagoreusis» recouvre la manifestation des pensées. Dans la littérature des Pères du désert, elle constitue une pièce essentielle du combat spirituel, dans la mesure où une pensée manifestée se dissipe plus facilement. À ce premier motif – psychologique – s'en ajoutent deux autres, ascétiques et spirituels: la nécessité de la discrétion et la nécessité de renier sa volonté propre. Cf. I. HAUSHERR, *Direction spirituelle*, 154-155.

104 Cf. P. SALMON, *L'Abbé dans la tradition monastique*, 8-10.

Cette centralisation a sans doute présidé à l'élection d'un nom qui n'était plus marqué d'abord par la relation paternelle dans les Ordres apostoliques. Le qualificatif par lequel on désigne le Supérieur vise une autre qualité que celle de la paternité, selon l'esprit voulu par le fondateur: ministre général pour les Franciscains, maître général pour les Dominicains, préposé général pour les Jésuites[105]. Le déplacement du sens initial de la manifestation de conscience (qui l'oriente définitivement vers un but de gouvernement et non plus dans le sens de la direction spirituelle, même si les deux objectifs ne sont pas incompatibles) est aussi le signe que le curseur de la mission qui incombe au Supérieur s'est déplacé: il s'agit moins, à travers la pratique de la manifestation de conscience, d'assumer un rôle paternel au sens de directeur spirituel que de se donner un moyen concret pour mieux réaliser le gouvernement spirituel que Dieu attend de lui[106].

3.1.2 A partir du *CIC* 1917

A la suite des abus analysés au troisième chapitre, le lien spirituel qui unissait le Supérieur à ses religieux s'est atténué et la dimension juridique de la mission du Supérieur a pris le dessus sur la dimension spirituelle. Cette évacuation – au moins partielle – de la dimension spirituelle a été renforcée par le concept de «potestas dominativa» qui empêchait de voir que l'autorité du Supérieur trouvait en définitive son fondement ultime dans le Christ. Le Concile Vatican II a retrouvé la sève des origines, en consacrant une unique «potestas» et en redorant ainsi le blason de l'autorité et de l'obéissance, en les rattachant direc-

---

105 Cf. chap. 2, nt. 126. On y observait déjà que le choix du terme de «ministre» [*minister*] pour désigner les dirigeants de la communauté franciscaine est symptomatique, J. Dalarun soulignant sa résonance profondément évangélique. Cf. J. DALARUN, *François d'Assise ou le pouvoir en question,* 18. J. Dalarun note cependant qu'un autre Ordre religieux l'avait adopté: «Le choix de ce vocable n'est pas pure invention franciscaine, puisque l'Ordre de la très sainte Trinité, destiné à racheter les captifs en Terre sainte et si innovateur du point de vue institutionnel, en usait déjà depuis 1198; mais c'est l'Ordre des frères mineurs qui développe le plus explicitement le contenu spirituel de cette appellation paradoxale et en assure le succès». *Ibid.,* 49.

On peut aussi remarquer que le qualificatif de «maître général» pour un Ordre apostolique voué à la prédication, et celui de «préposé général» pour un Ordre marqué par une très forte centralisation, traduisent bien un aspect essentiel du charisme desdits Ordres.

106 Avec la centralisation et la diffusion des Ordres dans les différents pays et continents, le rapport direct avec le Supérieur général tend à s'estomper, mais cependant la proximité spirituelle demeure avec le Supérieur provincial ou le Supérieur local.

tement au Christ et en les explicitant à la lumière de son mystère. Le dialogue et la confiance qui doivent présider aux relations entre Supérieur et religieux sont caractéristiques d'une paternité spirituelle comprise dans sa dimension la plus authentique.

Plus haut dans le chapitre, on a souligné la convergence de la mission paternelle de l'Évêque et du Supérieur religieux en citant le décret du Concile Vatican II *Christus Dominus* sur la charge pastorale des Évêques dans l'Église. Le décret n'hésite pas à appliquer textuellement le titre de père aux Évêques, en le rattachant explicitement à leur mission pastorale. Il est père de toutes les brebis de son troupeau: «In exercendo suo munere patris ac pastoris […] veri patres qui spiritu dilectionis et sollicitudinis erga omnes praestant» (*CD* 16a). Il l'est particulièrement, au sein du presbytérium, à l'égard des prêtres de son diocèse (cf. *CD* 28a).

Compte tenu de ce qui a été souligné au début du chapitre – sur la différence entre le «munus» épiscopal, plus ample et plus étendu, mais moins personnel, et le «munus» exercé par le Supérieur religieux, qui se caractérise par une dimension personnelle très marquée –, on aurait pu s'attendre à ce que le mot «père» soit aussi et même davantage appliqué au Supérieur religieux. Or, il n'est pas employé une seule fois. L'allusion la plus forte reste *Perfectae Caritatis* 14c qui, sans employer l'expression, la sous-entend implicitement en disant que les Supérieurs sont «responsables des âmes confiées à leur soin» et appelés à «[gouverner] comme des enfants de Dieu ceux qui leur sont soumis». Mais le même passage fait le choix de privilégier – sans doute à cause du risque d'abus lié à une paternité mal comprise – le mot «fraternité» à celui de «paternité» en évoquant la relation de l'autorité vis-à-vis des religieux: «Ils exerceront l'autorité dans un esprit de service pour leurs frères, de manière à exprimer l'amour que le Seigneur a pour eux» (*PC* 14c). Le *CIC* 1983, fidèle à l'esprit et même à la lettre de *Perfectae Caritatis* 14, a repris ces expressions presque textuellement, comme cela a déjà été remarqué. Il se caractérise donc aussi par l'absence d'une expression explicite de la «paternité spirituelle» assumée pourtant, *de facto*, par le Supérieur religieux[107].

A vrai dire, dans le *CIC* 1917, le mot de «père» ou de «paternité» pour désigner le Supérieur ou exprimer le sens de sa mission auprès des religieux était aussi absent. Mais dans le contexte des abus et sans les

[107] Dans le *CIC* 1983, l'expression «Modérateur suprême» remplace celle de «père et mère général(e)». De façon plus large, le Code adopte des termes neutres comme «institut» plutôt qu'«Ordre religieux» et «congrégation religieuse». Cf. Y. SUGAWARA, «La normativa sulla vita consacrata», 551-552.

approfondissements que fera le Concile Vatican II sur le sens de la vie religieuse et sa place dans l'Église, cette absence était logique. Dans le *CIC* 1983, comme dans les textes officiels de l'Église sur cette question, on peut déplorer une certaine frilosité à parler explicitement de «paternité spirituelle» pour faire comprendre la mission du Supérieur. Il semble qu'en inscrivant pleinement la «potestas» du Supérieur dans la vie ecclésiale et à son service, le risque d'abus lié à cette «potestas» est, sinon écarté, du moins beaucoup plus limité. L'instruction *Faciem tuam* ouvre une voie dans ce sens en parlant explicitement de l'obéissance comme «attitude filiale» et en appliquant à la vie religieuse l'injonction du Livre des Proverbes, «Écoute, mon fils» (*Pr* 1,8)[108].

3.2 *Les limites liées à la dimension éducative*

La dimension éducative fait intrinsèquement partie de la mission paternelle du Supérieur religieux. Elle est très présente dès les origines, et n'a jamais fait défaut à la vie religieuse, même si elle a connu des éclipses, particulièrement après les abus du dix-neuvième siècle. Pour prendre la mesure des défis liés au contexte actuel, il faut, ici encore, honorer d'abord une approche diachronique. À partir de ces préliminaires, il devient possible de souligner certaines faiblesses qui pourraient être dépassées.

3.2.1 Une approche diachronique

a) Au long des siècles de la vie religieuse

Entre le début de la vie religieuse, dans son berceau érémitique, et les dispositions actuelles prévues par le *CIC* 1983, deux points peuvent être soulignés: la dimension éducative a toujours été présente dans la vie religieuse, elle en est pour ainsi dire constitutive; et simultanément, elle a beaucoup évolué au fil des siècles, assumant un contenu différent qui accentue plus ou moins cette dimension éducative.

Aux origines de la vie religieuse, dans la vie érémitique ou la vie cénobitique, la direction spirituelle et la manifestation de conscience sont souvent confondues, ce qui a pour effet d'accentuer fortement la dimension éducative du «père-ermite» ou de l'Abbé dans le monastère.

Si ces deux pratiques ont été ensuite distinguées et assumées par des personnes différentes – la pratique de la direction spirituelle avec un

---

108 Cf. *Faciem tuam* 5. Si l'instruction applique d'abord l'injonction pour illustrer l'importance de l'obéissance à Dieu, celle-ci suppose précisément la médiation du Supérieur.

moine de son choix pour favoriser la liberté et la manifestation de conscience avec le Supérieur –, la seconde pratique permettait au Père Abbé une vraie connaissance du religieux et pouvait aussi le conduire à lui donner des conseils concrets pour sa vie spirituelle. On peut donc dire que le premier millénaire se caractérise, du point de vue de la paternité spirituelle exercée par le Supérieur religieux, par une dimension éducative qui se déploie à un double niveau, individuel (le Père Abbé l'exerce très concrètement vis-à-vis de chaque religieux) et collectif (c'est le monastère dans son ensemble qui bénéficie de l'éducation spirituelle donnée par le Père Abbé).

La dimension éducative est particulièrement marquée dans la Règle de saint Benoît. Le deuxième chapitre a révélé, cependant, que l'Abbé n'épuisait pas à lui seul cette mission éducative. D'autres y participent, comme les doyens qui prolongent l'œuvre éducative de l'Abbé, ou le cellérier dont les qualités exigées rappellent fortement celles de l'Abbé[109]. La recommandation faite aux jeunes moines de donner à leurs anciens le titre de «nonni» (cf. Règle de saint Benoît 63,12) est aussi le signe d'une extension de la paternité spirituelle exercée par l'Abbé. Pourtant, c'est l'Abbé qui reste le principal éducateur de ses fils. Saint Benoît insiste sur la connaissance intime que le Supérieur religieux doit avoir de ses moines, une connaissance qui est la condition *sine qua non* pour être un bon éducateur, lui permettant de trouver la réponse adaptée à chacun[110]. La manifestation de conscience est donc naturellement attachée à cette œuvre éducative, qui va permettre à l'Abbé de poursuivre le grand but qui anime le moine dans sa vocation religieuse, sa sanctification. C'est elle que vise l'œuvre pédagogique de l'Abbé, et c'est la raison pour laquelle l'autorité est vraiment comprise dans sa dimension spirituelle, comme un service rendu pour aider le moine à grandir en sainteté.

Saint Bonaventure amorce un tournant dans la manière de concevoir la manifestation de conscience. Si cette dernière était jusqu'à lui indissociable de sa dimension éducative, il ajoute un autre but, l'utilisation de la connaissance acquise à des fins de gouvernement[111]. Saint Ignace, convaincu de la nécessité de la pratique de la manifestation de conscience, mais en l'insérant dans un Ordre missionnaire moins directement préoccupé de l'éducation des religieux – comme pouvait l'être

109 Cf. chap. 2, ntt. 62-63.
110 Cf. chap. 2, ntt. 78-79.
111 Cf. chap. 3, ntt. 60-61.

saint Benoît en s'inscrivant dans la tradition cénobitique –, va confirmer ce tournant: la manifestation de conscience a pour but principal de trouver la mission la plus adaptée possible au religieux comme à la Compagnie de Jésus, même si ce but ne nie pas – et même intègre – la fonction éducative et de conseil liée traditionnellement à la pratique de la manifestation de conscience[112].

b) Les deux Codes de droit canon

Les abus dans les nombreuses congrégations, surtout féminines, qui ont reproduit le modèle de gouvernement de saint Ignace, en exigeant la manifestation de conscience au Supérieur mais sans en percevoir la dimension intrinsèquement spirituelle, ont achevé de miner la dimension éducative et de bon gouvernement attachée à cette pratique. Ils ont aussi justifié de la part du législateur un sérieux recadrage, au point d'interdire rigoureusement le caractère obligatoire de la manifestation de conscience. Si le *CIC* 1983 a inversé la logique du *CIC* 1917 qui avait fait prévaloir l'interdiction sur l'encouragement à la confiance envers le Supérieur, l'interdiction demeure, de sorte que l'œuvre éducative attendue du Supérieur religieux trouve des limites, liées à la distinction entre for interne, for externe et domaine de la conscience. Une distinction à comprendre à la lumière de la précision apportée par le *CIC* 1983 (cf. can. 130), qui ne distingue plus entre for interne sacramentel et for interne non sacramentel. Ce faisant, il permet de dépasser l'équivalence qu'opérait le *CIC* 1917 entre for interne et domaine de la conscience, et donc de distinguer ce dernier comme véritablement spécifique, dans la mesure où il ne peut pas être visé par le gouvernement: il s'agit d'un domaine sacré et inviolable puisque la personne s'y retrouve seule face à Dieu[113].

En matière éducative, le grand reproche qu'on a pu faire aux dispositions du *CIC* 1917 est celui de situer la mission du Supérieur bien davantage en terme de vigilance passive qu'en terme d'investissement actif[114]. La logique d'interdiction (cf. can. 530 *CIC* 1983), liée aux abus, l'emporte sur la logique de la confiance. C'est pourquoi le *CIC* 1917 développe seulement à la marge la dimension éducative. Celle-ci suppose en effet, pour être vraiment honorée, un rapport de confiance mutuelle entre Supérieur et religieux.

---

112 Cf. chap. 2, ntt. 136-137; chap. 3, nt. 61.
113 Cf. chap. 4, nt. 95.
114 Cf., par exemple, chapitre 3, nt. 89.

Les dispositions du nouveau Code (cf. can. 630) enjoignent au Supérieur de gouverner sans entrer dans le domaine de la conscience, ce qui justifie qu'il n'a pas à connaître – en principe – ce qui relève de la direction spirituelle ou du sacrement de pénitence, qui regardent le domaine de la conscience. Doivent y avoir accès – *a priori* exclusivement – le confesseur et le directeur spirituel, et ce dernier dans la mesure seulement où le religieux le décide (cf. can. 630 §1). Pourtant, si les religieux le demandent spontanément et librement, ils pourront se confesser à leur Supérieur (cf. can. 630 §4)[115]. Ils pourront aussi, s'ils le veulent, ouvrir librement et spontanément leur âme à leur Supérieur, une ouverture qui peut aller jusqu'à la manifestation de leur conscience, pourvu qu'en aucun cas, celle-ci n'ait été induite par les Supérieurs. On devine, en arrière-fond de ces dispositions, une prise de conscience plus affinée du droit à l'intimité des religieux, et même de chaque personne humaine. Ce droit à l'intimité a pu être affirmé précisément grâce à un approfondissement du mystère de la conscience par le Concile Vatican II[116].

La dimension éducative n'est donc plus aussi prégnante que ce qu'elle avait pu être à ses débuts, quand les distinctions nécessaires n'avaient pas encore été faites. Le contexte culturel a aussi entraîné cette évolution: par exemple, la sujétion totale du religieux par rapport à l'Abbé, qui caractérise la Règle du Maître, n'est plus recevable aujourd'hui. Même la Règle de saint Benoît est marquée, du point de vue éducatif, par des corrections corporelles qui choquent nos mentalités modernes[117].

Toutefois, le *CIC* 1983 dénote nettement, par rapport au *CIC* 1917, un retour à une vraie compréhension du rôle éducatif des Supérieurs religieux: les cann. 618 et 619, longuement analysés dans le chapitre précédent, soulignent cette mission éducative. Le can. 618, qui insiste sur la qualité de l'écoute du Supérieur et sur l'esprit de dialogue et de confiance qui doit présider aux relations du Supérieur et des religieux, pose les bases d'une éducation qui suppose de respecter et de faire grandir la liberté et la responsabilité des religieux.

---

115 Le risque est cependant grand alors de tomber dans ce que le législateur a voulu séparer, le gouvernement et le domaine de la conscience. C'est pourquoi la confession au Supérieur doit toujours être déconseillée, sauf en cas de nécessité. Cf. chap. 4, ntt. 95; 98.

116 Cf. *GS* 16. Pour approfondir plus largement la question du rapport entre for externe, for interne, domaine de la conscience et droit à l'intimité, cf. G. GHIRLANDA, «Foro interno, foro esterno», 237-249.

117 Cf. chap. 2, nt. 27.

Toutes les obligations du can. 619 se rattachent aussi, de près ou de loin, à la mission éducative des Supérieurs. On peut souligner tout particulièrement, de ce point de vue, les cinquième et sixième obligations (si l'on fait abstraction des deux premières, contenant comme principe général que le Supérieur est au service de l'édification de la communauté[118]). Ces deux obligations pastorales rappellent, implicitement mais très opportunément, que l'exemple donné par le Supérieur dans l'exercice des vertus comme dans l'observance des lois et des traditions propres de l'institut est sans doute la première mission éducative qui incombe aux Supérieurs, parce qu'elle est la plus éloquente. La septième obligation, invitant les Supérieurs à subvenir aux nécessités des personnes, implique aussi cette connaissance intime des religieux qui est favorisée par le dialogue confiant sur lequel insiste le can. 618. Mais c'est sans doute la neuvième obligation – ou la onzième et dernière, si l'on intègre les deux obligations du principe général dont les neuf autres découlent – qui est la plus immédiatement orientée vers un but éducatif. Cette obligation suppose en effet à la fois une connaissance très profonde de chaque religieux, et, précisément à partir de cette connaissance, une réaction la plus adaptée possible à la situation concrète du religieux, qu'elle aille dans le sens du reproche, ou au contraire de l'encouragement[119].

Mutuae Relationes comme *Potissimum Institutioni* affirment aussi le rôle de «maîtres spirituels» qui incombe aux Supérieurs. *Mutuae Relationes* leur reconnaît en effet «la compétence et l'autorité de "maîtres spirituels" selon le projet évangélique de leur Institut» (*MR* 13a) et les *Directives sur la formation dans les instituts religieux* (*PI*) le rappellent à deux reprises (cf. *PI* 63 et 95). Il en résulte une vraie «direction spirituelle» exercée à un niveau collectif, permettant au Supérieur d'imprimer un esprit à la communauté tout entière contribuant à rendre vivante la tradition de l'institut et fécond le charisme dont il est porteur. Concrètement, les Supérieurs exercent cette «direction spirituelle» particulièrement au moyen des lettres qu'ils envoient soit à l'institut tout entier – si elles émanent du Supérieur général – soit à la province, si c'est le Supérieur provincial qui en est l'auteur. Ces lettres – dans la mesure où elles approfondissent et explicitent le charisme collectif de l'institut, et en indiquent les applications pratiques pour qu'il soit mieux vécu par tous – sont vraiment l'expression de cette fonction éducative collective que *Mutuae Relationes* et *Potissimum Institutioni* reconnaissent au profit des Supérieurs.

---

118 Cf. chap. 4, nt. 48.
119 Cf. chap. 4, nt. 59.

3.2.2 Des améliorations possibles

Au regard des lectures et approfondissements faits, trois points semblent appeler une réflexion plus grande et soutenue, du point de vue éducatif. Le premier regarde l'entrée dans la vie religieuse, qui devrait être l'occasion d'une vigilance plus particulière, et sans doute appeler une collaboration plus grande entre Supérieur et maître ou maîtresse des novices. Le second point est lié à la formation des Supérieurs eux-mêmes, qui n'est peut-être pas suffisamment orientée vers leur mission éducative. Enfin, le troisième point est plus ponctuel, regardant plus spécifiquement l'interdiction du caractère obligatoire de la manifestation de conscience, et la dérogation de cette même interdiction dont bénéficie la Compagnie de Jésus, ce qui n'est pas sans poser une interrogation de fond.

a) Une vigilance éducative accrue au début de la vie religieuse

L'insistance contemporaine sur la nécessité de développer le sens de l'initiative et de la responsabilité, très prégnante dans la société civile, est venue s'inviter ensuite dans les communautés religieuses. Elle est liée à un contexte culturel qui favorise l'autonomie[120]. Or, si cette dernière peut devenir redoutable pour la vie religieuse – lorsqu'elle dégénère en individualisme –, elle peut au contraire constituer le levier d'un développement authentique du religieux, si elle est bien orientée dès le début de la vie religieuse[121].

Si cette étude consacrée à la paternité spirituelle dans la vie religieuse vise les Supérieurs, il faut donc dire un mot des maîtres des novices dans le cadre de leur collaboration avec les Supérieurs, eu égard à l'importance que représente pour le jeune religieux l'entrée dans la vie religieuse[122]. Cette entrée constitue pour le novice l'irruption dans un

---

120 Ce contexte culturel est très bien perçu et analysé par l'instruction *Faciem Tuam*, dans son rapport avec la manière de concevoir l'autorité. Le défi est de diriger l'autonomie dans le sens de l'épanouissement des dons de la personne au bénéfice de tous, plutôt qu'à son repli dans un individualisme exacerbé. Cf. *FT* 2.

121 L'autonomie, caractéristique de l'époque moderne, n'a pas que des aspects négatifs: «Elle favorise l'ingéniosité, l'audace, le sang-froid, le développement personnel original, si, du moins, l'on a affaire à une nature droite et riche». P. DAUBY, «Rôle et attitudes des Supérieures en face des difficultés de l'obéissance féminine», 277. D'où l'importance de l'orienter par une formation adaptée: «Le moment crucial, d'où dépend l'avenir moral et religieux tout entier, s'écoule dans les années de formation». *Ibid*.

122 «L'influsso della maestra delle novizi non va sottovalutato. Sia la sua personalità che l'immagine che essa presenta della vita religiosa avranno un grandissimo peso». R. HOSTIE, «La comunità, possibile intralcio allo sviluppo della persona», 65.

nouveau monde, qui, dans son caractère déstabilisant, peut ouvrir sur un horizon très positif ou très négatif selon les «maîtres» qui le conduiront[123]. La situation de dépendance qui en résulte peut déboucher sur le meilleur comme sur le pire[124]. Du point de vue psychologique, l'entrée au noviciat peut engendrer deux mécanismes négatifs: d'abord le mécanisme de dépendance qui fait tomber dans un infantilisme désastreux, ensuite le mécanisme d'identification qui peut avoir des conséquences diamétralement opposées, selon que le novice en reste à l'identification inconsciente – il n'en résultera alors qu'une servile imitation –, ou selon que ce mécanisme d'identification sera sublimé en se référant à plusieurs modèles, pour s'en inspirer et non pour les imiter servilement[125].

---

123 Il y a des difficultés naturelles à l'entrée au noviciat, «phase critique de la vie religieuse. Elle se définit par une "conversio", changement brusque et profond dans l'orientation de la vie. On se détourne du monde, et on s'engage dans une voie de perfection. On ne renonce pas seulement au péché, mais à une foule de biens légitimes qui sont l'apanage naturel de ceux qui vivent dans le monde». D. SALMAN, «La psychologie de l'entrée au noviciat et l'infantilisme», 151.

Le noviciat constitue en effet «une étape de formation où les équilibres fondamentaux de la personne doivent se mettre en place» (*PI* 46). Il marque un changement radical, un abandon total de ses anciens repères dont il faut être conscient: «La candidata […] lascia il suo ambiente sociale. […] In secondo luogo, la giovane abbandona il suo ambiente familiare». R. HOSTIE, «La comunità, possibile intralcio allo sviluppo della persona», 60-61.

124 Cette vie nouvelle situe la novice dans une situation, sinon d'impuissance, du moins de dépendance qui rappelle celle du petit enfant et peut l'installer dans la fausse voie de l'infantilisme ou au contraire lui ouvrir la voie royale de l'enfance spirituelle. Cf. D. SALMAN, «La psychologie de l'entrée au noviciat et l'infantilisme», 153-154. La position d'autorité du maître des novices ou de la maîtresse des novices – même s'il (ou elle) n'est plus considéré par le *CIC* 1983 comme Supérieur, est d'autant plus forte qu'elle s'exerce vis-à-vis d'une personne qui a tout à découvrir, et qui se trouve, sinon dans une situation d'impuissance, du moins dans une situation de forte dépendance. Cf. *ibid.*, 157.

C'est pourquoi la «déstructuration» connaturelle à l'entrée dans la vie religieuse doit s'accompagner d'une «restructuration»: «Ogni giovane equilibrata ed intelligente, dopo la sua entrata in noviziato, si rende conto della rottura che lei stessa ha voluto e di cui ha accettato le conseguenze. […] L'entrata in religione comporta per la giovane una rottura con tutto ciò che costituiva il suo mondo. Ne risulta una certa destrutturazione della persona. Questa destrutturazione non ha senso se non tende ad una ristrutturazione». R. HOSTIE, «La comunità, possibile intralcio allo sviluppo della persona», 62.

125 Le premier mécanisme consiste à «fixer des rapports de dépendance, qui sont normalement ceux du petit enfant et de sa mère. […] Si vraiment une telle situation se stabilise, on établit les âmes dans un infantilisme désastreux, qui compromet radicalement leur éducation tant humaine que religieuse». D. SALMAN, «La psychologie de l'entrée au noviciat et l'infantilisme», 158. Il faut exploiter la dépendance et

Tout l'enjeu est donc de réussir à dépasser une identification singulière, réduite à la figure du maître des novices ou de la maîtresse des novices, en suscitant d'autres modèles d'admiration, de vénération ou d'affection. Ceux-ci peuvent appartenir à l'Église du ciel, et il faut situer ici au premier rang les saints ou les figures de sainteté qui ont marqué l'histoire de l'Ordre. Mais les novices, pour se former et développer leur «être religieux» au service du charisme de l'institut, doivent aussi avoir ici-bas des modèles: non seulement le maître des novices et le Supérieur, mais aussi d'autres religieux plus ou moins anciens appelés à jouer un rôle important auprès des jeunes novices.

Saint Benoît – le deuxième chapitre l'a montré – s'intéressait précisément aux relations horizontales en raison du rôle éducatif qu'elles supposaient[126]. Ce souci ne s'est pas substitué aux relations verticales (la relation Abbé – frères), mais est venu s'y ajouter. Bien davantage, l'Abbé est celui qui doit veiller à ce que ces relations horizontales, vécues dans un authentique esprit de charité, soutiennent son effort éducatif. Dans ces relations horizontales, les anciens sont appelés à donner un authentique exemple d'attachement à la vie religieuse et de service du monastère. Mais les jeunes ne sont pas exempts, puisqu'ils peuvent aussi, s'ils sont animés de ce «bon zèle» dont parle la Règle dans son dernier chapitre, participer à la mission éducative du Père Abbé[127].

La Règle de saint Benoît peut encore être une source d'inspiration aujourd'hui, dans le grand chantier de l'éducation des jeunes religieux. C'est précisément cette dimension du soutien éducatif du Supérieur, par la collaboration de tous, qui semble trop absente, ou du moins trop implicite, dans les deux Codes comme dans les textes officiels de l'Église. On aimerait aussi que la collaboration des maîtres des novices avec les Supérieurs, dans la mesure où les premiers agissent sous l'autorité des seconds (cf. *PI* 52), soit mieux définie et honore davantage la nécessité d'insister sur les autres relations horizontales. Celles-ci peuvent être vécues dès le début de la vie religieuse, inspirant aux jeunes religieux

---

l'abandon «en un sens constructif, qui favorise l'épanouissement d'une personnalité adulte». *Ibid*., 159.

Le second mécanisme est celui de l'identification, c'est-à-dire que la novice sera tentée de reproduire le modèle qu'elle voit dans la maîtresse des novices, exactement comme le fait le petit enfant imitant sa mère. «Le danger est d'en rester à l'identification inconsciente, résultat d'un attachement sentimental, et n'aboutissant qu'à une servile imitation». *Ibid*.

126 Cf. Règle de saint Benoît 63 et 67-72.

127 Cf. Règle de saint Benoît 72.

des modèles qui leur serviront de guides[128]. Ici, le rôle du Supérieur apparaît actuellement trop en retrait. Sans s'immiscer dans la mission éducative du maître des novices, il pourrait veiller à ce que cette dernière ne dérive ni en mécanisme de dépendance, ni en mécanisme d'identification singulière au maître des novices, pour reprendre les catégories psychologiques à peine rencontrées. Il doit aussi conserver son rôle irremplaçable de «maître spirituel», en délivrant aux jeunes novices, de manière collective, l'enseignement qui leur permettra d'approfondir le charisme collectif de l'institut qu'ils sont appelés à servir. Cette articulation entre la mission qui incombe aux maître des novices – une mission qui s'exerce dans un sens résolument individuel – et celle qui incombe aux Supérieurs – dont on attend un enseignement collectif qui permettra aux jeunes novices de s'enraciner dans l'esprit de l'institut – pourrait être l'objet d'approfondissements ultérieurs.

b) La formation des Supérieurs en vue de leur mission éducative

La mission éducative des Supérieurs est donc essentielle au service qu'ils doivent rendre, puisqu'elle vise la sanctification des membres dans le charisme qui a été confié à l'institut. C'est une mission difficile et exigeante, qui suppose de leur part l'exercice de vertus développées[129]. Elle implique aussi de découvrir en chaque religieux qui lui est confié les potentialités qu'il porte pour l'aider à les mettre au service de la communauté, et finalement de l'Église toute entière[130].

---

128 «Le contact personnel d'exemples vivants a une valeur de vérité incomparable, et une efficacité beaucoup plus grande [que les vies de saints ou les récits de l'histoire de l'Ordre]. Cette multiplication des modèles libère l'âme de l'emprise trop contraignante d'une Mère maîtresse qui ne peut posséder toutes les perfections; et elle permet à chacune des novices de découvrir et d'assimiler à sa personnalité religieuse naissante, bien des valeurs diverses, qui s'avèrent incomparables avec sa vocation propre». D. SALMAN, «La psychologie de l'entrée au noviciat et l'infantilisme», 160.

Potissimum Institutioni le dit aussi: «En fait d'obéissance, le témoignage des aînés en communauté a plus de poids sur les jeunes que toute autre considération théorique» (*PI* 15). Mais on aurait aimé que ces directives sur la formation donnent des indications pratiques permettant aux Supérieurs de favoriser davantage ce «témoignage des aînés».

129 Cette formation exige en effet «un tact qui ne heurte pas, une fermeté qui domine, une charité qui supporte». P. DAUBY, «Rôle et attitudes des Supérieures en face des difficultés de l'obéissance féminine», 277.

130 «L'attitude des Supérieures tout inspirée de bonté, de sagacité et de fermeté, consiste à croire à l'existence de ces possibilités, à les rechercher sans se décourager et, quand elles les ont découvertes, à les décaper des défauts qui les voilent et à leur ménager une éclosion graduelle». P. DAUBY, «Rôle et attitudes des Supérieures en face des difficultés de l'obéissance féminine», 278.

Si cette mission suppose des vertus naturelles et surnaturelles – que le can. 619, à travers ses onze obligations, déploie à la lumière de la grande tradition religieuse –, elle appelle aussi une formation adaptée. Avant le Concile Vatican II, on avait conscience de la nécessité d'une adaptation des méthodes, en rejetant certaines méthodes ascétiques périmées et en privilégiant des méthodes d'obéissance active[131]. Le Concile Vatican II a répondu à cette préoccupation, en insistant sur la nécessité d'éveiller une «soumission» (*PC* 14c) ou une «obéissance» (can. 619 *CIC* 1983) «volontaire» (le qualificatif est commun aux deux textes) et en demandant aux Supérieurs de susciter «une obéissance responsable et active» (*PC* 14c). *Potissimum institutioni* a aussi donné des indications concrètes pour stimuler cette obéissance responsable et active, en invitant notamment à ce que «les structures de la communauté de formation […] [laissent] une large place aux initiatives et aux décisions responsables» (cf. *PI* 15) et en faisant surtout du religieux lui-même le premier responsable de sa formation[132].

Toutefois, *Potissimum institutioni*, qui fournit des indications très concrètes pour la formation des religieux dans les différentes étapes de leur vie religieuse, ne dit rien sur la formation des Supérieurs. Eu égard à l'importance cruciale de leur mission, que ce travail a cherché à mettre en lumière, une charte sur la formation des Supérieurs apparaît à la fois urgente et vitale. Elle doit à la fois s'enraciner dans la grande tradition religieuse et éclairer aussi les enjeux contemporains à la lumière des approfondissements bibliques et théologiques issus du Concile Vatican II. *Faciem Tuam* appelle également l'autorité «à accompagner le chemin de formation permanente» (*FT* 13 g) mais ne prévoit rien non plus pour aider les Supérieurs dans leur difficile mission éducative.

L'ouvrage de Gérard Huyghe, déjà rencontré dans ce chapitre[133], pourrait servir de base pour la constitution d'une telle charte. Il y insiste en effet fortement sur la nécessité de former les Supérieurs, une formation qui se décline selon trois axes principaux: elle doit les aider à enseigner l'art du dialogue, appelé à se poursuivre tout au long de la vie

---

131 Il s'agit, en privilégiant ces méthodes, de laisser, autant que possible, «une large initiative contrôlée et des leçons de choses vivantes». P. DAUBY, «Rôle et attitudes des Supérieures en face des difficultés de l'obéissance féminine», 280.

132 «C'est le religieux lui-même qui détient la responsabilité première de dire "oui" à l'appel qu'il a reçu et d'accepter toutes les conséquences de cette réponse […]. L'appelé est […] sans cesse invité à donner une réponse attentive, nouvelle et responsable» (*PI* 29).

133 Cf. ntt. 64; 66-72.

religieuse. Compte tenu des enjeux décisifs liés à un dialogue authentique, il s'agit bien d'un «art» qui suppose une formation adaptée. La formation doit aussi leur apprendre à susciter l'initiative, et donc comprendre que le développement personnel des religieux qui leur sont confiés suppose précisément un sens des responsabilités de plus en plus affiné[134]. Ce sens des responsabilités, s'il est orienté dès le début de la vie du religieux et développé tout au long de cette vie, loin de dégénérer en indépendance et en individualisme, servira au contraire et soutiendra puissamment l'apostolat de l'Ordre[135]. Enfin, la formation doit intégrer un troisième pilier fondamental, qui permettra de soutenir tout l'édifice: il faut encore apprendre un autre «art» aux Supérieurs, celui de donner des ordres. Car le dialogue et l'initiative ne signifient en aucun cas que l'autorité est délestée de sa mission de donner des ordres, et de veiller à leur exécution. Mais cette mission elle-même doit être comprise dans son sens le plus authentique, et implique du Supérieur qu'il sache agir souvent, préalablement, par le conseil, l'avis, l'encouragement, mais aussi par des ordres et des défenses, quand ceux-ci sont nécessaires. Le Supérieur doit également savoir faire des reproches, quand la sanctification des religieux qui lui sont confiés l'exige. Mais il doit toujours le faire dans une charité délicate. C'est un art difficile, qui suppose toujours l'humilité[136].

c) La manifestation de conscience

Le can. 630 §5 du *CIC* 1983, même s'il inverse la logique du can. 530 §1 du *CIC* 1917, privilégiant la logique de la confiance et de l'ouverture de l'âme sur la logique de l'interdiction, interdit strictement et implicitement le caractère obligatoire de la manifestation de conscience. Selon ce canon, la pratique de la manifestation de conscience dans la Compagnie de Jésus serait contraire au droit en vigueur. Pourtant il ne l'est pas, grâce à un privilège obtenu de Pie XI en 1923, qui

134 «Rien n'est plus efficace pour la formation d'une religieuse et son authentique épanouissement humain que le don d'une responsabilité à sa taille». G. HUYGHE, *Équilibre et adaptation*, 220.

135 «Quand la Supérieure fait confiance à la bonne volonté et à la compétence de la religieuse, elle "dynamise" de l'intérieur, elle révèle au sujet lui-même des aptitudes et des forces qu'il ne se connaissait pas». G. HUYGHE, *Équilibre et adaptation*, 221.

136 «Puisqu'une Supérieure doit faire grandir ses sœurs, il importe qu'elle leur apprenne l'art le plus difficile, celui de faire des reproches. Qu'elle veille à ne pas les humilier. […] Les reproches sévères et surtout les gronderies maintiennent les subordonnés non dans l'obéissance mais dans l'asservissement». G. HUYGHE, *Équilibre et adaptation*, 224.

est toujours en vigueur. Il n'existe pas d'autre institut religieux qui bénéficie d'une dérogation semblable. Ainsi, seule la Compagnie de Jésus peut maintenir le caractère obligatoire d'une ouverture au Supérieur avec le contenu qu'implique le compte de conscience. Ceci invite à chercher les raisons qui justifient ce traitement canonique spécifique. Pour les comprendre, il faut relier ce traitement spécifique aux éléments essentiels du charisme de la Compagnie[137]. Ces trois éléments sont d'abord la nécessité de vivre dans le discernement permanent de ce que Dieu attend de chaque membre de la Compagnie[138]; ensuite le caractère d'universalité, impliquée par la mission, de la Compagnie[139]; enfin le caractère personnel très marqué du gouvernement hiérarchique, à distance du chapitre[140].

Mais si précisément la Compagnie de Jésus, sur la base de ces éléments, a pu obtenir une dérogation, une question très légitime se pose alors: sur quelle base refuser cette dérogation à des instituts religieux qui seraient marqués précisément par les mêmes spécificités, impli-

---

137 Cf. J.L. SÁNCHEZ-GIRÓN RENEDO, «La cuenta de conciencia al Superior. Relación entre carisma y derecho», 234-240. L'auteur y analyse précisément les différents éléments permettant de comprendre que la manifestation de conscience est intrinsèquement liée au charisme de la Compagnie de Jésus.

138 Puisque ce discernement est si important, il serait illogique, et même frustrant, qu'il échappe au Supérieur, puisque celui-ci doit prendre, en cherchant avec le religieux la volonté de Dieu, les décisions de gouvernement qui configurent la mission du Jésuite. Cf. J.L. SÁNCHEZ-GIRÓN RENEDO, «La cuenta de conciencia al Superior. Relación entre carisma y derecho», 235.

139 La mission entraîne et explique à la fois la note de flexibilité qui caractérise le droit propre. La Compagnie ne s'oriente pas vers une mission déterminée mais vers n'importe quelle mission dont on considère qu'elle peut contribuer à la plus grande gloire de Dieu. Il est logique alors que le droit propre en la matière soit peu exhaustif et très flexible, de manière à pouvoir prendre des décisions qui tiennent compte des circonstances concrètes en même temps que des personnes. La manifestation de conscience n'est pas prévue pour conduire tous les Jésuites à travers un même chemin défini, ni pour imprégner une uniformité de pensée et de vie. Cf. J.L. SÁNCHEZ-GIRÓN RENEDO, «La cuenta de conciencia al Superior. Relación entre carisma y derecho», 236-238.

140 Le gouvernement spirituel ne se réalise pas moyennant des décisions prises par un chapitre, mais personnellement par un Supérieur compétent. Tout Supérieur a cependant des conseils ou des conseillers, et doit tenir compte de leur avis comme un élément d'une importance capitale pour prendre des décision; mais, sauf exception, il n'est pas lié à ces avis, et peut prendre les décisions qui lui semblent le plus adéquates. Dans la Compagnie de Jésus, le caractère spirituel de ces décisions repose de manière spéciale sur le discernement personnel du Supérieur, que la manifestation de conscience aura pu éclairer. Cf. J.L. SÁNCHEZ-GIRÓN RENEDO, «La cuenta de conciencia al Superior. Relación entre carisma y derecho», 239-240.

quant alors nécessairement, du point de vue du charisme de l'institut, le caractère obligatoire de la manifestation de conscience[141]? Sans remettre en cause le principe même de l'interdiction – fort justifié en raison des abus rencontrés –, se pose la question d'ouvrir des exceptions plus larges que celle reconnue en faveur de la seule Compagnie de Jésus. Ces exceptions, motivées par les éléments spécifiques qui caractérisent le charisme jésuite – et dont le discernement reviendrait évidemment à l'autorité compétente – , seraient à la fois l'expression d'une attention plus affinée au charisme de ces instituts et la reconnaissance implicite de la seule manière de pratiquer la manifestation de conscience, c'est-à-dire dans un sens éminemment spirituel. Elles supposent cependant de la part de tels instituts la capacité de démontrer que ces éléments sont l'expression d'une spiritualité éprouvée qui s'enracine solidement dans leur charisme spécifique.

3.3 *La question de la perpétuité ou de la stabilité*

La question de la perpétuité de la charge assumée par l'Abbé du monastère ou par le Supérieur de l'institut religieux a aussi des conséquences décisives sur la manière d'envisager la paternité spirituelle dans le monastère ou dans l'institut religieux. Il est important d'honorer encore une approche diachronique pour tenter de cerner les enjeux liés à cette question importante, en l'éclairant à la lumière du charisme qui anime l'institut et en imprègne les institutions.

3.3.1 Au long de la vie religieuse

Si la Règle de saint Benoît ne se prononce pas expressément sur la perpétuité de la charge abbatiale, il semble bien que saint Benoît la supposait, dans un contexte où elle était largement vécue dans la vie monastique apparue d'abord en Orient et qui va s'étendre rapidement

---

141 C'est tout l'intérêt de la deuxième partie de l'étude à laquelle se consacre J.L. Sánchez-Girón Renedo, qui s'intéresse d'abord à des instituts manifestement très éloignés des trois spécificités justifiant le caractère obligatoire de la manifestation de conscience au bénéfice de la Compagnie de Jésus. Pour ces instituts, le caractère obligatoire de la manifestation de conscience ne présente par contre aucun intérêt. Il n'est absolument pas essentiel au charisme. Inversement, J.L. Sánchez-Girón Renedo se pose explicitement la question du bien-fondé de l'interdiction pour des instituts qui, sur les trois éléments-clefs relevés, sont tellement proches de la Compagnie de Jésus que le caractère obligatoire de la manifestation de conscience apparaît aussi essentiel à leur charisme. Cf. J.L. SÁNCHEZ-GIRÓN RENEDO, «La cuenta de conciencia al Superior. Relación entre carisma y derecho», 459-482.

en Occident, à partir précisément de la Règle de saint Benoît. Cela explique pourquoi la perpétuité de la charge abbatiale a été très largement admise théoriquement tout au long du premier millénaire, même si elle a aussi été très attaquée pratiquement par les ingérences extérieures dès l'époque mérovingienne, et celle de la commende dans le système féodal.

L'apparition de nouveaux Ordres religieux au second millénaire assouplit le principe de la perpétuité. Si ce dernier n'est pas remis radicalement en cause – et si, dans ce contexte favorable aux mandats temporaires, Saint Ignace choisit pour la Compagnie de Jésus un généralat à vie –, le rôle des chapitres dans l'éventuelle déposition des prieurs est nettement affirmé[142]. Au long du deuxième millénaire cependant, le principe de perpétuité s'érode et commence à être remis en cause non plus seulement par des causes extérieures et donc conjoncturelles, mais également pour des raisons de fond, structurelles: dans les Ordres apostoliques, là où l'autorité personnelle est moins forte et où la stabilité des religieux dans une même maison est rendue difficile ou impossible par les nécessités de l'apostolat, on s'accommode beaucoup plus facilement de Supérieurs temporaires. Même les congrégations monastiques des quinzième, seizième et dix-septième siècles adoptèrent presque toutes la règle des Supérieurs temporaires[143]. Mais le principe même de perpétuité, s'il a pu être atténué au fil des siècles et même battu en brèche par l'existence d'Ordres nouveaux, dont le caractère apostolique s'accommodait plus facilement d'un Supérieur temporaire, a perduré au-delà des crises, et a même été nettement réaffirmé au dix-neuvième siècle, sur le double front de la pratique et de la doctrine.

3.3.2 Le renouveau de l'Abbé élu à vie au dix-neuvième siècle

Sur le plan pratique, on peut souligner le rôle joué par Prosper Guéranger dans la restauration de l'Ordre de saint Benoît. Dès la fondation de Solesmes, il aurait voulu reprendre le régime viager des Abbés. Ce désir, déjà réalisé partiellement avant sa mort, se réalisera pleinement après[144].

---

142 Cf. chap. 2, nt. 116.

143 Cf. P. SALMON, *L'Abbé dans la tradition monastique*, 148.

144 Cf. chap. 2, nt. 132. «Les efforts de dom Guéranger, joints à l'exemple des abbés de tradition germanique où l'abbatiat à vie s'était maintenu, eurent raison des réticences de la Curie. Dès sa fondation en 1868, la congrégation de Beuron qui doit beaucoup à Solesmes, obtint la perpétuité des abbés». G.M. OURY, «L'Abbé selon saint Benoît», 36.

Sur le plan doctrinal, plusieurs Abbés bénédictins ont approfondi la question de la perpétuité en ce dix-neuvième siècle qui marque un retour aux sources d'autant plus remarquable que le contexte culturel et politique ne se prête pas au principe de perpétuité. Cette réaffirmation du principe de perpétuité s'enrichit aussi d'éléments nouveaux[145].

3.3.3 Dans le *CIC* 1917 et le *CIC* 1983

a) Le *CIC* 1917

Le can. 505 du *CIC* 1917 fait une distinction entre les Supérieurs majeurs et les Supérieurs mineurs locaux. Concernant les Supérieurs majeurs, le can. 505 prévoit un principe qui est celui du caractère temporaire de la charge («Superiores maiores sint temporarii»), assorti d'une nuance, importante, puisqu'elle reconnaît la possibilité aux Constitutions de déroger sur ce point au principe établi («nisi aliter ferant constitutiones»). Par contre, le même canon encadre rigoureusement les mandats des Supérieurs mineurs locaux[146], qui ne peuvent

---

145 M. Wolter, restaurateur de Beuron et fondateur de la congrégation du même nom, écrit dans ses *Precipua Ordinis monastici elementa*: «Abbas, si quidem Pater sit monachorum, plane suis partibus sufficiat. Inde et hoc sequitur, Abbatem ad totam vitam constitutum esse, perpetua auctoritate ac jurisdictione praeditum. Ipsa enim naturalis paternitas ejusmodi est, ut non ad tempus maneat, sed sempiternum jungat cognationis ac necessitudinis vinculum, patrisque ac filli partes omino nunquam mutentur. Haec quidem universalis lex eo plus habere momenti in Paternitate spirituali videtur, quod non in corpore, sed in ipsa fundata est anima, quae illam quasi in immortalitatis suae societatem accipit». M. WOLTER, *Praecipua ordinis monastici elementa*, 705-706.

Il s'agit nettement d'une conception de la paternité spirituelle qui retourne aux sources historiques de l'abbatiat en Orient. C. Butler affirme, de son côté, que le gouvernement du monastère par un Abbé perpétuel est le système de gouvernement qui est conforme à la Règle de saint Benoît. R. Molitor se prononce aussi en faveur du régime viager, parce que la perpétuité est requise par la nature de l'autorité paternelle mise à la base du système de la famille monastique. Pour se faire une idée plus précise de l'approfondissement doctrinal sur cette question de la perpétuité en ce siècle de renouveau, cf. P. SALMON, *L'Abbé dans la tradition monastique*, 140-145.

Pour P. Salmon, tous ces Abbés ont pour but évident, non d'établir des faits d'après des documents, ni de les prouver, mais de justifier une institution existante en montrant la nécessité de sa pérennité au-delà du contexte culturel dans laquelle elle se meut, la perpétuité de l'Abbé apparaissant comme ce qui répond le mieux à l'institution et à l'organisation de la vie monastique. Cf. *ibid.*, 145. On peut aussi relire la synthèse de G.M. Oury, qui parle, en écho à P. Salmon, d'un «retour aux inspirations de l'origine». Cf. G.M. OURY, «L'Abbé selon saint Benoît», 34-37.

146 Ils sont appelés ainsi par opposition aux Supérieurs majeurs locaux, c'est-à-dire ceux qui sont Supérieurs de monastères autonomes ou d'une maison qui est unique dans l'institut. Cf. A. CANCE, *Le Code de droit canonique*, II, 28.

être nommés pour plus de trois ans («Superiores autem minores locales ne constituantur ad tempus ultra triennium»). Ils peuvent être maintenus dans leur charge pour un nouveau triennat – si les Constitutions le permettent – mais leur mandat ne peut pas être renouvelé une seconde fois dans la même maison immédiatement après ces trois nouvelles années («quo exacto, possunt ad idem munus iterum assumi, si constitutiones ita ferant, sed non tertio immediate in eadem religiosa domo»). Le même Supérieur local ne peut donc rester plus de six années consécutives à la tête de la même maison religieuse. Par la suite, le rescrit *Cum admotæ* du 6 novembre 1964[147] et le décret *Religionum laicalium* du 31 mai 1966[148] ont accordé aux Supérieurs généraux la faculté de confirmer les supérieurs locaux dans leur charge pour un troisième mandat de trois ans, d'un commun accord avec l'Ordinaire du lieu.

b) Le *CIC* 1983

Le can. 624 §1 distingue aussi entre deux types de Supérieurs: d'une part les Supérieurs qui ne sont ni le Modérateur suprême ni les supérieurs d'une maison «sui iuris» ou autonome, d'autre part ceux qui le sont. Les premiers sont constitués pour un temps déterminé, qui doit respecter la nature et les besoins de l'institut («Superiores ad certum et conveniens temporis spatium iuxta naturam et necessitatem instituti constituantur»). Les seconds peuvent être nommés pour un temps indéterminé, si les Constitutions le prévoient ainsi, mais il s'agit d'une dérogation au principe du mandat temporaire («nisi pro supremo Moderatore et pro Superioribus domus sui iuris constitutiones aliter ferant»).

On peut relever que les autres Supérieurs – ceux qui ne sont ni le Modérateur suprême ni les Supérieurs d'une maison *sui iuris* ou autonome –, s'ils sont constitués pour un temps donné, ne sont plus touchés par la restriction que le can. 505 du *CIC* 1917 imposait pour les Supérieurs locaux de deux mandats de trois ans, qui leur interdisait d'être rééligibles à la même charge pour la même maison religieuse. Cependant, le can. 624 §2 en appelle au droit propre de l'institut pour que «les Supérieurs constitués pour un temps défini ne demeurent pas trop longtemps, sans interruption, dans des offices de gouvernement».

147 Cf. *AAS* 59 (1967) 374-378.
148 Cf. *AAS* 59 (1967) 362-364.

3.3.4 Une question à éclairer à la lumière du charisme

Cette question de la perpétuité ou non de la charge du Supérieur éclaire une autre question que le Concile Vatican II mettra pleinement en lumière, celle du charisme de l'institut religieux. On a observé que la tradition monastique allait nettement dans le sens de la stabilité du moine et donc de la perpétuité de l'Abbé; et inversement, que la tradition de la vie religieuse apostolique, qui s'est d'abord inscrite dans la même direction, s'est plus facilement ouverte à la possibilité de nommer des Supérieurs pour un mandat temporaire. Mais dans la diversité des charismes qui se fait jour, les choses sont en réalité beaucoup plus nuancées: on trouve dans la vie monastique des Abbés temporaires, et dans la vie religieuse apostolique des Supérieurs élus à vie. Il est significatif, à cet égard, que saint Ignace ait opté pour un préposé général élu à vie dans un contexte culturel qui était peu propice à un mandat perpétuel[149]. En la matière, il semble que l'attention au charisme reçu par chaque Ordre monastique ou religieux soit primordial, pour éviter précisément de tomber dans une uniformité qui ne refléterait pas la variété des dons de l'Esprit-Saint.

En tout état de cause, le choix d'un mandat indéterminé ou temporaire accentue plus ou moins la dimension de la paternité spirituelle exercée par le Supérieur, mais sans l'annihiler, puisque toute charge assumée par un Supérieur, aussi brève que soit sa durée, exige qu'il l'exerce «paternellement» et «spirituellement», selon l'esprit même des cann. 618 et 619 du *CIC* 1983. Reste que la perpétuité ou la stabilité s'accorde davantage avec une paternité spirituelle plus forte, supposant une connaissance et une confiance mutuelles entre Supérieurs et religieux, qui gagneront à s'inscrire dans la durée. Cette question de la sta-

---

149 Ce mandat à vie du préposé général des Jésuites s'explique en raison de la nature apostolique-missionnaire de la Compagnie de Jésus. Puisque le préposé général doit pouvoir commander les missions de tout l'Ordre, il est nécessaire qu'il puisse avoir le temps nécessaire pour programmer les missions, les mettre en œuvre et tirer le bilan des expériences faites.

Au-delà de ce côté pragmatique, les motifs invoqués par saint Ignace pour cette élection à vie du préposé général sont de trois ordres. Il y a d'abord les raisons traditionnelles: l'assurance de la continuité; l'expérience que donne un gouvernement prolongé des hommes; l'autorité morale qui s'attache, peu à peu, à la personne qui exerce longuement son autorité. Il y a ensuite les arguments négatifs: la difficulté à trouver des Supérieurs vraiment capables et le risque d'alimenter les ambitions. Enfin, le dernier argument est celui de l'exemple de la société civile et ecclésiastique, où les empereurs et les Papes sont élus à vie. Cf. L. MOULIN, *Le monde vivant des religieux*, 146-147.

bilité ou de la perpétuité semble insuffisamment approfondie de nos jours. On peut lire, dans les textes officiels de l'Église, une préférence assez marquée pour les mandats à caractère temporaire[150], sans doute en raison du risque légitime lié aux abus d'autorité, évidemment favorisés par la tentation de «confiscation» d'une autorité conçue alors comme pouvoir de dominer. Mais si les risques et les écueils associés à la perpétuité ou à la stabilité ne doivent pas être négligés, il serait important aussi, à partir de la grande tradition religieuse qui a toujours attaché une grande importance à cette stabilité de l'Abbé, de mieux appréhender les avantages qu'elle présente pour les instituts dont le charisme se prête davantage à cette stabilité, ou l'exige. On doit cependant être très attentif à ne pas créer une «caste» de Supérieurs, et c'est pourquoi il importe – dans la mesure où le charisme porté par un institut religieux implique une stabilité ou une perpétuité du Supérieur général – de distinguer entre le niveau général, où la perpétuité est reconnue comme une possibilité par le droit existant (cf. can. 624 §1), et les niveaux provincial et local, où les mandats sont obligatoirement temporaires (cf. can. 624 §§1-2).

4. **Conclusions**

Ce chapitre diachronique a permis de saisir les enjeux de la paternité spirituelle des Supérieurs religieux dans leur unité, tout en les comprenant dans le contexte culturel dans lequel ils s'inscrivent et en cherchant à en percevoir aussi les limites en même temps que les points possibles d'amélioration.

Le premier développement de ce chapitre a cherché à dresser un bilan synthétique des forces et des limites liées à l'analogie de la paternité spirituelle. En relisant tout le parcours historique à la lumière de cette analogie, qui situe la paternité spirituelle à la fois en continuité et en distance vis-à-vis de la paternité humaine et de la paternité divine, on a pu mesurer les approfondissements tout au long de l'histoire de la vie religieuse. Ces approfondissements sont souvent apparus liés aux crises de la vie religieuse. À partir des écueils et des impasses liés à des pressions politiques et culturelles trop fortes, l'on a mieux compris le rôle fondamentalement spirituel attendu du Supérieur et mieux situé sa mission au service des religieux et de l'Église.

---

150 Cf. par exemple, l'instruction *Faciem tuam*: «Quelques-uns sont appelés à exercer, *généralement de manière temporaire*, la tâche particulière d'être signe d'unité et guide» (*FT* 1). Nous soulignons.

Une fois acquis ce rôle profondément spirituel, enfin pleinement reconnu et consacré par le Concile Vatican II et par le *CIC* 1983, une autre analogie a pu être creusée: puisque le Supérieur possède, en vertu de la reconnaissance authentique du charisme de l'institut par l'autorité hiérarchique compétente, une «potestas» qui le fait agir au nom du Christ, et qui est la source et le fondement de son «munus» à exercer au service des religieux, se posait la question de l'analogie de ce «munus» avec le «munus» épiscopal. C'est *Mutuae Relationes* qui a approfondi le sens et l'amplitude de cette analogie, en situant, en quelque sorte, le «munus» des Supérieurs religieux dans le sillage du «munus» épiscopal. Il ne s'agit pas, pour *Mutuae Relationes*, de placer la mission du Supérieur religieux sur le même plan que celle de l'Évêque vis-à-vis de son Église locale, mais de fournir, à partir de l'analogie que présentent les deux types de «munus», une base de réflexion sur le caractère profondément complémentaire de leurs missions respectives. On a prolongé cette réflexion en cherchant à montrer les différences entre les deux types de «munus», là où *Mutuae Relationes* avait plutôt fait ressortir les ressemblances. Cela a permis de mieux cerner la spécificité de l'office du Supérieur et de mieux en comprendre l'originalité et le caractère irremplaçable, qui fonde son autorité et légitime l'autonomie de son institut, tout en l'enracinant dans la vie ecclésiale.

Le développement suivant a tenté une synthèse des deux aspects fondamentaux liés à la paternité spirituelle exercée par les Supérieurs religieux, l'autorité et l'obéissance. Cette synthèse a permis de présenter sur un plan diachronique les éléments épars qui ont pu être recueillis au long des trois chapitres précédents, mais en les éclairant aussi à la lumière du sens profond de la «consécration» religieuse, qui a été retrouvé et renouvelé par le Concile Vatican II. Cela a aidé à mieux saisir l'unité qui s'est révélée tout au long de la réflexion: la question de la «potestas» et celle de la consécration s'éclairent mutuellement, et la manière de concevoir l'autorité et l'obéissance en découle naturellement. Si la «potestas» est reléguée au domaine privé, la consécration religieuse n'est plus perçue dans sa dimension ecclésiale, mais regardée simplement comme un contrat qui unit le religieux à son Supérieur.

L'autorité et l'obéissance ne sont plus alors comprises dans leur sens authentique, que seul le Christ peut leur conférer: la dimension surnaturelle de l'autorité – qui vient du Christ – présente alors toutes les chances de dégénérer en despotisme arbitraire, d'autant plus redoutable qu'elle s'exercera officiellement «au nom de Dieu» et parfois s'y substituera, précisément parce qu'elle ne reconnaîtra pas son rôle médiateur.

La dimension surnaturelle de l'obéissance elle-même court alors le risque d'être évacuée, perdant son grand modèle qui est l'obéissance même du Christ. Deux écueils sont alors possibles: celui d'une obéissance passive et dépendante, qui serait aux antipodes de cette obéissance active et responsable voulue par les Pères du Concile Vatican II; ou celui du refus d'obéir, au nom d'une autonomie qui se transformerait en indépendance, voire en individualisme. Beaucoup d'abus signalés du côté de l'autorité viennent de cette méconnaissance du sens profond de l'autorité. Parallèlement, nombre d'incompréhensions du sens authentique de l'obéissance trouvent leur source dans une appréhension purement privée de la vie religieuse, incapable alors de percevoir son mystère ecclésial.

Inversement, si la «potestas» s'enracine dans celle du Christ, elle lui confère une dynamique surnaturelle qui lui en donne toute la valeur et éclaire son sens profond. Elle rejaillit aussi sur la conception de la consécration qui ne sera plus regardée comme un contrat privé, mais comme un engagement public dans l'Église et pour l'Église. Elle éclaire enfin le sens authentique de la paternité spirituelle, en concevant l'autorité comme un service hautement surnaturel, celui même du Christ pour sanctifier, enseigner et gouverner les âmes qui lui sont confiées. L'obéissance est alors elle-même comprise en se greffant sur celle du Christ, et en la prenant pour modèle. Loin d'être passive, elle devient active et responsable, car le religieux qui l'exerce est conscient d'obéir à un Supérieur qui, malgré ses limites humaines, agit au nom du Christ, en vue de sa sanctification. Il croit, dans la foi, que la puissance du Christ peut se déployer dans la faiblesse de son Supérieur et dans la sienne.

Avoir situé la grande thématique de l'obéissance et de l'autorité dans le contexte des enjeux contemporains a aussi permis de mieux saisir les richesses de sens qui sont venues se déployer sur le fond des approfondissements conciliaires. À cette lumière, la conception de l'autorité et de l'obéissance que le Concile Vatican II a revisitée – tout en l'enracinant dans la grande tradition religieuse, et en approfondissant son contenu christologique – apparaît comme profondément anthropologique, apte à éclairer les défis de notre temps et à surmonter les défis liés à une triple crise, celle de la paternité, de l'autorité et de l'obéissance. Une triple crise particulièrement patente dans la société civile mais dont les effets ont aussi entamé les institutions ecclésiales, et particulièrement la vie religieuse.

Enfin, ont été présentés – sans chercher à répondre à un souci d'exhaustivité – trois points qui pourraient faire l'objet d'approfondisse-

ments ultérieurs pour que soit encore mieux mise en valeur la paternité spirituelle: l'absence du mot «paternité» pour rendre compte de l'esprit dans lequel le Supérieur doit exercer son ministère, comme l'absence de son corollaire, le mot «filiation» pour traduire l'esprit dans lequel doit se vivre l'obéissance, ont été déplorées. On a souligné que les abus ont incliné à une grande prudence dans l'utilisation de ces expressions. Mais une paternité et une filiation authentiquement spirituelles répondent précisément à l'esprit véhiculé par *Perfectae Caritatis* 14c et par les cann. 618 et 619 du *CIC* 1983. L'obéissance est vraiment active et responsable quand le Supérieur agit vraiment dans l'esprit d'un «père» dont le modèle est le Christ, qui n'a pas hésiter à appeler ses Apôtres «mes enfants» et même «mes petits enfants».

La deuxième faiblesse qui a été soulignée est liée à la dimension éducative. Cette dimension a été vécue à géométrie variable selon les différentes étapes de l'histoire de la vie religieuse, avec aussi des périodes de confusion où le Supérieur pouvait assumer seul une tâche où il doit nécessairement être secondé. L'autre écueil serait de le délester totalement de cette mission qui est apparue, tout au long de cette étude, comme intrinsèque à sa mission spirituelle. Si elle se caractérise aujourd'hui essentiellement par la direction spirituelle collective qu'il est appelé à prodiguer envers la communauté entière, et par le dialogue confiant avec chaque membre, elle pourrait faire l'objet de nouvelles investigations pour être davantage mise en relief. On a observé, par exemple, que le Supérieur pourrait s'investir davantage pour promouvoir, dès le début de la vie religieuse, le rôle formateur des religieux plus anciens. On a regretté aussi l'absence d'une charte de formation qui aiderait le Supérieur dans sa mission spirituelle.

La troisième et dernière faiblesse signalée a visé la question de la stabilité ou même de la perpétuité de la charge de Supérieur. Là où on ne se posait même pas la question au début de la vie religieuse – tant cette perpétuité semblait évidente pour assurer aussi la stabilité du moine –, on assiste aujourd'hui à un renversement de perspective: le principe est bien le caractère temporaire des mandats, tandis que l'élection du Supérieur pour un mandat indéterminé apparaît comme l'exception. Ici encore, les abus et le contexte culturel pèsent de tout leur poids. Il faut en tenir compte, car il n'existe pas de vie religieuse désincarnée, sortie de son contexte culturel. Mais il faut aussi se donner les moyens d'une réflexion profonde, qui permette de saisir la valeur de la stabilité de la charge du Supérieur, et sa pérennité pour les instituts dont le charisme exige ou recommande cette stabilité.

Arrivé au terme du parcours effectué jusqu'ici et de ce chapitre synthétique, on mesure que la vie religieuse, appréhendée au prisme de la paternité spirituelle, est traversée par de nombreuses antinomies: elle doit surmonter le rapport entre Église universelle et Église locale, le rapport entre le religieux et la communauté, entre le dialogue et l'obéissance, entre autorité et coresponsabilité, entre apostolat communautaire et vie ecclésiale, entre autonomie et dépendance, entre sens de l'initiative et devoir d'obéissance, entre contemplation et mission, pour en rappeler seulement quelques-unes qui se sont dessinées tout au long de cette étude. En réalité, ces antinomies ne sont surmontables – et pleinement surmontées – qu'à la lumière d'une communion ecclésiale dont le Supérieur, en tant qu'assumant une paternité spirituelle à l'égard de la communauté elle-même comme à l'égard de chaque religieux, est le garant. C'est pourquoi il reste à approfondir la question de la paternité spirituelle, en l'éclairant au prisme du mystère de la communion.

CHAPITRE VI

Paternité spirituelle et mystère de communion

Le chapitre précédent, en embrassant un point de vue diachronique, a permis de dresser un bilan sur le parcours effectué, en aidant à mesurer les points forts et les faiblesses de la paternité spirituelle exercée par les Supérieurs religieux au long des siècles. On a mieux saisi les enjeux de cette paternité spirituelle. On a aussi mieux compris le rapport entre les approfondissements théologiques et ecclésiologiques effectués par le Concile Vatican II, et le renouveau décisif que ces approfondissements ont permis de réaliser au profit d'une compréhension profondément spirituelle de la mission desdits Supérieurs. Au-delà des éléments très positifs de ce renouveau, certaines faiblesses actuelles ont aussi été signalées. Elles mériteraient des approfondissements ultérieurs pour que la paternité spirituelle des Supérieurs religieux brille dans tout son éclat, au bénéfice de toute la vie religieuse et de toute l'Église.

Au-delà de ce bilan, nous avons souligné ce qui s'est dessiné tout au long de ce développement: la vie religieuse est traversée d'antinomies, c'est-à-dire de réalités qui semblent *a priori* contradictoires; elle est le lieu où le rapport entre Église universelle et Église locale est particulièrement marqué, puisque la vie religieuse est appelée à s'insérer dans des Églises locales, mais son charisme regarde l'Église universelle. Elle est aussi le lieu où l'autorité personnelle du Supérieur est particulièrement prégnante, s'appuyant précisément sur le charisme de l'institut qui justifie son autonomie; et cependant, cette autorité n'aurait pas de sens si ce charisme n'était pas reconnu par l'autorité hiérarchique, une reconnaissance qui entraîne le fait que l'autonomie ne signifie jamais indépendance. Cette antinomie entre autonomie et dépendance est en étroit rapport avec une autre polarité, celle entre apostolat communautaire et vie ecclésiale: on ne peut pas concevoir un religieux qui ne dé-

veloppe pas la mission pour laquelle Dieu l'a appelé, mais un religieux qui n'accomplirait pas la mission de l'Église n'est pas davantage recevable. D'autres antinomies sont apparues, touchant plus concrètement la relation entre le Supérieur et le religieux: selon une première approche, le dialogue et l'obéissance, l'autorité et la coresponsabilité, le sens de l'initiative et le devoir d'obéir aux décisions prises par le Supérieur, toutes ces réalités inhérentes à la vie religieuse semblent difficilement compatibles. Si on y ajoute la polarité entre contemplation et mission[1], que le chapitre précédent a éclairée, on a un tableau presque complet des contradictions apparentes que porte la vie religieuse. Toutes ces antinomies font signe vers une polarité qui – d'une certaine manière – les englobe, et qui est particulièrement symptomatique de la relation entre le Supérieur et le religieux, celle entre personne et communauté.

Pourtant, les oppositions – aussi fortes et aussi nombreuses qu'elles puissent apparaître – ne sont (ou ne devraient être) qu'apparentes. Car ces antinomies convergent vers une unité surnaturelle qui les inclut et leur offre de se sublimer pour réaliser l'unité. C'est à la lumière du Christ et de son mystère que cette unité peut et doit se réaliser, surmontant les oppositions initiales. Il faudra, en partant de ces polarités, les resituer dans l'horizon plus vaste des antinomies qui traversent la nature humaine et la vie ecclésiale, en cherchant précisément à montrer qu'elles sont appelées à s'ouvrir à un horizon surnaturel permettant de ramener la pluralité à l'unité.

Le deuxième point de ce chapitre approfondira ce mystère du Christ en le situant au sein du mystère trinitaire. À la lumière de ce mystère, l'antinomie transversale entre personne et communauté trouve sa résolution. Pour être surmontée, cette polarité doit s'ouvrir à la dimension trinitaire qui reste le grand modèle de toute vie chrétienne authentique et donc tout spécialement de la vie religieuse.

En resituant les antinomies dans la perspective de la vie trinitaire, on comprend aussi que la pluralité est appelée à considérer une unité supé-

---

[1] Une antinomie que le Pape François a relevée dans son dialogue avec les consacrés du diocèse de Rome: «Lei parla di una delicato equilibrio tra nascondimento e visibilità. Io dirò di più: una *tensione* fra nascondimento e visibilità. La vocazione monastica è questa tensione, tensione nel senso vitale, tensione di fedeltà. [...] La tensione è la chiamata di Dio verso la vita nascosta e la chiamata di Dio a farsi visibili in un certo modo. [...] È questa la vostra vocazione, siete donne "in tensione": in tensione fra questo atteggiamento di cercare il Signore e nascondersi nel Signore, e questa chiamata a dare un segno». FRANÇOIS, «Il dialogo del Papa con le consacrate e i consacrati della diocesi di Roma», 16 mai 2015.

rieure qui préserve pleinement la diversité. En effet, si l'on se fonde sur une ecclésiologie de communion, et si l'on considère que la vie religieuse est appelée à refléter le mystère de la communion divine, on perçoit plus profondément le sens ultime de la paternité spirituelle des Supérieurs dans la vie religieuse, envisagée comme mystère de communion.

1. **Les antinomies révélées par le parcours**

Deux types d'antinomies apparaissent sur le fond du binôme fondamental, qui a guidé toute cette réflexion: le binôme entre autorité et obéissance. Le premier type d'antinomies, qui surgit directement de ce binôme, en est en quelque sorte l'expression, la concrétisation particulière: sur l'arrière-fond du binôme entre autorité et obéissance, se dessinent en effet l'antinomie entre sens de l'initiative et sens de l'obéissance; l'antinomie entre dialogue et obéissance; l'antinomie entre autorité et coresponsabilité. Le deuxième type d'antinomies, où le lien avec le couple autorité-obéissance apparaît plus ténu, est le reflet de celles qui peuvent se rencontrer dans la vie de l'Église: antinomie entre l'autorité de l'Évêque et celle du Supérieur; antinomie entre autonomie de l'institut et dépendance vis-à-vis de l'autorité hiérarchique, antinomie entre apostolat communautaire et inscription de cet apostolat dans la vie de l'Église particulière et de l'Église universelle.

Notre point de départ sera le binôme autorité-obéissance, dans la mesure où tout le développement effectué jusqu'ici a montré que la juste compréhension ou non des réalités attachées à ces deux concepts-clefs commandait tout le reste. On envisagera d'abord le rapport entre autorité et obéissance à son niveau le plus visible et le plus apparent, qui est le niveau personnel. Si l'on reste à ce niveau, le risque est grand de ne pas pouvoir les harmoniser, en réduisant l'autorité et l'obéissance à une dimension purement individuelle, qui ne rend pas compte du sens profond de ces concepts. C'est pourquoi ce niveau apparaîtra seulement comme un palier qui aidera à entrevoir le niveau supérieur, la dimension communautaire, permettant une harmonisation de l'autorité et de l'obéissance en dégageant le sens authentique et même surnaturel qui leur est attaché. Les deux types d'antinomies se greffant sur le binôme autorité-obéissance feront alors l'objet de la même analyse: appréhendées à un niveau individuel, elles conduisent à des apories insurmontables; éclairées par l'intégration de leur niveau communautaire, elles ouvrent à un dépassement des contradictions rencontrées.

1.1 *Le binôme autorité-obéissance*

1.1.1 Au plan purement individuel: une opposition irréductible

Le binôme entre autorité et obéissance, qui traverse tout le parcours, peut conduire à des impasses si leur sens profond est contrarié. Ces impasses trouvent leur fondement dans une fausse manière de concevoir aujourd'hui aussi bien l'autorité que l'obéissance. Si l'autorité est comprise comme pouvoir tyrannique et arbitraire, et l'obéissance comme soumission infantile et craintive, on tombe alors dans une parodie de l'autorité comme de l'obéissance. Tout ce parcours a contribué à le mettre en évidence.

Dans une approche purement individualiste, ce binôme fondamental, dont découlent toutes les antinomies, est profondément vicié, sapé à sa base. Transposées à la vie religieuse sous une forme erronée, autorité et obéissance, appelées à se compléter et à s'enrichir l'un l'autre, se transforment alors en opposition frontale entre un Supérieur qui détient une autorité personnelle et un religieux qui est contraint d'obéir passivement. La compréhension de la vie religieuse sous une forme contractuelle, où le religieux remettait sa vie entre les mains d'un Supérieur comme par une forme de contrat privé, a provoqué de graves incompréhensions du sens profond de l'autorité et de l'obéissance religieuses, et fait oublier leur dimension intrinsèquement ecclésiale. C'est là que se situent, en amont, les contrefaçons qui ont pu discréditer aussi bien l'autorité que l'obéissance au long des siècles.

1.1.2 Dépassement offert par la perspective communautaire

Même si l'autorité est toujours personnelle et si l'obéissance trouve sa concrétisation dans les personnes qui constituent la communauté, cette première antinomie ne peut être surmontée dans une approche purement individualiste. Le parcours historique a montré que saint Benoît a tout de suite dépassé la rigidité du Maître qui ne concevait les rapports monastiques qu'en les réduisant à la simple relation de l'Abbé avec ses moines pris individuellement[2]. Au demeurant, le Maître lui-même était conscient que le Supérieur de la communauté n'agissait pas à l'égard de ses religieux comme un simple père de famille parce que son autorité trouve sa source en Dieu, ce qui justifie qu'il soit comparé aux autres pasteurs de l'Église, et plus particulièrement aux Évêques[3]. Cette conscience aide à dépasser

---

[2] Cf. par exemple, chap. 2, ntt. 61-63; 84.
[3] Cf. chap. 2, nt. 45.

une conception purement individualiste de l'autorité pour en comprendre le sens authentiquement ecclésial, et à situer la vie monastique comme une sorte de prolongement de l'Église primitive et idéale de Jérusalem. Dans cette conscience initiale, se trouve le fondement authentique de la pleine inscription de la vie religieuse dans la vie de l'Église, et donc du caractère public de l'autorité et de l'obéissance qui en découle.

L'obéissance elle-même est donc comprise – dès le début de la vie monastique –, comme revêtant un caractère public, ecclésial. Elle «dépasse» le sujet qui obéit pour acquérir une dimension communautaire à un double niveau: d'abord, parce que le modèle de l'obéissance, dès la vie érémitique, c'est le Christ Lui-même; ensuite, parce que le religieux obéit au Christ, en obéissant à son Supérieur. L'Abbé est le représentant du Christ, qui a pour mission de transmettre la parole divine (cf. *Lc* 10,16, cité dans la Règle de saint Benoît 5,15). Le religieux qui obéit le fait avec le Christ et pour le Christ, et donc dans son Corps qui est l'Église. De ce fait, une obéissance en dehors du Christ – et donc en dehors de son Corps – n'aurait pas de sens.

Tout au long du parcours, cette antinomie apparente – entre une autorité tentée de s'affirmer par la force mais appelée à servir et une obéissance dont l'authenticité suppose qu'elle soit active et responsable – s'est laissée entrevoir, dessinant une ligne de crête aux contours incertains. Elle suppose précisément – pour être surmontée – de dépasser une approche purement individualiste de l'autorité et de l'obéissance qui confinerait la vie religieuse à la sphère privée pour la concevoir dans sa dimension publique et ecclésiale. Si l'autorité et l'obéissance ont été profondément viciées en des siècles qui avaient oublié l'inscription de la vie religieuse dans la vie ecclésiale, la vie religieuse a porté des fruits là où s'est vécue sa dimension profondément ecclésiale. Cette dimension ecclésiale intrinsèque à la vie religieuse rejaillit en effet immanquablement sur la conception de l'autorité, en la situant simultanément comme un service des religieux et de la communauté, et sur la conception de l'obéissance, permettant de saisir le dynamisme interne qui l'anime.

1.2 *Les polarités venant se greffer sur cette première antinomie*

Sur cette première antinomie fondamentale, viennent se greffer les polarités qui se sont dessinées au fil du parcours: celles entre sens de l'initiative et sens de l'obéissance; entre dialogue et obéissance; entre autorité et coresponsabilité. Ici encore, ces antinomies méritent, pour être dépassées, d'être éclairées à la lumière de leur sens communautaire.

1.2.1 L'approche individualiste exacerbe les antinomies

Si l'initiative des religieux a souvent été mise à mal au long des siècles, perçue comme contraire à l'obéissance du religieux que l'on concevait trop facilement comme passive, c'est aussi en raison d'une conception trop individualiste de l'obéissance, liée à sa dimension purement ascétique[4]. Dans le deuxième chapitre, on a remarqué que la doctrine de l'obéissance pouvait sembler bien éloignée des théories contemporaines sur la nature et le fondement de l'obéissance religieuse, dans la mesure où la société cénobitique naissante privilégiait nettement la dimension ascétique et mystique à la dimension communautaire[5]. D'une certaine manière, ce choix a pu contribuer à un déséquilibre conduisant fortement à une compréhension individualiste de l'obéissance, qui en dénature le sens profond. En effet, envisagée exclusivement comme moyen ascétique pour s'élever dans le détachement de soi, l'obéissance devient effectivement «aveugle» et passive, au sens où l'on demande moins de comprendre avec son cœur et sa raison les décisions qui sont prises que d'exécuter scrupuleuse-ment les ordres venus d'en haut.

Autre aporie irréductible si l'on en reste à un niveau purement individuel: l'antinomie entre obéissance et dialogue. Le dialogue qui se situe à un niveau purement individuel est condamné à l'échec, au sens où il sera alors toujours traversé par une dialectique gagnant/perdant. Si le dialogue est perçu par le Supérieur comme le simple énoncé de la décision qu'il a prise sans concertation, c'est une parodie de dialogue qui dénature le sens profond de son autorité. Inversement, si le dialogue est pour le religieux un rapport de forces où il cherche à défendre son point de vue personnel ou ce qu'il croit être son intérêt personnel, c'est une autre caricature du dialogue qui vicie totalement son obéissance. L'appréhension purement individuelle de l'autorité et de l'obéissance dénature d'emblée le dialogue tel qu'il doit être vécu dans la vie religieuse, qui n'est ni l'expression d'une autorité autocratique, ni celle d'une revendication de type démocratique.

---

[4] Le chapitre précédent surtout, à partir de l'ouvrage de G. Huyghe, est venu apporter un éclairage sur le contexte qui a précédé le Concile Vatican II, invitant à dépasser une conception de l'obéissance perçue comme simple soumission passive, qui est aux antipodes de l'obéissance active et responsable que *Perfectae Caritatis* a appelée de ses vœux. La tentation est grande dès les origines du monachisme. Pour le Maître, le cénobite, parce qu'il n'a qu'à obéir, se trouve exempt, par le fait même de son obéissance, de tout souci matériel et spirituel. Cf. chap. 2, nt. 51.

[5] Cf. chap. 2, nt. 50.

Enfin, la dernière antinomie qui vient se greffer sur le binôme autorité-obéissance est celle qui oppose autorité et coresponsabilité. Dans une approche purement individuelle, cette antinomie est elle aussi condamnée à à ne pas trouver de résolution. Car l'autorité comprise dans une dimension purement individualiste ne laisse pas de place à d'autres responsabilités, elle gomme aussi bien les différents échelons de responsabilité qu'une coresponsabilité partagée par tous les membres de l'institut. Au deuxième chapitre de ce travail, l'analyse consacrée à la Règle du Maître est venue illustrer cette opposition frontale entre autorité et coresponsabilité, dans la mesure où elle était fondée sur une autorité exclusive, ou en tout cas la moins partagée possible[6]. La Règle de saint Benoît a dépassé cette opposition frontale, ouvrant largement à d'autres échelons de participation et appelant à l'édification mutuelle de tous les membres de la communauté, laissant entrevoir ce que l'on comprendra plus tard sous le nom de coresponsabilité[7].

1.2.2 Le dépassement offert par la perspective communautaire

L'initiative, loin de s'opposer à l'obéissance, est au contraire intrinsè-quement attachée au sens authentique de cette dernière, à condition de ne pas dégénérer en revendication individualiste. Mais l'initiative elle-même n'est préservée de sa dérive individualiste qu'en s'ouvrant à sa dimension communautaire: tous les religieux ont le droit et le devoir de développer leur sens de l'initiative, mais celui-ci doit toujours se déployer dans l'horizon communautaire, puisque les religieux ont été appelés par Dieu à une vocation particulière pour servir un charisme collectif, pour le bien de l'institut religieux, et plus largement pour le bien de toute l'Église. De même que l'obéissance n'aurait pas de sens si on la coupait de sa dimension communautaire, le sens de l'initiative – qui révèle, s'il est authentique, une obéissance active et responsable – serait vicié à sa base s'il se détachait de la mission de tout l'institut.

Le dialogue lui-même a une dimension éminemment communautaire, dans le cadre de la vie religieuse. Et c'est précisément parce que l'on perçoit cette dimension communautaire que le dialogue ne s'opposera pas au sens profond de l'obéissance, mais l'intégrera harmonieusement. Compris au prisme déformant de la seule perspective individuelle, obéissance et dialogue semblent en effet violemment antagonistes. Mais cette opposition repose encore sur une fausse conception des deux

---

6 Cf. chap. 2, ntt. 60-61.
7 Cf. chap. 2, nt. 84.

réalités que sont le dialogue et l'obéissance, en méconnaissant – dans la vie religieuse – leur dimension communautaire. Si – dans la société civile – les négociations entre syndicats engendrent souvent des désillusions, faisant des gagnants et des perdants, la logique qui préside au dialogue entre Supérieur et religieux est toute différente: en s'ouvrant à la dimension communautaire de l'institut, Supérieurs et religieux sont appelés à harmoniser leurs échanges en les intégrant dans un horizon plus vaste, qui empêche d'en rester à un niveau purement individuel. La perspective de l'ensemble peut aider à dépasser les blocages au niveau individuel.

1.3 *Antinomies et vie ecclésiale*

Même si elles regardent moins directement la paternité spirituelle du Supérieur religieux, d'autres antinomies ont été relevées qui touchent, au moins indirectement, cette mission paternelle et qui peuvent aussi être dépassées en s'ouvrant à une dimension plus large. Ces antinomies, ce sont celles entre autonomie de l'institut pour les activités qu'il doit déployer conformément à son charisme, et dépendance par rapport à l'autorité hiérarchique qui a reconnu le charisme; donc, plus largement, antinomie entre l'apostolat communautaire et la vie ecclésiale dans laquelle s'inscrit cet apostolat. Si on en reste à un niveau trop individuel, on risque là aussi de cristalliser l'antinomie, de la bloquer en opposition irréductible. Mais si on s'ouvre à une perspective plus large, il devient, ici encore, possible de surmonter l'opposition apparente en la sublimant parce qu'on l'intègre à une dimension supérieure, peut-être moins visible dans un premier temps.

1.3.1 Antinomies du point de vue individuel

Autonomie et dépendance: ici encore, cette antinomie est comme exacerbée, l'autonomie étant conçue comme une façon d'organiser sa vie de façon indépendante, dégagée de toute autorité et en étant à soi-même sa propre référence, sa propre règle. L'autonomie est alors déformée au prisme de l'individualisme, qui la pousse à revendiquer son indépendance vis-à-vis de toute autorité extérieure. Si ce prisme déformant du véritable sens de l'autonomie atteint la vie religieuse, il risque fort de la concevoir effectivement en opposition violente avec une dépendance dont il ne veut pas. En fait, dans cette polarité entre autonomie et dépendance, deux écueils sont possibles, selon que l'on se situe du point de vue du Supérieur religieux ou de celui de l'autorité hiérarchique.

Du point de vue du Supérieur religieux, le risque d'une autonomie mal comprise sera de s'occuper de l'apostolat de son institut sans chercher à l'insérer concrètement dans les Églises locales et dans l'Église universelle où il est appelé à s'insérer et à se déployer. Si le Supérieur religieux regarde l'apostolat comme «son affaire personnelle» en oubliant précisément la dimension publique et ecclésiale de la vie religieuse, l'apostolat de l'institut ne pourra s'insérer dans la communion de l'Église locale, dont l'Évêque est le garant.

Inversement, si l'Évêque n'est pas attentif à sauvegarder l'autonomie de l'institut, et donc à intégrer son charisme dans l'Église locale en le respectant, la dépendance de l'institut vis-à-vis de l'autorité hiérarchique devient arbitraire et néfaste aussi bien à l'institut qu'à toute l'Église, puisque le charisme a été reconnu comme devant bénéficier à toute l'Église.

1.3.2 Le dépassement par la dimension communautaire

C'est toujours en s'ouvrant à la dimension communautaire – et en l'occurrence ici ecclésiale – de l'institut que l'on peut dépasser l'aporie et trouver alors le juste équilibre entre autonomie et dépendance. Puisque la communauté n'est pas en dehors de l'Église mais en est une partie intégrante – la vie religieuse fait partie de l'essence même de l'Église et ne peut lui faire défaut (cf. *LG* 44) –, l'autonomie signifie simplement le droit natif de l'institut de s'organiser et de vivre conformément à son charisme, y compris du point de vue apostolique, dans la mesure où l'apostolat fait intrinsèquement partie du charisme de l'institut[8]. Le principe d'autonomie doit alors s'harmoniser avec la nécessaire dépendance de l'institut vis-à-vis de l'autorité hiérarchique. Réciproquement, cette dernière aura à cœur de préserver le charisme de l'institut reconnu préalablement comme un don de l'Esprit fait à toute l'Église. L'Évêque diocésain doit ainsi respecter la légitime autonomie de l'institut tout en veillant à l'insertion de son apostolat dans l'Église locale et en favorisant la communion de tous les charismes présents et reconnus dans son Église.

1.4 *Les antinomies dans la nature humaine et dans l'Église*

Si les antinomies sont si fortes et si nombreuses dans la vie religieuse, c'est parce qu'elles sont le double reflet de celles qui sont liées à la nature humaine rachetée par le Christ et à la participation au mys-

[8] Cf. chap. 4, nt. 159.

tère de l'Église. Il faut donc resituer ces antinomies de la vie religieuse dans un cadre anthropologique et ecclésiologique plus vaste, pour en comprendre les fondements et soubassements profonds.

1.4.1 Reflet des antinomies liées à la nature humaine

La nature humaine est elle-même traversée d'antinomies. Celles-ci ont été relevées par diverses approches. Sans chercher à être exhaustifs, on peut privilégier les approches théologique et philosophique, qui ont guidé cette réflexion, surtout dans le premier chapitre interdisciplinaire.

Au plan théologique, Urs von Balthasar (1905-1988) a particulièrement mis en relief ces tensions qui parcourent l'homme. Mais on peut souligner de nombreuses convergences d'analyses chez d'autres auteurs[9]. Urs von Balthasar souligne trois tensions primordiales qui traversent l'homme et que ce dernier est appelé à sublimer en s'ouvrant à sa dimension surnaturelle. La première tension anthropologique fondamentale est celle entre esprit et corps; la seconde est celle entre homme et femme; enfin, la troisième, très présente tout au long de cette réflexion – implicitement au long des chapitres, explicitement au début de ce chapitre –, entre communauté et personne. Ces trois tensions primordiales, si elles touchent l'homme en tant que tel, sont comme exacerbées en régime chrétien, à la lumière du Christ qui unit dans sa Personne divine la nature humaine et la nature divine.

a) La tension entre corps et esprit

L'homme est d'abord traversé par la tension constante entre son esprit et son corps, comme expression caractéristique du caractère irréductible

---

9 Nous n'entrerons pas directement dans les textes d'U. Von Balthasar, mais reprendrons à notre compte quelques-unes de ces «tensions» présentes dans l'œuvre du théologien et analysées par M. Visioli dans son ouvrage *Il diritto della Chiesa e le sue tensioni.* Nous les confirmerons en nous basant sur les travaux d'autres théologiens, comme X. Lacroix, ou philosophes, comme S. Weil ou J. Lacroix, et sur deux ouvrages écrits par le Bx Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, *Je veux voir Dieu*, et *Je suis fille de l'Église*, qui se présentent comme deux grandes synthèses de la spiritualité du Carmel, intégrant surtout la spiritualité de sainte Thérèse de Jésus, saint Jean de la Croix, et sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. L'auteur s'y montre particulièrement attentif aux «antinomies» – l'expression revient de façon récurrente dans son œuvre – de la nature humaine, qui sont comme exacerbées chez ceux qui recherchent passionnément l'identification au Christ. Le livre de S.M. Alonso Rodríguez, *L'autorità nella vita consacrata*, viendra aussi confirmer toutes ces analyses du point de vue qui nous intéresse plus spécifiquement, celui de la paternité spirituelle dans la vie religieuse.

des divers pôles qui le traversent, appelé par sa nature spirituelle à un au-delà de ce monde, mais ramené sans cesse, par les besoins spécifiques à sa dimension corporelle, aux nécessités de ce monde terrestre et matériel[10]. L'homme est cet être qui porte ainsi en lui cet étonnant paradoxe, qui le rend apte – positivement – à transformer le monde matériel par son esprit mais aussi – négativement – qui ne lui permet d'appartenir ni totalement au monde matériel, ni totalement au monde spirituel[11].

D'une certaine manière, le combat que rapporte saint Paul entre l'homme marqué par la loi du péché, et l'homme renouvelé par la grâce, entre «la loi de la chair» et «la loi de l'Esprit» illustre cette «opposition» violente que l'homme porte en lui, et qui est rendue plus forte encore par sa volonté d'identification au Christ, et la conscience de son péché[12]. La philosophe Simone Weil (1909-1943) a beaucoup réfléchi sur cette opposition que l'homme porte en lui-même. Pour elle, l'existence n'est bonne que comme orientation vers le bien. Si l'âme n'est pas orientée vers un bien transcendant, alors elle est inévitablement entraînée vers ce qu'elle appelle la «pesanteur» – par opposition à la grâce –, et elle restera prisonnière de pseudo-biens qu'elle érige

---

10 Cf. M. VISIOLI, *Il diritto della Chiesa e le sue tensioni*, 279. «L'anelito al superamento del limite posto dalla natura è considerato positivamente come segno della destinazione della creatura umana ad essere come Dio. Tuttavia resta altrettanto evidente il carico di lacerazione che la tensione provoca nell'uomo: la sua grandezza non è pacifica, la conformità che raggiunge passa attraverso l'instabilità di una condizione che non potrà mai essere scevra da quei limiti imposti dalla natura entro i quali l'uomo pone in gioco tutto se stesso». *Ibid.*, 281.

11 Cf. M. VISIOLI, *Il diritto della Chiesa e le sue tensioni*, 281-282. Le «drame» de l'existence humaine est directement lié à cette tension entre corps et esprit: «La sintesi unitaria dei due movimenti, l'uno della materia verso lo spirito e l'altro in direzione opposta, mantiene la dinamica propria della drammaticità dell'esistenza, in quanto implica l'incontro tra le libertà e l'opzione responsabile dell'uomo di fronte all'appello divino. E l'esito del confronto drammatico non è sempre totalmente armonico, ma al contrario è scontro acceso, lotta titanica che non trova riposo in una situazione unilaterale». *Ibid.*, 283.

12 «[L']amour descend sur des facultés humaines inadaptées à le recevoir et qui portent les traces du péché. Ce règne s'établit dans le monde qui est livré au péché. Il y a lutte et souffrance. Les torrents de l'amour dans l'âme apportent la souffrance; ses envahissements ne se font qu'au prix de rudes combats». MARIE-EUGÈNE DE L'ENFANT-JÉSUS, *Je veux voir Dieu*, 415-416. «Pour s'offrir aux illuminations divines par l'humiliation […], il faut avoir été touché par la lumière de Dieu, et la petitesse qui attire la sagesse en est aussi le fruit. Antinomie de dispositions qui semblent contraires, mais qui se complètent et s'appellent mutuellement: petitesse de la créature et grandeur de Dieu, péché de l'homme et miséricorde divine doivent apparaître et s'éclairer chaque fois que Dieu agit et se manifeste dans la vérité». *Ibid.*, 435.

comme des absolus, en faisant d'eux ses dieux[13]. À travers cette analyse, Simone Weil invite à une lecture du «péché originel» révélatrice d'un homme «naturellement» pécheur et qui se découvre comme tel; par suite, le mouvement vers le bien transcendant ne peut être que second. Le péché originel apparaît donc dans la pensée de l'auteur, comme une permission divine, par laquelle Adam, qui possède une volonté propre – et donc séparée de Dieu –, doit consentir, librement, à remettre cette volonté propre entre les mains de Dieu[14].

Dans la vie religieuse, cette tension n'est pas résorbée, elle se trouve comme intensifiée du fait que le religieux se sait appelé à la perfection de la charité tout en découvrant, grâce à la vie communautaire, ses limites et ses péchés qui blessent la communauté et le Corps qu'est l'Église. Il ressent alors le besoin d'être aidé, dans sa marche vers la sainteté, en étant soutenu à la fois par la délicatesse d'un Supérieur qui a l'esprit d'un père et par la charité d'une communauté de frères[15].

---

13 G. Thibon, dans l'introduction à *La Pesanteur et la grâce*, fait précisément ressortir l'importance capitale que revêt, dans la réflexion de S. Weil, la nécessité pour l'âme d'être orientée vers l'amour surnaturel si elle veut échapper à la loi de la pesanteur: «Simone Weil pose en ces termes le problème du salut: "Comment échappe-t-on à ce qui, en nous, ressemble à la pesanteur?" Uniquement par la grâce. Dieu traverse pour venir à nous l'épaisseur du temps et de l'espace; sa grâce ne change rien aux jeux aveugles de la nécessité et du hasard qui mènent ce monde: elle pénètre dans nos âmes […] et là, elle attend en silence que nous consentions à redevenir Dieu. La pesanteur étant la loi de la création, le travail de la grâce consiste à nous "décréer"». S. WEIL, *La pesanteur et la grâce*, XVI. Nous reviendrons plus loin sur la «décréation», néologisme créé par S. Weil pour rendre compte d'un aspect essentiel de sa pensée.

14 «Dieu a créé l'homme en état de misère. Le créer en état de sainteté aurait été équivalent à ne pas le créer du tout». S. WEIL, OC VI 2, *Cahiers* II, 196.

La question est complexe et mériterait infiniment plus de nuances. S. Weil ne dit pas que l'homme créé par Dieu était condamné à pécher, mais veut rendre compte du fait que le premier mouvement de l'homme créé «séparé» de Dieu est celui d'affirmer son autonomie par rapport à Dieu. La lecture qu'elle fait de la parabole du fils prodigue en est une illustration éloquente: selon elle, le péché du fils prodigue consiste dans sa volonté de revendiquer sa propriété sur des biens qu'il a reçus gratuitement de son père. Il se croit réellement propriétaire de ce qu'il a reçu, et vit son libre-arbitre comme une rupture avec l'amour de son père, dans une perspective d'autonomie radicale où la seule règle serait la volonté propre. Cf. E. GABELLIERI, *Être et don. Simone Weil et la philosophie*, 352-353.

15 «La vie religieuse est un mystère de communion. Une osmose s'établit entre le don de la communauté à l'individu et celui de l'individu à la communauté. Sous prétexte de respecter sa personnalité et sa vocation individuelle, le religieux ne peut pas compromettre le bien de l'ensemble, tout comme […] sous prétexte de faire respecter en perfection la discipline commune le Supérieur ne peut pas étouffer la vocation per-

b) La tension entre homme et femme

La seconde tension primordiale analysée par Urs von Balthasar, après celle entre esprit et corps, est la tension entre l'homme et la femme. Puisque la différenciation sexuelle a été la réponse divine à la solitude éprouvée par le premier homme, il en résulte que cette différenciation est devenue l'expression d'une dimension existentielle de la personne. Elle n'est pas un simple attribut de la personne humaine mais un caractère qui l'identifie en tant que telle. L'aide créée par Dieu n'est pas seulement un «semblable», mais aussi un rappel constant que la plénitude de la réalité humaine n'est ni l'homme, ni la femme pris isolément, mais l'homme et la femme ensemble. C'est en vivant la relation authentique de don mutuel auquel ils sont appelés, qu'ils accomplissent vraiment leur «humanité». L'homme seul, et la femme seule, ne peuvent rejoindre séparément cette plénitude[16]. C'est peut-être cette tension sous-jacente à la création même de l'homme et de la femme, au fait qu'ils ne sont qu'«ensemble» à l'image et à la ressemblance divines, et non pas séparément, qui rend à la fois si belle et si délicate la relation de don mutuel qu'ils sont appelés à vivre[17]. Jean-Paul II, commentant dans les audiences du début de son pontificat les deux premiers chapitres de la Genèse, est venu rappeler, à la suite du Christ (*Mt* 19,4) ce plan de Dieu «à l'origine» sur l'homme et la femme[18].

Au premier abord, on voit difficilement les points d'analogie que cette seconde «tension primordiale» – la relation entre homme et

---

sonnelle du religieux. Équilibre délicat que seule la charité peut assurer». J.M.R. TILLARD, «L'obéissance religieuse, mystère de communion», 390-391. Le troisième développement de ce chapitre, consacré à la paternité spirituelle comprise comme mystère de communion, contribuera à éclairer cet «équilibre délicat que seule la charité peut assurer».

16 Cf. M. VISIOLI, *Il diritto della Chiesa e le sue tensioni*, 284.

17 «Le véritable amour est un égoïsme surmonté. Il faut que la générosité soit passée à travers l'égoïsme primitif pour être réelle. Travail intérieur, donc, tension, combat même, entre des mouvements contraires, sans que l'on soit en droit de réduire l'un de ces pôles à l'autre». X. LACROIX, *Les mirages de l'amour*, 251. Si X. Lacroix réfléchit au plan de l'amour humain entre l'homme et la femme, sa réflexion vaut bien plus largement pour toutes les relations humaines.

18 «L'homme est devenu "image et ressemblance de Dieu" non seulement par sa propre humanité mais aussi par la communion des personnes que l'homme et la femme forment dès le début. […] L'homme devient image de Dieu au moment de la communion plus qu'au moment de la solitude. "Dès l'origine", en effet, il est non seulement une image dans laquelle se reflète la solitude d'une Personne qui régit le monde, mais aussi, et essentiellement, l'image d'une mystérieuse communion divine de Personnes». JEAN-PAUL II, audience, 14 nov. 1979.

femme – pourrait offrir avec la vie religieuse. Cette dernière est traditionnellement non mixte, et si certaines communautés religieuses nouvelles prévoient la coexistence de deux branches d'hommes et de femmes et leur collaboration dans le service liturgique et apostolique, les branches sont toujours nettement séparées[19] et la prudence implique des relations marquées par une nécessaire réserve et un réel esprit de discernement[20]. Toutefois, la profonde complémentarité de l'homme et de la femme selon le dessein divin, et la destruction de l'harmonie originelle par le premier péché d'Adam et Eve, sont riches de sens au niveau de toutes les relations humaines, indépendamment du fait d'être «homme» ou «femme». Si Jésus est venu pour restaurer l'harmonie originelle en rappelant à l'homme et à la femme cette unité à laquelle Dieu les a appelés[21], Il révèle aussi à ses disciples une unité supérieure encore, dont toute communauté chrétienne, *a fortiori* une communauté religieuse, doit témoigner: l'unité spirituelle qui nous fait un en Lui et nous plonge ainsi, avec Lui, au cœur du mystère trinitaire[22].

c) La tension entre personne et communauté

Enfin, la troisième tension primordiale analysée par Urs von Balthasar – celle entre individu et communauté – rejoint plus directement notre sujet. Comme les autres tensions, elle appartient à la nature humaine avant d'apparaître dans l'horizon spécifiquement chrétien.

---

19 C'est la pratique du Saint-Siège d'exiger – au moment de la reconnaissance de l'institut – la nette séparation des deux branches, quand elles collaborent dans l'apostolat au sein de cet institut, en prévoyant qu'elles puissent coexister dans deux édifices distincts.

20 «Notre Famille comprend des frères et des sœurs dans un unique institut. En différents domaines, elle est enrichie par les qualités complémentaires des uns et des autres et permet la formation nécessaire au service des relations des hommes avec les femmes. Cela exige de la discipline et de la prudence morale. Il faut veiller dans les contacts à ne pas provoquer de la sentimentalité, d'où la nécessité d'une certaine réserve et du discernement. De plus, on veillera à bannir toute familiarité et à exercer toujours la garde du cœur tout en cultivant la simplicité». *Constitutions* de la FMND, art. 5.

21 «N'avez-vous pas lu que le Créateur, dès l'origine, les fit homme et femme, et qu'Il a dit: "Ainsi donc l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et les deux ne feront qu'une seule chair"? Ainsi ils ne sont plus deux, mais une seule chair. Eh bien, ce que Dieu a uni, l'homme ne doit point le séparer» (*Mt* 19, 4-6).

22 «Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé. Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, pour qu'ils soient un comme nous sommes un: moi en eux et toi en moi, afin qu'ils soient parfaits dans l'unité, et que le monde reconnaisse que tu m'as envoyé et que tu les as aimés comme tu m'as aimé» (*Jn* 17,21-23).

Dans son ouvrage *Vocation personnelle et tradition nationale*, le philosophe Jean Lacroix part du traditionalisme et de l'individualisme pour montrer que la vérité de la personne n'est pas dans l'absolutisation de l'un de ces deux courants, mais dans la conjugaison de la vérité qu'exprime chacun des deux courants: c'est de cette manière qu'il va affiner sa conception du personnalisme. Pour les tenants du traditionalisme que sont Louis de Bonald (1754-1840) et Joseph de Maistre (1753-1821), il faut revenir au modèle qui précède la Révolution. Pour eux, la Révolution française, qui est à l'origine du fait démocratique, a pensé un homme abstrait et déraciné. Ils font valoir que l'homme est enraciné dans une histoire, dans une société, mais – oubliant la dimension individuelle de la personne – ils sont amenés à absolutiser la société. Il en résulte une conception de l'homme dans laquelle ce dernier est exclusivement au service de la société, qui est divinisée[23]. À l'extrême opposé de cette pensée traditionaliste, se situe l'individualisme de Charles Renouvier (1815-1903) pour qui la personne n'est qu'indépendance[24]. Jean Lacroix (1900-1986) va opposer à cette définition restrictive une définition qui prenne en compte la personne dans toutes ses dimensions: la personne est indépendance, mais elle est aussi relation, elle est acte de s'appartenir, mais aussi acte de se donner. À la lumière de ces deux pensées extrêmes, Jean Lacroix fait ainsi conjoindre les éléments de vérité de l'une et de l'autre pour définir la personne comme traversée par la tension individu/société. La vérité – tant au niveau de la personne que de la société – n'est donc ni dans une dimension ni dans l'autre, elle est dans la conjonction des deux dimensions[25].

---

23 J. Lacroix consacre son premier chapitre à la pensée de ces deux auteurs, qui ont voulu opposer, à la raison, à l'individu et au progrès – incarnés par l'esprit des Lumières – l'expérience, la société et l'ordre, comme symbolisant à leurs yeux la pérennité de l'Ancien Régime. Cf. J. LACROIX, *Vocation personnelle et tradition nationale*, 7-52.

24 «Ce qui rapproche de Maistre, de Bonald, et Auguste Comte, c'est leur commune défiance de la raison individuelle. Pour eux, il existe une vérité objective, qui s'impose à l'homme pour ainsi dire du dehors, et que l'individu n'a qu'à accepter et à recevoir. […] L'attitude de Renouvier est exactement inverse. […] La personne, c'est l'individu qui prend conscience de lui-même et découvre le vrai dans son opposition à la tradition et aux influences collectives: pour être, il faut d'abord douter». J. LACROIX, *Vocation personnelle et tradition nationale*, 111-112.

25 «Si nous analysons l'homme tel qu'il est effectivement, tel qu'il a toujours été, nous y découvrons des inclinations altruistes aussi primitives et fondamentales que le repliement sur soi. Tout homme porte en lui une tendance essentielle au don de soi, à la communion avec autrui, qui peut aller jusqu'au sacrifice de l'individualité». J. LACROIX, *Vocation personnelle et tradition nationale*, 180.

Mais cette tension s'intensifie encore dans une perspective chrétienne. En effet, penser l'individu en régime chrétien renvoie à la Personne éternelle du Fils, et penser la communauté en régime chrétien renvoie au mystère de l'Église qui doit être le reflet de la communion entre les Personnes divines[26].

Deux conséquences fondamentales sont attachées à ce rapport individu-communauté éclairé à la lumière du Christ: d'abord, l'individu parvient au «Tu» divin par la médiation de la communauté où il se trouve inséré[27]. En «l'homme nouveau» racheté par le Christ, les tensions entre les pôles entrevus dans l'ordre naturel ne sont pas dissipées, mais comme exacerbées par cette pénétration du surnaturel de l'homme vivifié par la grâce[28]. Autre conséquence: la singularité de l'homme est profondément mise en relief par la Révélation chrétienne. En Jésus, Dieu ne révèle pas seulement son intimité à un peuple – l'Ancien Testament, s'il ouvre sur une intimité personnelle, est davantage caractérisé par une relation de Dieu vis-à-vis de son peuple, comme le chapitre premier l'a révélé –, Il se révèle comme un Dieu profondément personnel qui cherche le contact avec les hommes[29]. Cependant, Jésus ne perd pas de vue la perspective communautaire et construit, avec ceux qui acceptent de L'accueillir comme ses disciples, sa nouvelle famille, son Église. Les deux plans – son amour unique pour chaque personne[30], et

---

26 Cf. M. VISIOLI, *Il diritto della Chiesa e le sue tensioni*, 289. «Possiamo […] sviluppare questa tensione nei termini di *differenza e unità*: differenza [perché] ogni uomo è irriducibile all'altro, esiste in sé e per sé, libero e cosciente di ciò che è; [...] unità, in quanto ogni uomo è la realizzazione pratica del concetto di essere umano, e come tale riassume in sé qualcosa di comune». *Ibid.*, 292.

27 «Non potrebbe giungervi esternamente, perché dovrebbe rinunciare all'istanza della co-umanità (*Mitmenschlichkeit*) che lo costituisce. Tuttavia la mediazione non sostituisce la singolarità del rapporto, che come tale si propone unico e personale, immediato, non uniformabile alle istanze collettive proposte dalla comunità. Siamo nel cuore del paradosso: il rapporto io-Tu assoluto e immediato grazie alla mediazione della comunità». M. VISIOLI, *Il diritto della Chiesa e le sue tensioni*, 294.

28 «Le bipolarità precedentemente delineate come corpo-spirito, uomo-donna, individuo-comunità estendono l'arco del loro rapporto. Non solo resta la tensione, ma essa risulta ulteriormente verso un orizzonte meta-creaturale. [...] La tensione insopportabile tra due poli appartenenti all'ordine cosmico ora diventa *ipertensione*». M. VISIOLI, *Il diritto della Chiesa e le sue tensioni*, 303.

29 Cf. M. VISIOLI, *Il diritto della Chiesa e le sue tensioni*, 305-308. En effet, le christianisme n'est pas quelque chose, mais Quelqu'un. Adhérer à la foi chrétienne, c'est adhérer à une Personne, le Christ. Cf. S.M. ALONSO RODRÍGUEZ, *L'autorità nella vita consacrata*, 13.

30 «[Le Christ] m'a aimé et s'est livré pour moi» (*Ga* 2,20).

son don total à son Église[31] – ne s'opposent pas, mais se renforcent l'un l'autre. Ils éclairent, en définitive, la seule manière de concevoir l'autorité dans l'Église, qui doit être un don total aux personnes pour les aider à réaliser leur vocation particulière au sein d'une communauté[32].

1.4.2 Antinomies liées à la participation au mystère de l'Église

Parmi d'autres[33], soulignons trois antinomies qui ont une acuité toute particulière quand on les applique à l'Église, et par ricochet à la vie religieuse: entre Église particulière et Église universelle, entre public et privé, entre for externe et for interne.

a) L'antinomie entre Église particulière et Église universelle

Le fondement ecclésiologique sur lequel repose la réflexion est exprimé par le Concile Vatican II, qui définit l'Église comme «corpus Ecclesiarum» (*LG* 23b). Une telle expression reflète une distance vis-à-vis d'une conception fédéraliste ou corporatiste de la réalité ecclésiale, pour se mouvoir sur l'horizon de la «communio» propre au Corps mystique du Christ[34].

L'Église, dans sa compréhension à la lumière de la Révélation chrétienne, est à la fois une et multiple: elle est à la fois l'Église universelle – catholique – et l'Église particulière, «portio populi Dei». L'une et l'autre dimension de la même réalité ecclésiale sont absolument insépa-

---

31 «Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Église: Il s'est livré pour Elle» (*Ep* 5,25).

32 Gouverner chrétiennement, c'est aimer, c'est chercher et procurer non seulement le bien, mais le meilleur pour chaque personne: «L'autorità cristiana non è un servizio qualsiasi per garantire l'ordine, la disciplina o il rendimento nel lavoro, ma un servizio d'amore. Come riflesso della paternità di Dio e come ri-presentazione visibile di Cristo-Autorità, l'autorità cristiana è essenzialmente amore. [...] L'autorità cristiana è cioè un segno sacramentale, visibile ed efficace, dell'amore stesso di Dio». S.M. ALONSO RODRÍGUEZ, *L'autorità nella vita consacrata*, 32. «Chi non ama veramente le persone, ogni persona, in ragione di lei stessa, con amore personale, gratuito e intimo, nel modo stesso di Dio (cf. *GS* 24), è reso radicalmente incapace nel governo religioso, ossia, nell'esercizio di un'autorità che è essenzialmente amore ed espressione sacramentale dell'amore stesso di Dio, anche se possiede doti eccezionali d'organizzazione, una grande capacità di lavoro e molta iniziativa personale». *Ibid.*, 33.

33 Pour une vision d'ensemble des différentes antinomies qui regardent le champ ecclésial, cf. M. VISIOLI, *Il diritto della Chiesa e le sue tensioni*, 15-175.

34 Cf. M. VISIOLI, *Il diritto della Chiesa e le sue tensioni*, 54.

«Il est […] essentiel, pour avoir une vision chrétienne de la *communion*, de la reconnaître avant tout comme don de Dieu, comme fruit de l'initiative divine réalisée dans le mystère pascal». *Communionis notio* 3.

rables tout en étant distinctes. Elles ne peuvent se confondre tout en étant étroitement unies, imbriquées l'une à l'autre: on ne peut concevoir l'Église particulière sans l'Église universelle, ni l'Église universelle sans les Églises particulières qui la constituent[35].

La vie religieuse porte à un degré maximal cette double appartenance à l'Église particulière et à l'Église universelle, puisque son charisme regarde l'Église universelle et a été reconnu comme tel, mais il ne peut s'inscrire que dans les Églises particulières où il est appelé à se concrétiser. L'Évêque, en tant que chef de l'Église particulière mais aussi en tant que membre du Collège épiscopal – et donc en communion avec tous les autres membres du Collège épiscopal et avec son Chef – est appelé à être lui-même un trait d'union entre l'Église particulière et l'Église universelle. Concrètement, il aidera l'institut, comme on l'a souligné en amont, pour qu'il fasse bénéficier au profit de l'Église particulière le charisme dont il est porteur et qui regarde l'Église universelle.

b) L'antinomie entre public et privé

S'il est vrai que toute activité est orientée, dans l'Église comme dans la société humaine, vers le bien commun, une telle orientation ne peut jamais advenir, dans l'Église – à la différence de l'État –, au détriment de la sphère privée[36].

La vie religieuse elle-même est marquée par cette antinomie entre public et privé. L'institut poursuit une mission publique, qui justifie pleinement l'inscription de la vie religieuse dans la vie ecclésiale. Et cependant, l'institut est composé de personnes, dont la dignité, la conscience et le droit à l'intimité doivent être absolument et toujours préservés et respectés. On ne pourra jamais, dans la vie religieuse, invoquer l'intérêt général au détriment des droits individuels des religieux. Bien commun et bien des personnes forment un tout indissociable qu'on ne peut opposer, mais qu'on doit harmoniser[37].

---

35 «L'unicità della Chiesa si esprime dunque attraverso la complessità del rapporto tra l'uno e il molteplice, tra la globalità e la parcellizzazione». M. VISIOLI, *Il diritto della Chiesa e le sue tensioni*, 55.

36 Cf. M. VISIOLI, *Il diritto della Chiesa e le sue tensioni*, 129. «Come abbiamo precedentemente visto nel rapporto tra Chiesa universale e Chiesa particolare, l'unità e la differenza non minacciano la comunione: la compongono. La constatazione che la dimensione pubblica e la dimensione privata conservano un ambito di conflittualità irriducibile alle categorie sintetiche ricercate nel corso dei secoli, diventa acquisizione più autentica della natura della Chiesa». *Ibid.*, 130.

37 Cf. chap. 2, nt. 50; chap. 5, nt. 17. «L'autorité religieuse, comme toute autorité, devra […] avoir premièrement en vue le bien commun. […] Mais en même temps,

c) L'articulation entre for externe et for interne

Ici encore, les deux termes apparaissent *a priori* contradictoires et difficiles à harmoniser, et pourtant, supprimer l'un des deux termes ne rendrait pas compte d'une tension féconde qui sert en réalité la vérité des différents rapports vécus dans l'Église[38]. On est ainsi confronté une nouvelle fois à la nécessité de conjuguer le «critère herméneutique» de l'unité et de la différence qui a déjà servi pour «résoudre» les apories apparentes posées par les binômes précédents[39]. Il faut donc adopter une approche qui puisse conjoindre l'unité de l'ensemble et la distinction des fors. Cette approche n'est possible que si l'on dépasse une conception purement humaine des rapports entre les deux fors pour s'ouvrir à l'horizon surnaturel qui permet la coexistence de l'unité et de la différence[40].

[…] son souci sera d'amener chaque religieux à bien profiter du genre de vie auquel son appartenance au groupe le fait participer. L'autorité dans la vie religieuse ne saurait avoir une fonction purement sociale; il faut que le religieux, en s'agrégeant au groupe, et précisément parce qu'il s'y agrège, trouve la direction individuelle qui l'aidera dans sa marche vers la perfection. L'autorité dans la vie religieuse se trouve en état de perpétuelle tension entre la recherche du bien commun et celle du bien individuel». P. BASSET, «Accomodata renovatio», 209.

«Nella Chiesa, comunione nella fede e nella carità tra tutti i battezzati, i quali, tutti, hanno ricevuto lo Spirito dell'amore e sotto il suo impulso tendono alla salvezza eterna sia come singoli che come comunità, una vera opposizione tra il bene comune e il bene del singolo non si può avere, anzi non ha senso». G. GHIRLANDA, «Questioni irrisolte sulle associazioni di fedeli», 77. «Un'opposizione tra il bene comune e il bene dei singoli è superata in Cristo che è il principio del bene sia del singolo che di tutta la comunità ecclesiale». *Ibid*., 79.

38 «Anche il rapporto tra i fori ecclesiastici denota una proporzione tra i due termini di confronto di difficile valutazione. Sopprimere un termine, in specie il foro interno, dichiarandolo non giuridico o inadeguato all'ordinamento canonico particolare, non risolve la tensione se non a scapito della verità del rapporto». M. VISIOLI, *Il diritto della Chiesa e le sue tensioni*, 174-175.

39 «Adattando perciò lo stesso criterio ecumenico che ha segnato lo sviluppo dei binomi esaminati in precedenza, ovvero quello *dell'unità e della differenza*, anche nell'ambito del rapporto tra foro esterno e foro interno riscontriamo la necessità di mantenere entrambe le istanze in una reciproca e simultanea relazionalità. Affrontando la dottrina canonica sulla potestà, si può sostenere *l'elemento unitario*, in quanto entrambi i fori sono espressioni della unica e indivisibile potestà giurisdizionale ecclesiastica. Ma allo stesso modo e simultaneamente si può (e si deve) sostenere anche *l'elemento differenziale*, fondato sul fatto che foro interno e foro esterno sono differenti ed opposti nella stessa proporzione di differenza e opposizione costitutiva del binomio *notorio-occulto*». M. VISIOLI, *Il diritto della Chiesa e le sue tensioni*, 175.

40 «Separare i fori significherebbe attentare all'unità della potestà; fonderli insieme in un rapporto indistinto comporterebbe negare la dottrina circa i modi e gli effetti del suo esercizio. Occorre dunque assumere il rapporto in un quadro ermeneutico più ampio,

Le développement lié à la vie religieuse a aidé à la distinction entre for externe, for interne, et domaine de la conscience où Dieu seul peut entrer, ou le confesseur «in persona Christi». Ces distinctions ont permis de clarifier le rôle du Supérieur religieux qui, étant l'autorité légitime reconnue par l'Église, n'a pas à connaître, en principe, ce qui relève du domaine de la conscience de ses religieux, sauf exceptions très encadrées par le droit commun de l'Église, et souvent spécifiées dans le droit particulier.

2. **Unité et Trinité divines, une lumière pour l'homme et le religieux**

Comprises dans le cadre plus vaste de l'anthropologie et de l'ecclésiologie, les antinomies spécifiques à la vie religieuse prennent une nouvelle dimension, un nouvel éclairage. En effet, si les antinomies anthropologiques et ecclésiologiques sont fortes indépendamment de la vie religieuse, l'application de ces antinomies à la vie religieuse a pour effet de les amplifier encore, eu égard à la radicalité de l'engagement et de l'attachement au Christ que chaque religieux est appelé à vivre et dont il doit témoigner. En même temps, cette application spécifique à la vie religieuse fait entrevoir le dépassement de toutes les apories dans une perspective trinitaire[41].

C'est précisément du point de vue trinitaire qu'il faut partir pour voir comment l'unité et la diversité, loin de s'exclure, s'appellent réciproquement; comment la relation de don, parce que vécue dans toute sa plénitude et sa perfection, n'est pas accidentelle, comme dans l'horizon humain, mais substantielle, c'est-à-dire constituant la Personne elle-même comme telle. À partir de là, il devient possible de comprendre que la personne humaine est invitée à trouver la plénitude de son être dans un don de soi aux autres, à l'instar des Personnes divines. À cette lumière, la vie religieuse apparaît pleinement, à son tour, comme mystère de communion, appelée à refléter la communion divine.

2.1 *Le mystère trinitaire, mystère de communion*

Il n'est pas question ici de faire un traité sur la Trinité. On se contentera d'une approche très schématique, privilégiant deux auteurs – saint

---

dove l'universo giuridico non pone le proprie radici su se stesso ma sul mistero della Chiesa e dell'uomo creato e redento in Cristo. In quest'orizzonte misterico coesistono l'unità e la differenza». M. VISIOLI, *Il diritto della Chiesa e le sue tensioni*, 175.

41 «Anche i diritti e doveri della persona trovano la loro fonte nel dogma della Trinità. Libertà e grazia, divinità e umanità, unità e Trinità, tanti termini antinomici che non si escludono né si confondono, ma sono veri insieme». M. TENACE, *Custodi della sapienza*, 71.

Augustin et saint Thomas – qui ont l'un et l'autre particulièrement approfondi le mystère trinitaire à la lumière des relations vécues «ad intra». La synthèse de la pensée augustinienne – en se basant surtout sur des commentaires de M. Corbin[42] – aidera à entrer dans cette réflexion. On approfondira ensuite la pensée de saint Thomas en recherchant dans la *Somme théologique* les passages-clefs qui permettront de mieux comprendre ce qu'il entend quand il parle de «relations subsistantes». Ce détour théologique apparaît comme un préalable nécessaire: pour comprendre que les personnes créées à l'image et à la ressemblance divines sont appelées à vivre une communion avec Dieu et entre eux, il faut d'abord chercher à saisir – autant que l'intelligence humaine éclairée par la foi le permet – le mystère qui se vit en Dieu.

2.1.1 Unité divine et diversité des Personnes chez Augustin

a) Le point de départ: l'unité divine, ou la primauté de la substance

C'est essentiellement dans sa réfutation des ariens que saint Augustin va élaborer sa doctrine trinitaire[43].

Son point de départ est l'unité de la Trinité, qui est première: tout ce qu'on dit de Dieu, peut ensuite s'appliquer indifféremment aux Trois Personnes divines, le Père, le Fils et l'Esprit-Saint[44]. C'est la substance

---

42 Cf. M. CORBIN, *La doctrine augustinienne de la Trinité*. C'est cet ouvrage qui servira de base à cette synthèse.

43 Nous renvoyons ici au Livre V de saint Augustin dans son traité sur la Trinité, qui a précisément pour titre *La réfutation des ariens par la théorie des relations*. M. Corbin y revient dans l'ouvrage qu'il consacre à la pensée de saint Augustin sur la Trinité, *La doctrine augustinienne de la Trinité.* La synthèse très brièvement esquissée ici emprunte à son analyse qui s'appuie sur de larges extraits de la pensée d'Augustin. Cf. M. CORBIN, *La doctrine augustinienne de la Trinité*, 155-169.

Les points schématiques traités ici ne peuvent pas rendre compte du développement de la doctrine d'Augustin sur la Trinité, un développement dont M. Corbin montre très bien, dans son étude, qu'elle dépend étroitement de la réfutation des arguments que les ariens lui opposent.

44 «Quapropter illud praecipue teneamus, quidquid ad se dicitur praestantissima illa et divina sublimitas, substantialiter, sed relative; tantamque vim esse ejusdem substantiae in Patre et Filio et Spiritu sancto, ut quidquid de singulis ad se ipsos dicitur, non pluraliter in summa, sed singulariter accipiatur». AUGUSTIN, *La Trinité*, L. V, C. VIII, 9.

«Tout ce qui se dit en relation à soi, absolument (*ad se*), en la Trinité suréminente et bienheureuse se dit selon la substance, et […] tout ce qui se dit en relation à un autre (*ad alium*) se dit selon la *relation*; […] ces deux volets sont les seuls que nous ayons; […] leur juxtaposition signifie la fracture de notre parole sous le poids excessif de sens et de lumière qui est celui du Mystère trinitaire». M. CORBIN, *La doctrine augustinienne de la Trinité*, 156.

qui est première, même si la substance divine n'est pas comparable avec nos catégories humaines, puisqu'on ne peut concevoir en Dieu des accidents qui affecteraient cette substance[45].

Il est significatif, à cet égard, que saint Augustin, dans l'interprétation de l'interpellation de Jésus au jeune homme riche sur le fait que «nul n'est bon sinon Dieu seul» (*Lc* 18,19), écarte l'hypothèse d'un refus de Jésus de s'égaler au Père, pour y voir nettement une affirmation de sa propre divinité et de sa propre bonté qu'Il partage précisément avec le Père[46].

b) L'union des personnes, mystère de la relation en Dieu

Pour définir la personne, saint Augustin recourt aux catégories d'Aristote, dont il extrait la relation. Mais en Dieu, de la même manière que la substance ne peut pas être comprise selon les catégories mondaines, la relation est toute différente de ce qu'elle est dans le monde, dans la mesure où elle se présente – dans l'horizon mondain – toujours comme accidentelle, allant jusqu'à affecter la substance. En Dieu, la relation n'atteint pas la substance, elle ne peut donc être accidentelle dans la mesure où elle est nécessairement étrangère au changement[47]: Dieu ne devient pas Père, Il l'est de toute éternité; Il ne de-

---

45 «Ainsi nos catégories sont-elles disqualifiées, sauf une, celle de substance […] ou d'essence, qui correspond au Nom que Dieu a révélé à Moïse au buisson ardent. […] Mais, à son tour, la Substance divine est au-dessus de ce que nous entendons habituellement par substance, parce qu'elle n'a pas d'accident qui la ferait changer dans son dessein de "faire plus de bien que jadis" (*Éz* 36,11)». M. CORBIN, *La doctrine augustinienne de la Trinité*, 150.

46 «Dominus Iesus, ne ab illo qui dixerat: "Magister bone" (*Lc* 18,18) tamquam hominem compellans, secundum hominem tantummodo intelligeretur, ideo non ait: Nemo bonus, nisi solus Pater; sed: "Nemo bonus, nisi unus Deus". In Patris enim nomine, ipse per se Pater pronuntiatur: in Dei vero, et ipse et Filius et Spiritus Sanctus, quia Trinitas unus Deus». AUGUSTIN, *La Trinité*, L. V, C. VIII, 9. Dans le commentaire de ce passage, M. Corbin souligne justement: «Au lieu d'admirer Jésus interdisant toute relation narcissique avec Lui, Augustin Le montre rappelant à l'homme qui l'interroge que Lui aussi est Dieu et bon». M. CORBIN, *La doctrine augustinienne de la Trinité*, 156.

47 «In Deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile est; nec tamen omne quod dicitur, nec secundum substantiam dicitur. Dicitur enim ad aliquid, sicut Pater ad Filium, et Filius ad Patrem, quod non est accidens: quia et ille semper Pater, et ille semper Filius». AUGUSTIN, *La Trinité*, L. V, C. V, 6.

Ces précisions de saint Augustin préparent les développement thomistes sur les «relations substantielles», dont il sera question plus loin. M. Corbin résume bien la pensée d'Augustin, laquelle, informée et éclairée par la Révélation chrétienne, dépasse celle d'Aristote: «Nul accident ne pouvant trouver place en Dieu, puisqu'Il

vient pas Fils, Il l'est de toute éternité; Il ne devient pas Esprit-Saint, Il l'est de toute éternité.

Pour saint Augustin, la relation est ce qui constitue les personnes. La relation va permettre d'affirmer simultanément l'unité et la pluralité en Dieu[48]. Reconnaître des relations en Dieu, c'est énoncer des «proprie singula», c'est-à-dire des réalités singulières qui caractérisent les Personnes divines en tant que telles: le mot «Père» ne peut s'appliquer qu'à la première Personne de la Trinité, le mot «Fils» ne convient qu'à la deuxième Personne, le mot «Esprit-Saint» ne peut convenir qu'à la troisième Personne divine[49].

c) L'Esprit-Saint, «communion du Père et du Fils»

Pour la troisième Personne divine de la Trinité cependant, les choses se compliquent. En effet, si «Père» et «Fils» ne peuvent prêter à aucune ambiguïté, le «Père» ne pouvant être confondu avec le «Fils» et inversement, les deux mots qui caractérisent la Troisième Personne de la Trinité, «Esprit» et «Saint» peuvent très bien s'appliquer aussi aux deux autres Personnes de la Trinité. Dieu le Père comme Dieu le Fils sont en effet tous les deux «Esprit» et sont l'un et l'autre infiniment «saints». Pour sortir de l'impasse, saint Augustin a alors cette intuition: ce qui est commun au Père et au Fils, c'est ce qui caractérise en propre l'Esprit-Saint. Et cela le conduit à une deuxième intuition liée directement à la première: l'Esprit-Saint est ce «don de Dieu», c'est-à-dire cette «communion mutuelle» de l'Amour du Père et du Fils[50].

Le Père et le Fils sont ainsi ensemble «Donateurs», l'Esprit-Saint est le «Don», ce qui fait signe vers un «donataire» qu'Augustin identifie avec l'Église. Il relie l'ensemble de ces rapports par le truchement de l'Évangile selon saint Jean qui présente précisément l'Esprit-Saint

---

ne peut changer, non par insuffisance d'être mais par plénitude plus que pleine, la catégorie de relation que la foi en la Résurrection de Jésus impose d'ajouter à celle de substance doit être purifiée de toute connotation accidentelle, lestée d'un poids nouveau qu'ignorait Aristote». M. CORBIN, *La doctrine augustinienne de la Trinité*, 151.

48 Entre les Personnes divines, il y a un mouvement éternel fait à la fois d'unité et de diversité. Cf. M. TENACE, *Custodi della sapienza*, 73.

49 Cf. M. CORBIN, *La doctrine augustinienne de la Trinité*, 160-161.

50 «Le discours étant alors bloqué, Augustin doit faire retour aux relations trinitaires, et noter que, si l'Esprit-Saint est nommé par la réunion de deux mots pouvant se dire du Père et du Fils, Il est probablement "leur communion mutuelle"». M. CORBIN, *La doctrine augustinienne de la Trinité*, 161.

comme le «Don de Dieu» et simultanément cette «eau vive» (*Jn* 4,10) qui jaillira du Cœur de Jésus sur la Croix (*Jn* 19,34) pour tous les croyants[51]. L'Esprit-Saint est ainsi conçu par saint Augustin comme la Charité commune par laquelle le Père et le Fils se livrent l'un à l'autre[52].

2.1.2 Les «relations subsistantes» chez saint Thomas d'Aquin

a) Unité et Trinité

On retrouve chez saint Thomas les deux volets qu'on a trouvés chez saint Augustin: l'unité divine et la diversité des Personnes. Saint Thomas pousse même la logique à son paroxysme, en séparant dans sa *Somme théologique* les deux traités. L'unité de l'essence divine une fois connue, reste à parler de la Trinité, donc de la diversité des Personnes divines, qui se distinguent par la relation d'origine[53]. En Dieu, si la substance est commune, les Personnes se distinguent par la procession ou l'origine.

Pour saint Thomas, ce que nous voyons dans le monde (les missions divines) correspond à ce que nous ne voyons pas (les processions): Celui qui est envoyé et qui envoie (le Fils) procède de Celui qui l'envoie (le Père) et fait procéder Celui qu'Il envoie (l'Esprit-Saint); Celui qui est envoyé sans envoyer (l'Esprit-Saint) procède des deux autres. Enfin, Celui qui envoie sans être envoyé (le Père) fait procéder les deux autres. Ainsi, les missions divines donnent à connaître les processions divines, l'économie divine révèle l'immanence divine[54].

---

51 Cf. M. CORBIN, *La doctrine augustinienne de la Trinité*, 162. Saint Augustin insiste en effet beaucoup sur le fait que l'Église est le lieu de l'épiphanie de l'Esprit répandu dans le monde.

52 «Non amplius quam tria sunt; unus diligens eum qui de illo est [le Père qui aime son Fils], et unus diligens eum de quo est [le Fils qui aime son Père], et ipsa dilectio [l'Esprit-Saint]». AUGUSTIN, *La Trinité*, L. VI, C. V, 7.

On touche ici au fondement même du «Filioque» – même s'il sera introduit des siècles plus tard –, qui suppose d'abord la relation du Père et du Fils, et ensuite, la relation de l'Esprit au Père et au Fils ensemble.

53 Le *De Deo uno* traite de Dieu en général et le *De Deo trino* des Personnes divines. C'est au seuil de la question 27 que saint Thomas explique comment il va procéder: «Consideratis autem his quae ad unitatem essentiae divinae pertinent, restat consideratio de his quae pertinent ad trinitatem Personarum in divinis. Et quia Personae divinae secundum relationes originis distinguuntur, secundum ordinem doctrinae prius considerandum est de origine, sive processione; secundo, de relationibus originis; tertio, de Personis» (*Somme théologique*, I, 27).

54 Cf. *Somme théologique*, I, 43,1-8. Saint Thomas invite à distinguer entre deux points de vue selon que l'on considère la Personne divine comme «envoyée» «sous

b) Les processions et les relations d'origine

Dans les objections à la reconnaissance d'une procession en Dieu, saint Thomas invoque la simplicité divine, qui semble difficilement s'accorder avec l'idée de procession[55]. Il surmonte cependant l'objection en faisant valoir que, dans la Trinité, les processions ne sont pas un rapport de cause à effet. Saint Thomas l'illustre par la procession du verbe mental, qui, transposée aux processions divines, donne l'idée d'un acte qui reste à l'intérieur de Dieu. Précisément parce que les processions divines sont des processions «ad intra», elles sont des processions parfaites: le terme fait nécessairement «un» avec son Principe[56].

Saint Thomas met ensuite en lumière, pour illustrer la première procession, celle du Fils par le Père, la possibilité d'une génération qui ne soit pas liée au corps. La génération est totalement «communauté de substance», car en Dieu, il n'y a pas de passage de la puissance à l'acte, l'intellection y étant identique à l'être[57].

La procession de l'Esprit – qui est le propre de la procession de volonté ou d'amour, là où la première procession était la procession de l'intelligence –, vient conclure et parachever le mouvement extatique en Dieu. Ici, saint Thomas reprend et développe les intuitions augustiniennes, qui voyaient dans le Père l'«Amans», dans le Fils l'«Amatus», et dans l'Esprit-Saint l'«Amor». C'est précisément parce que la deuxième procession – procession de volonté – suppose la première – la procession d'intelligence – que saint Thomas conçoit la possibilité de cette seconde procession[58].

---

l'aspect de principe de la Personne envoyée» («ut principium Personae quae mittitur») ou «sous l'aspect de principe de l'effet pour lequel on envisage une mission («Si vero Persona mittens intelligatur esse principium effectus secundum quem attenditur missio»). Selon la première considération, c'est une Personne divine qui envoie en tant que telle – «Filius mittitur tantum a Patre, Spiritus Sanctus autem a Patre et Filio» – là où selon la seconde considération, «tota Trinitas mittit personam missam». Cf. *Somme théologique*, I, 43,8.

55 «Praeterea, omne procedens est diversum ab eo a quo procedit. Sed in Deo non est aliqua diversitas, sed summa simplicitas» (*Somme théologique*, I, 27,1).

56 «Procedere ut intimum et absque diversitate, per modum intelligibilem, includitur in ratione primi principii» (*Somme théologique*, I, 27,1).

57 «Intelligere divinum est ipsa substantia intelligentis, […] unde verbum precedens procedit ut ejusdem naturae subsistens» (*Somme théologique*, I, 27,2).

58 «Processio autem verbi attenditur secundum actionem intelligibilem. Secundum autem operationem voluntatis invenitur in nobis quaedam alia processio, scilicet amoris, secundum quam amatum est in amante, sicut per conceptionem verbi res dicta vel

c) Les Personnes, des «relations subsistantes»

A partir de ces prémisses, les fondements sont posés pour parler en Dieu de «relations subsistantes». C'est sans doute l'ajout majeur que saint Thomas pose sur l'édifice augustinien, qu'il connaît bien et dont il reprend les principaux développements. C'est un ajout capital d'un double point de vue: d'abord en ce qu'il jette une lumière décisive sur la «qualité» de relation en Dieu qui dépasse infiniment tout ce qu'on peut imaginer et concevoir dans l'horizon mondain; ensuite parce qu'il nous fait découvrir, *a contrario*, le poids de notre faiblesse et de nos péchés qui entrave si souvent les relations humaines, difficilement capables de gratuité dans le don. Avec la conscience du péché cependant, s'ajoute aussi en régime chrétien celle de la grâce qui rend possible grâce au secours divin ce qui est impossible par les seules forces humaines. Mais avant d'aborder le mystère de la personne appelée à réaliser la plénitude de son être dans le don de soi, il faut d'abord mieux comprendre ce que saint Thomas entend par cette expression étonnante de «relations subsistantes».

Dire que les Personnes divines sont «relations subsistantes»[59], pour saint Thomas, cela signifie reconnaître une telle perfection dans les relations vécues entre chaque Personne divine de la Trinité que ces relations elles-mêmes constituent les Personnes: la relation de paternité y est vécue si fortement – il faudrait dire «à l'infini» – qu'elle constitue la première Personne de la Trinité comme Père; la relation de filiation y est vécue si intensément qu'elle constitue la deuxième Personne de la Trinité comme Fils; enfin la relation mutuelle du Père et du Fils, parce qu'elle est elle-même vécue avec cette même intensité infinie, constitue la troisième Personne divine comme «communion mutuelle» pour reprendre l'expression augustinienne[60]. Cette doctrine des relations subsistantes fait de l'Être divin un Être qui méconnaît la disjonction entre être et relation qui existe dans le monde créé: chaque Personne y est

---

intellecta, in intelligente. Unde et praeter processionem verbi, ponitur alia processio in divinis, quae est processio amoris» (*Somme théologique*, I, 27,3).

59 «Ad primum ergo dicendum quod personae sunt ipsae relationes subsistentes» (*Somme théologique*, I, 43,2). L'identification entre «relation» et «Personne» en Dieu permet de distinguer les Personnes par leurs relations sans offenser la simplicité des Personne divines: «Unde non repugnat simplicitati divinarum personarum, quia relationibus distinguuntur» (*Somme théologique*, I, 43,2).

60 «Relationes vel proprietates constituunt vel distinguunt hypostases vel personas, inquantum sunt ipsae personae subsistentes, sicut paternitas est Pater, et filiatio est Filius, eo quod in divinis non differt abstractum» (*Somme théologique*, I, 40,2).

totalement donnée aux autres, au point que cette relation constitue chacune des Personnes divines.

2.2 *Le mystère de la personne, appelée au don de soi*

2.2.1 Mystère de Dieu et mystère de l'homme

Simone Weil, en identifiant elle aussi en Dieu rapports et termes de la relation, a rejoint la doctrine théologique thomiste selon laquelle les Personnes trinitaires sont des «relations subsistantes», faisant de Dieu un être dont toute l'essence est relation: à la différence de la disjonction entre substance et relation, entre être et amour, qui constitue la création, Dieu est identité parfaite de l'un et de l'autre. La plénitude de l'être signifie donc, du point de vue des processions trinitaires, l'acte de don par lequel chaque personne se donne entièrement aux autres. Dieu, la plénitude de l'être, est défini par opposition à une situation ontologique où, soit la relation spirituelle n'existe pas (l'être des choses), soit elle existe, mais sans communion parfaite, ni à soi, ni à Dieu (l'homme)[61].

La prise de conscience des «relations subsistantes» dans l'ordre des relations intra-trinitaires jette une lumière sur les relations humaines telles qu'elles doivent être vécues selon le dessein divin[62]. La plénitude de l'être signifie donc, du point de vue des processions trinitaires, l'acte de don par lequel chaque Personne se donne entièrement aux autres. Aussi, la personne à l'image de Dieu se définit par un «esse ad alterum» autant que par un «esse in»: l'homme n'est pas fait pour rester enfermé dans sa propre perspective, mais pour s'ouvrir à l'univers en-

---

61 Cf. E. GABELLIERI, *Être et don. Simone Weil et la philosophie*, 505. Le titre de l'ouvrage qu'E. Gabellieri a consacré à Simone Weil manifeste bien que la pensée de cette dernière est une pensée philosophique beaucoup plus que théologique. Simone Weil ne prétendait pas être une théologienne, mais les développements thomistes sur la Trinité sont venus confirmer ses intuitions. Si l'on ne peut donc pas considérer sa pensée comme théologique, ses propres réflexions à partir de la doctrine thomiste restent très stimulants sur le plan théologique.

62 En effet, si le «Dieu Un en Trois personnes» est le propre du dogme chrétien sur Dieu, il est aussi, par reflet, le propre du dogme chrétien sur l'anthropologie: l'homme est à l'image du Dieu Un et trine. À l'image du Dieu Un en raison de l'unité de la nature humaine; mais aussi à l'image du Dieu Trinité de Personnes puisque l'homme, dans la relation, apparaît comme un être éminemment personnel, que l'on ne peut pas confondre avec les autres. Cf. M. TENACE, *Custodi della sapienza*, 71. Cette «réversibilité» de ce qui est propre à Dieu à ce qui est propre à l'homme – créé à son image et à sa ressemblance – fonde la réflexion sur ce que doit accomplir l'homme pour réaliser la «plénitude de son être».

tier. En réalisant que la plénitude de l'être réside, à l'instar des Personnes trinitaires, dans le don de soi aux autres, on comprend que la vérité de l'être consiste à passer d'une situation où celui-ci est centré sur lui-même, soucieux d'exister pour soi, à une situation où il devient ouverture, capacité de sortir de soi.

2.2.2 L'homme appelé à se «décentrer» à l'image de Dieu

Pour Simone Weil, la vérité et la plénitude de l'être résident donc dans cette essence relationnelle qui caractérise les processions trinitaires. La Trinité n'étant que relation, elle reste le modèle indépassable auquel l'homme soucieux de s'élever vers la «plénitude de l'être» doit tendre, moyennant un processus appelé «décréation»[63]: chaque Personne divine, par le jeu des donations trinitaires, a son centre hors de soi, dans le don de soi aux autres personnes. La définition de l'homme qui en découle, à peine entrevue, comme «esse ad alterum» autant que comme «esse in», rejoint les développements du courant personnaliste, rencontrés en amont[64].

Selon Simone Weil, «l'acte de s'appartenir» étant la situation de péché, la vérité de l'être consistera donc à passer de la situation de repli sur soi à celle d'ouverture à l'autre: l'acte par lequel l'homme se donne à autrui, ou s'ouvre librement à la grâce, ratifie librement l'acte par lequel son être créé est, originellement, relation et ouverture à Dieu. C'est ainsi – et seulement ainsi – que l'on accède à la «plénitude de l'être». Cependant, si l'homme peut entrer dans cette plénitude, il ne peut lui-même être cette plénitude car, à la différence de Dieu, il n'est pas «essentielle-

---

63 La «décréation» est un néologisme inventé par Simone Weil inséparable de sa réflexion sur la création, qu'elle perçoit comme un acte par lequel nous sommes créés par Dieu, mais séparés de Lui. La «décréation» est cette prise de conscience que l'homme atteint la plénitude de son être quand il imite le retrait créateur divin, qui laisse un «autre» subsister en dehors de Lui-même. Plus la personne devient «don» de soi aux autres, à l'image de Dieu, plus elle réalise sa vocation profonde. En fait, l'anéantissement auquel conduit la décréation n'est pas le terme, elle mène à la «plénitude divine» moyennant une «seconde naissance». Pour approfondir ce concept qui peut dérouter au premier abord, cf. E. GABELLIERI, *Être et don. Simone Weil et la philosophie*, 491-504. La suite des propos devrait cependant déjà aider à clarifier le sens de l'expression.

64 Le mot «personnalisme» a été utilisé pour la première fois en 1903 par C. Renouvier dans une perspective typiquement individualiste. Mais ce mot prend une toute autre signification en France, à partir des années 1930, notamment autour des premières recherches de la revue *Esprit* autour de la crise politique et spirituelle qui frappe alors l'Europe. Cf. E. MOUNIER, *Le personnalisme*, 13-15.

ment» relation, il n'est pas «relation subsistante»: l'homme ne peut donc s'identifier à l'amour surnaturel. Le «je» humain – ne pouvant être par essence amour surnaturel – est d'abord une position de soi centrée sur elle-même: il lui faut effacer cette position de centralité en se «décréant», ce qui n'est possible que par le consentement intérieur à un amour dépassant l'ordre naturel. La «décréation» est une imitation de l'amour trinitaire lui-même, où l'être ne devient plus que rapport de consentement et d'abandon à l'autre. La disjonction entre être et relation, qui caractérise la condition humaine, découle logiquement et directement de la création, qui crée la séparation d'avec Dieu; mais simultanément, cette disjonction est, pour Simone Weil, possibilité de l'athéisme et condition de l'amour. Au premier don lui donnant l'être, l'homme peut s'ouvrir, par son consentement, à un second don, celui de la vie divine, lequel implique un détachement total du premier don[65].

2.3 *La vie religieuse, appelée à refléter la communion divine*

La vie religieuse est profondément dynamique, puisque le grand but qui l'anime est la perfection de la charité contenue en germe dès le baptême[66]. Elle insère ainsi, de façon très spéciale, dans le mystère trinitaire où le baptême a déjà fait pénétrer. Ce sont ces deux aspects indissociables qu'il faut approfondir maintenant: l'obéissance religieuse est une obéissance mue par la charité divine, et dépasse ainsi – sans négliger les préceptes de la Règle – une approche purement juridique des commandements divins. La vie religieuse est en effet appelée à participer à la vie trinitaire elle-même, en étant le reflet de la communion qui unit entre elles les Personnes divines. La paternité exercée par le Supérieur doit elle-même s'inspirer du modèle divin, et doit donc être vécue dans le don désintéressé.

2.3.1 L' obéissance religieuse, mue par la charité

La morale évangélique est dominée non par la loi des préceptes, mais par le «commandement de l'amour», où la loi intervient, mais à la place

---

65 Cf. E. GABELLIERI, *Être et don. Simone Weil et la philosophie*, 512. Comme le résume M.M. Davy, «Qu'un absolu détachement s'accomplisse, c'est-à-dire une totale décréation, Dieu aussitôt règne dans l'homme». M.M. DAVY, *Introduction au message de Simone Weil*, 229.

66 «La vie religieuse se situe dans ces zones mystérieuses de l'Église *Communion de Vie*, insérée dans l'élan dynamique de la grâce baptismale vers la parfaite éclosion du mystère de filiation adoptive et de demeure dans le Père qui définit l'être chrétien». J.M.R. TILLARD, «L'obéissance religieuse, mystère de communion», 377.

qui est la sienne, comme moyen, jamais comme fin. Ces préceptes chrétiens – «écrits sur le cœur» (2*Co* 3,2) – sont eux-mêmes informés par la charité[67].

La morale chrétienne apparaît alors comme une morale de communion: communion verticale avec Dieu le Père et qui est communion à l'Amour même du Père; et par conséquent, cette communion verticale, vécue en Jésus et avec Jésus, conduit logiquement et «naturellement» à une communion horizontale, amour de charité qui embrasse tous les hommes, mais qui commence dans la communauté elle-même[68]. Compris comme subordonnés à cette communion fondamentale dont tout découle, les préceptes de la loi évangélique sont ramenés à leur juste place[69].

Ce que doit viser la perfection chrétienne, et particulièrement la perfection religieuse, c'est donc moins une perfection quantitative – le nombre d'actes accomplis pour acquérir la perfection – qu'une perfection qualitative: c'est la manière dont le religieux accomplira les actes de la vie religieuse qui permettra (ou pas) d'atteindre cette perfection de la charité à laquelle l'appelle sa vocation particulière[70].

---

67 «Les préceptes chrétiens sont […] ceux que l'amour pascal impose non comme ses conditions mais au contraire comme son rayonnement obligatoire dans l'être et l'agir de celui que le passage dans la Mort-Résurrection du Christ a renouvelé. Ils se résument tous en une unique obligation […] qui s'énonce ainsi: Dieu a imprimé son propre amour, comme principe nouveau d'existence, dans le cœur du croyant; à celui-ci maintenant de vivre en "communion" avec cette initiative de l'*Agapè*, de laisser ce dernier imprégner sa vie à ce point que dans son action personnelle passe l'action de Dieu lui-même, comme sacramentalisée par lui». J.M.R. TILLARD, «L'obéissance religieuse, mystère de communion», 379.

68 Une spiritualité du verticalisme qui se couperait de toute dimension horizontale est vouée à l'échec: c'est seulement à partir du mouvement horizontal que l'on peut monter vers Dieu. Cf. P. MOLINARI, *Vivere nello Spirito*, 41.

69 «Tout le reste – préceptes, conseils, lois impératives – n'a de sens et de valeur chrétienne que dans le rayonnement de cette *communion à l'acte de Dieu*, et tout cela n'est qu'au service de cette *communion*, pour lui permettre de s'exprimer, de rayonner, de se traduire correctement dans telle ou telle situation bien concrète de la vie humaine. […] Le fondement premier de la morale chrétienne n'est donc plus la loi […] mais l'amour de charité. […] Le contenu des commandements ne se situe plus au centre de l'agir du croyant, mais à sa périphérie (ce qui ne signifie nullement *en dehors* de cet agir), littéralement entraîné par le dynamisme de la charité, charrié par celui-ci en fonction de telle ou telle circonstance et de telle ou telle forme concrète de la vie humaine». J.M.R. TILLARD, «L'obéissance religieuse, mystère de communion», 379.

70 Cf. J.M.R. TILLARD, «L'obéissance religieuse, mystère de communion», 379-380. «L'obéissance religieuse a […] pour but d'atteindre sa plénitude dans le cœur du baptisé, afin que ses actes deviennent le plus parfaitement possible en *communion* avec l'acte du Père. Elle se trouve donc finalisée par une qualité de l'acte chré-

Ainsi replacée dans l'horizon englobant de la charité qui passe par la communion avec le Père[71], en son Fils et dans l'Esprit-Saint, la loi – et dans le cas concret du religieux, la Règle – n'est pas négligée, mais rapportée à sa juste place, elle apparaît comme un moyen au service d'une fin supérieure, qui est précisément la communion avec la volonté divine[72]. C'est pourquoi le religieux n'est jamais enfermé et replié sur lui, mais ouvert aux dimensions de l'Église et du monde, puisqu'en s'ouvrant à cette communion avec Dieu, il s'ouvre aussi à son dessein de salut pour le monde[73]. Il réalise alors en plénitude ce «décentrement» divin, ou cette «décréation», pour reprendre l'expression significative de Simone Weil. Le rôle de l'autorité est précisément de veiller à cette ouverture du religieux – et plus largement, de tout l'institut – à l'Église et au monde[74].

---

tien, non par l'accumulation de nouvelles et surérogatoires obligations rendant la vie baptismale plus austère ou plus tatillonne, ni par le choix de moyens surhumains». *Ibid*., 380.

71 Le sens ultime de la vie religieuse, c'est cette communion avec le Père. Dans son ouvrage, *Le sens de la vie monastique*, L. Bouyer pose d'emblée la question: «Quel est le sens de la vie monastique?» Il relève que ni la vie contemplative, ni la vie pénitente, ni l'apostolat ne suffisent à répondre à cette question. Le sens de la vie monastique dépasse toutes ces réponses partielles, car le moine ne vient pas chercher, en répondant à l'appel de Dieu, «quelque chose», mais «Quelqu'un». Toutes les dimensions relevées découlent de celle-là et doivent être, à partir de là, ramenées à leur juste place. Cf. L. BOUYER, *Le sens de la vie monastique*, 13-42.

72 «Si [la vie religieuse] implique le choix d'une règle spéciale de vie, comportant toute une dimension d'ascèse et de renoncement, ce n'est pourtant pas pour l'observance de cette règle que le religieux se lie par l'obéissance, mais pour que cette règle l'éduque peu à peu à la qualité de charité dont nous parlons. […] On ne fait pas vœu d'obéissance, formellement, pour s'astreindre à une existence plus rude que celle des autres baptisés. […] Le religieux ne vise pas non plus à assumer toutes les abnégations, toutes les croix. […] S'il fait vœu, c'est formellement pour chercher et trouver une *qualité de charité* telle que dans tous ses actes l'amour du Père se réfractera, et que son engagement humain *communiera* à l'*Agapè* divine et au dessein de Salut qu'elle informe». J.M.R. TILLARD, «L'obéissance religieuse, mystère de communion», 380.

73 «Cette *communion* de l'obéissance, puisqu'elle cherche la perfection, tend à embrasser toute la qualité de l'amour du Père, et en particulier la dimension de Salut. […] Le religieux […] ne recherche pas un amour chrétien abstrait. […] Il désire […] *communier* à l'*Agapè* divine telle qu'elle s'actualise en ce temps-ci». J.M.R. TILLARD, «L'obéissance religieuse, mystère de communion», 380.

74 L'autorité doit maintenir la communauté ouverte et disponible. La communauté n'existe pas pour elle-même, mais pour l'Église et en vue du Royaume. Elle ne peut pas être fermée sur elle-même, mais doit toujours rester ouverte à l'Église et au monde. Cf. S.M. ALONSO RODRÍGUEZ, *L'autorità nella vita consacrata*, 49. On re-

2.3.2 Vie religieuse et vie trinitaire

La vie religieuse est appelée à refléter – par la vie de charité vécue à l'intérieur de l'institut, mais qui se déploie aussi à l'extérieur, dans la mission spécifique reçue comme charisme par l'institut –, l'amour trinitaire lui-même. Il est modèle pour tous les instituts, précisément à la fois du point de vue des relations «ad intra» – l'amour de charité vécu en plénitude entre les membres de l'institut – et du point de vue des relations «ad extra», puisque l'institut est appelé à imiter l'amour divin qui se répand à l'extérieur.

On partira des origines mêmes du monachisme, qui révèlent cette conscience profonde du fait que la vie religieuse est appelée à rendre visible la communion trinitaire[75]. Puis, en se fondant sur deux analyses convergentes et complémentaires[76], nous développerons de manière plus concrète cette participation unique – ce qui ne veut pas dire exclusive – de la vie religieuse au mystère trinitaire. L'approfondissement théologique accompli avec l'aide de saint Augustin et saint Thomas d'Aquin aidera à comprendre le sens profond de cette participation, qui part de l'Esprit-Saint, ce «Don de Dieu» fait à l'Église, pour que nous ayons accès au Père en son Fils.

a) Un appel perçu aux origines du monachisme

La perception de la vie religieuse comme appel à refléter le mystère trinitaire n'est pas une perception contemporaine, mais elle remonte aux origines mêmes du monachisme. On peut voir en effet en saint Basile le grand théologien de la vie religieuse et de la Trinité[77]. Si saint Basile a

---

viendra sur cette mission «ad extra», ouverte à l'Église et au monde, à la fin de ce chapitre.

75 Si cette réflexion s'appuie sur la considération de la vie monastique, en tant qu'elle est à l'origine de la vie cénobitique, elle vaut pour toute la vie consacrée, dans la mesure où les valeurs vécues dans la vie monastique se vivent aussi dans toute forme de vie consacrée, même selon des modalités diverses.

76 On s'appuiera essentiellement sur l'ouvrage de L. Bouyer, *Le sens de la vie monastique*, et sur celui de M. Tenace, *Custodi della sapienza*. Les deux auteurs y développent le sens profond du mystère trinitaire que les religieux sont appelés à vivre et à refléter, en partant de l'Esprit-Saint, ce «Don de Dieu», qui nous est donné dans le Fils, nous permettant d'avoir accès au Père. L. Bouyer se situe davantage du point de vue de ce que Dieu attend du religieux qui s'est consacré à Lui en répondant à son appel, M. Tenace se situe, de son côté, davantage du point de vue de ce que ce mystère trinitaire implique au regard de la mission qui incombe au Supérieur religieux.

77 Cf. M. TENACE, *Custodi della sapienza*, 60-68. Saint Basile n'a pourtant subi ni l'influence de l'absolutisme pachômien, ni celle des institutions civiles de son temps.

cette conviction que tous les chrétiens sont appelés au «martyre de la charité» qui – sans effusion de sang – n'en est pas moins fécond que le martyre sanglant, elle s'accompagne d'une autre conviction: la vie monastique doit manifester (au sens de rendre visible) que la perfection de la personne consiste précisément dans la charité, une charité vouée à s'exprimer dans le service concret des frères et du prochain[78].

Si la plénitude de l'être humain signifie un «décentrement» dans sa manière de vivre sa relation avec autrui, cela est encore plus vrai de la relation telle qu'elle est appelée à se vivre dans le cadre de la vie religieuse. Si cette dernière doit réaliser pour chacun de ses membres la «perfection de la charité», cette relation ne peut être analogue à ce que serait une relation «réussie» au sein de n'importe quel groupe humain. Car elle a un sens théologique et spirituel qui a son fondement dans la nature divine elle-même, à laquelle Dieu nous donne de participer par le baptême, et qui ouvre à l'horizon de la charité vécue selon le Christ et avec sa grâce[79].

b) Le rôle-clef de l'Esprit-Saint

Si la vie religieuse est avant tout cette recherche constante de la communion avec le Père, si la contemplation est le cœur de la vie monastique, ce cœur, c'est l'Esprit-Saint qui peut le faire battre. Le moine doit donc être dans l'Église le «spirituel» par excellence. Une vie qui ne s'accomplit pas en vie dans le Saint-Esprit reste radicalement incomplète; la vie monastique, comme vie chrétienne intégrale, doit réaliser la vie dans l'Esprit-Saint[80].

La racine sur laquelle se greffent les vœux religieux est la consécration baptismale. Et le baptême nous a fait passer de la mort à la vie. Une vie religieuse qui ne manifesterait pas ce passage de la mort à la vie, qui ne témoignerait pas de la joie d'être sauvée et de participer au salut des âmes faillirait à sa mission, et manquerait le but profond de son engagement. C'est pourquoi l'Esprit-Saint doit faire rejaillir cette grâce du baptême pour qu'elle porte tous ses fruits[81].

Puisque le seul commandement qui anime la vie de tous les croyants est le commandement de l'amour, le sens des vœux, loin

---

Mais il fait constamment référence dans ses écrits à la Trinité, à l'Église, et à l'amitié. Cf. *ibid.*, 65.

78 Cf. M. TENACE, *Custodi della sapienza*, 68.

79 Cf. M. TENACE, *Custodi della sapienza*, 75.

80 Cf. L. BOUYER, *Le sens de la vie monastique*, 120-122.

81 Cf. M. TENACE, *Custodi della sapienza*, 82.

d'avoir pour but le développement d'une ascèse rigoureuse, est de libérer l'amour[82]. Cette liberté-là ne peut s'acquérir que par une communion la plus constante et la plus fidèle possible à la volonté divine[83]. C'est l'Esprit-Saint qui peut nous faire entrer dans cette volonté du Père, Lui qui est «Don de Dieu» et qui fait pénétrer jusque dans l'intimité de la communion trinitaire. Par l'Esprit en effet, par l'expérience de la vie dans l'Esprit-Saint, le mystère de la vie de Dieu dans la Très Sainte Trinité s'ouvre à nous: Dieu ne possède sa Vie qu'en la donnant à un Autre, de toute éternité: Il est Père; le Fils n'est Lui-même qu'en étant donné, comme le Père ne l'est qu'en se donnant; la vie mutuelle du Père et du Fils est elle-même traversée par le don: l'Amour du Père vient se reposer et se complaire en son Fils. L'Esprit est ce don mutuel par lequel le Père se communique au Fils et le Fils se rapporte au Père[84].

A cette lumière, on comprend que le rôle du Supérieur est un rôle d'animation, il doit animer toutes les dimensions de la vie consacrée – spirituelle, fraternelle et apostolique – un peu à la manière dont l'Esprit-Saint anime l'Église. Il est un instrument entre les «mains» de l'Esprit-Saint et doit être son docile instrument pour que ce soit l'Esprit-Saint qui, à travers lui, guide et anime la communauté. Il doit, à son image, être un «paraclet» qui stimule, anime, réconforte, soutient, exhorte, supplie, console[85].

c) La médiation du Fils

Si l'un des thèmes fondamentaux de la piété monastique a toujours été l'imitation du Christ, le terme d'imitation reste insuffisant au regard

---

82 La vie dans l'Esprit est l'entrée dans un monde nouveau, «un monde où tous les êtres et toutes les choses communient entre eux en communiant avec Dieu. […] Dieu Lui-même y devient tout en tous». L. BOUYER, *Le sens de la vie monastique*, 125-126.

83 L'activité surnaturelle du moine dans le monde a sa source dans un contact proprement surnaturel avec Dieu. «Cette activité […] n'aura de valeur éternelle qu'autant qu'elle sera finalement toute au service de la seule union à Dieu. Dieu doit donc être le but de notre religion. […] La vie monastique est foncièrement […] "théocentrique"». L. BOUYER, *Le sens de la vie monastique*, 131-132.

84 Cf. L. BOUYER, *Le sens de la vie monastique*, 138-139. Tous les développements précédents prennent ici leur sens ultime, non plus du point de vue de la Trinité elle-même, mais du point de vue anthropologique, l'homme créé à l'image et à la ressemblance divines étant appelé à participer à la vie trinitaire pour en vivre.

85 Cf. S.M. ALONSO RODRÍGUEZ, *L'autorità nella vita consacrata*, 50-51. L'auteur se fonde sur la deuxième lettre de saint Paul aux Corinthiens, où saint Paul utilise huit fois le mot ou le verbe parakaléo-paráklésis (cf. 2*Co* 1,4-7).

de ce que la participation à la vie trinitaire exige de l'homme qui prend au sérieux cette participation. L'imitation ne peut pas se contenter d'être une copie de l'extérieur, mais doit être une véritable assimilation. On n'imite pas le Christ extérieurement, parce qu'Il est l'Unique Bien-Aimé du Père; on ne peut L'imiter qu'en étant assimilé à Lui. Cela implique de devenir réellement «enfants de Dieu»; le moine idéal sera celui dont le Christ aura anéanti le «moi» pour prendre sa place, à l'image de saint Paul qui s'exclame: «Ce n'est pas moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi» (*Ga* 2,20)[86].

Si l'on se situe maintenant du point de vue de la mission attendue du Supérieur religieux, celle-ci apparaît comme profondément spirituelle. Cette dimension spirituelle que toute la réflexion, au long des chapitres, a permis d'identifier comme intrinsèque à la mission du Supérieur religieux, trouve ici son sens le plus ultime, son achèvement le plus profond. La mission essentielle du Supérieur, c'est de conduire au Père, par le Fils, dans l'Esprit-Saint[87]. Puisque l'obéissance exprime la relation du Fils envers le Père, gouverner avec le Fils sera avec Lui, avant toutes

---

86 Cf. L. BOUYER, *Le sens de la vie monastique*, 143. L'auteur observe que, dans les épîtres pauliniennes, on retrouve une expression typiquement paulinienne: «ἐν Χριστῷ»: «en Christ». Elle signifie que nous ne sommes pas seulement associés aux actes du Christ; bien plus, c'est à Lui-même, à son être que nous sommes conjoints de façon permanente. Mais pour comprendre vraiment la mesure de cette locution et ce qu'elle implique (une véritable assimilation), il faut encore la rattacher à deux grandes notions pauliniennes: le Christ comme second Adam, et l'Église comme Corps du Christ. Notre intériorité par rapport au Christ n'est pas seulement celle d'un vivant par rapport à son milieu vital, mais celle d'un organe par rapport au vivant auquel il appartient. Alors, s'éclairent les substantifs dont saint Paul use pour parler de Jésus et de ce qu'Il est pour nous: notre Sagesse, notre Justice, notre sanctification. L'entrée dans la vie «ἐν Χριστῷ» est comme l'entrée dans un nouvel univers, où le Christ doit nous tenir lieu de tout. Chez saint Paul, le paroxysme est atteint avec l'emploi d'un verbe au substantif et le verbe qui exprime l'action essentielle: «Pour moi, vivre, c'est le Christ». Cf. *ibid.*, 145-148.

87 «La missione [del Superiore] sarà quella di condurre la comunità e il singolo religioso ad una più profonda comunione al volere del Padre. [...] Si capisce allora che la sua autorità gli viene *da Dio* [...] ma *per* i suoi fratelli, per la fraternità». J.M.R. TILLARD, *Obbedienza e autorità nella vita religiosa*, 60.

De son côté, M. Tenace invite à retrouver le sens profond de l'expression: le Supérieur agit «in persona Christi». Elle signifie que le Supérieur agit en sa présence, comme s'effaçant pour laisser toute la place au Christ. Cf. M. TENACE, *Custodi della sapienza*, 94. Cependant, cette expression peut prêter à ambiguïté eu égard au fait qu'elle est réservée à l'action du prêtre dans la célébration des sacrements. L'appliquer purement et simplement au Supérieur religieux fait courir le risque d'une identification entre le Supérieur et le Christ, plutôt qu'une représentation. On privilégiera donc l'expression «nomine Christi».

choses – et donc avant même d'ordonner ou de commander –, obéir à Dieu, ce qui suppose du Supérieur une immense qualité d'écoute: de Dieu dans la prière; de ses frères; de toute la communauté[88].

d) L'accès au Père

L'accès au Père permis par la participation à la vie trinitaire réalise ce paradoxe de plonger dans «l'ineffable». Plus la vie spirituelle progresse ici-bas, plus elle entre dans la profondeur d'un mystère qui la dépasse. C'est le paradoxe d'un Dieu à la fois infiniment transcendant et qui se fait si proche de l'homme dans l'Incarnation du Fils[89]. Cette conscience d'un Dieu qui échappe absolument à toute réduction anthropomorphique a des conséquences décisives sur la manière de concevoir l'autorité. Car elle exige de rejeter la caricature d'un Dieu dont on ferait un grand-père qui ne fait que gâter, et de Le comprendre comme un Dieu-Amour qui, parce qu'Il aime en vérité, «élève», et cette ascension, comme celle de Jésus, passe par la Croix. Déjà, au plan humain, on comprend que le véritable amour, l'amour vraiment viril et créateur, ce n'est pas celui qui consent à tout, mais celui qui exige autant qu'il donne[90].

Les recommandations de Jésus à ses Apôtres de n'appeler personne «Père» sonnent également comme un avertissement pour rappeler l'égalité fondamentale entre tous les baptisés du fait qu'ils sont tous devenus «fils» par le baptême. C'est pourquoi celui qui est placé en position de responsabilité doit être au service des autres. Plus il est haut placé, plus il est au service de tous[91].

Le vrai père spirituel engendre des fils, parce qu'étant lui-même fils davantage que les autres, il fait reconnaître Dieu comme Père[92]. À cet

---

88 Cf. M. TENACE, *Custodi della sapienza*, 97-98. Cette écoute attentive de Dieu et des frères sera approfondie à la fin de ce chapitre, faisant découvrir la mission «ad intra» du Supérieur religieux au sein de son institut.

89 Dieu est simultanément Celui qui «demeure dans une lumière inaccessible» et Celui qui se révèle un Père qui «a tant aimé le monde qu'Il lui a donné son Fils unique». L. BOUYER, *Le sens de la vie monastique*, 173. «En remontant à Lui, nous plongeons dans l'ineffable. [Pourtant,] nous [Le] rencontrons, ou […] plutôt [Il] vient à nous, dans l'expansion de l'amour éternel qu'est la Trinité, dans le rejaillissement de ce même amour qu'est la création et la rédemption. […] Adorer Dieu comme le Père, c'est découvrir […] que ce ne sont pas là deux choses, mais la même chose, ou plutôt Quelqu'un: […] le Dieu Vivant, le Père du Christ, notre Père!». *Ibid*., 171-172.

90 Cf. L. BOUYER, *Le sens de la vie monastique*, 174.

91 Cf. M. TENACE, *Custodi della sapienza*, 87-88.

92 Cf. M. TENACE, *Custodi della sapienza*, 89. «Il Superiore deve essere prima di tutto un testimone della fede in Dio Padre Creatore, un figlio che rivela il Padre. Così

égard, le fait que le Supérieur soit nommé «Abba» est très significatif: au-delà du fait que pour saint Benoît, «Abba» renvoyait directement au Christ, il y renvoie au moins indirectement, si l'on songe à la réponse profonde de Jésus à Philippe: «Qui m'a vu, a vu le Père» (*Jn* 14,9)[93].

2.3.3 Dans les récents textes magistériels

On ne peut faire l'impasse d'une esquisse, au moins très rapide, de la dimension trinitaire de la vie religieuse dans les textes magistériels. Elle s'est déjà dessinée au long de la réflexion[94]. Les textes du Concile Vatican II constitueront notre point de départ, mais notre analyse se penchera plus spécialement sur *Vita Consecrata*, l'exhortation apostolique de Jean-Paul II qui a particulièrement approfondi le caractère trinitaire de la vie religieuse.

a) Dans les textes du Concile Vatican II

Dans la constitution dogmatique *Lumen Gentium*, la conclusion du chapitre consacré aux religieux rappelle le sens profond des vœux religieux en les rattachant au grand mystère trinitaire[95]. Avant même la conclusion, *Lumen Gentium* avait déjà souligné implicitement que la «sequela Christi» impliquait une nouvelle façon de vivre qui faisait entrer au cœur du mystère trinitaire[96]. *Lumen Gentium* souligne enfin l'enracinement trinitaire de toute autorité vécue avec le Christ[97].

---

esercita un'autorità richiedendo un'obbedienza filiale di cui in prima persona conosce lo spessore». *Ibid*.

93 Cf. M. TENACE, *Custodi della sapienza*, 90. La paternité dans le Fils, c'est le service des frères qui s'exprime dans la charité qui témoigne de l'amour du Père; et la paternité dans l'Esprit-Saint, c'est le service des frères qui s'exprime en générant des fils dans la vie spirituelle. Cf. *ibid*., 91.

94 Cf. par exemple, chap. 3, nt. 144. Les approfondissements du cinquième chapitre sur le sens de la consécration religieuse, situant celle-ci dans le prolongement de la consécration baptismale, tout en soulignant sa radicale nouveauté, sont également implicitement reliés à cette dimension trinitaire. En effet, le baptême fait entrer dans cette participation à la communion trinitaire, et la consécration par les vœux religieux élève cette participation à un degré encore plus élevé.

95 «Quant à tous ceux qui sont appelés à la profession des conseils, il leur appartient de veiller avec soin à persévérer dans la vocation, quelle qu'elle soit, à laquelle ils ont été appelés, à y progresser sans cesse 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).

96 «L'état religieux […] s'efforce d'imiter de plus près et il représente continuellement dans l'Église cette forme de vie 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. Il fait

Mais c'est surtout le décret *Perfectae Caritatis* qui rappelle l'arrière-fond trinitaire sur laquelle toute la vie religieuse est appelée à se déployer. Il le fait précisément à partir du sens profond de l'obéissance, qui doit être vécue avec le Christ, pour la gloire du Père, dans l'Esprit-Saint[98].

b) Dans l'exhortation apostolique *Vita Consecrata*

Une analyse exhaustive de tous les documents magistériels se situant en aval du Concile Vatican II et ayant trait à la vie religieuse dépasserait les limites liées à ce travail. C'est l'exhortation apostolique *Vita Consecrata* qui servira ici de point de référence, puisqu'elle reste le texte ayant exploré le plus profondément la dimension trinitaire de la vie religieuse. Cette dimension est encore accentuée par l'arrière-plan scripturaire, l'Évangile de la Transfiguration dont se sert Jean-Paul II pour développer sa réflexion sur la vie consacrée et sur les enjeux qui lui sont liés.

+ La dimension trinitaire imprègne toute la vie religieuse

La contemplation du Messie Transfiguré, l'appel du Père à écouter la voix de son Fils Bien-Aimé, la nuée lumineuse – l'Esprit-Saint – qui vient couvrir de son ombre les Apôtres, la Passion qui se dessine, la crainte des Apôtres, la nécessité de redescendre, tout devient signifiant des différentes dimensions de la vie consacrée: dimension d'adoration et de contemplation, dimension d'écoute de la Parole et de la voix de Dieu, dimension d'abandon à l'Esprit-Saint pour vivre la «sequela Christi»,

---

voir enfin d'une manière particulière comment le règne de Dieu est élevé au-dessus de toutes les choses terrestres et combien ses nécessités sont suprêmes; il montre 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 de façon admirable» (*LG* 44b).

97 «Exerçant, pour la part d'autorité qui est la leur, la charge du Christ, pasteur et chef, ils rassemblent la famille de Dieu, fraternité qui n'a qu'une âme, et, par le Christ, dans l'Esprit, ils la conduisent à Dieu le Père» (*LG* 28a). Si *Lumen Gentium* parle ici de la mission qui échoit aux Évêques, elle est transposable, analogiquement, à l'autorité des Supérieurs religieux, puisqu'ils exercent aussi leur autorité «nomine Christi».

98 Les religieux doivent apprendre à obéir «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) et qui "prenant la forme d'esclave" (*Ph* 2,7) a appris en souffrant l'obéissance» (*PC* 14a). «Par la profession d'obéissance, les religieux font l'offrande totale de leur propre volonté, comme un sacrifice d'eux-mêmes à Dieu, et par là ils s'unissent plus fermement et plus sûrement à sa volonté de salut» (*PC* 14a). C'est «sous la motion de l'Esprit Saint» que les religieux «se soumettent dans la foi à leurs Supérieurs, qui sont les représentants de Dieu» (*PC* 14a).

dimension d'embrassement de la Croix, dimension de crainte salutaire devant la grandeur de Dieu et simultanément appel fort à imiter la sainteté de Dieu, dimension d'action missionnaire symbolisée par la redescente. Toutes ces dimensions se rejoignent et convergent dans l'épisode de la Transfiguration, qui est manifestation du mystère trinitaire.

La dimension trinitaire sert ainsi de lien aux différentes dimensions de la vie religieuse, comme mystère dans lequel la vie consacrée tire son origine et vient puiser sa force; elle donne son vrai sens à la vie fraternelle, qui, comme mystère de communion, découle précisément du mystère de la Trinité.

+ Les dimensions de la vie religieuse selon le schème trinitaire

L'épisode de la Transfiguration – comme manifestation du mystère trinitaire – fournit une clef de lecture pour comprendre les trois conseils évangéliques à la lumière de ce mystère trinitaire: «Les conseils évangéliques sont donc avant tout *un don de la Très Sainte Trinité*. La vie consacrée est une annonce de ce que le Père accomplit par le Fils, dans l'Esprit, par son amour, sa bonté, sa beauté»[99]. La conséquence qui découle naturellement de ce lien intrinsèque entre mystère trinitaire et profession des trois conseils évangéliques, c'est l'enracinement de la vie consacrée dans cette dimension trinitaire: «La vie consacrée, par conséquent, est appelée à approfondir continuellement le don des conseils évangéliques par un amour toujours plus sincère et plus fort dans une dimension *trinitaire*» (*VC* 21).

Plus loin, Jean-Paul II approfondit le lien entre mystère trinitaire et vie consacrée, non plus du point de vue des conseils évangéliques as-

---

99 *Vita Consecrata* 20. Jean-Paul II rapporte ensuite la dimension trinitaire de chacun des vœux: «La chasteté des célibataires et des vierges, dans la mesure où elle manifeste le don à Dieu d'un cœur sans partage (cf. 1*Co* 7,32-34), constitue le reflet de l'amour infini qui relie les trois Personnes divines dans la profondeur mystérieuse de la vie trinitaire; amour dont témoigne le Verbe incarné jusqu'au don de sa vie; amour "répandu en nos cœurs par l'Esprit Saint" (*Rm* 5,5), qui pousse à une réponse d'amour total pour Dieu et pour les frères. La pauvreté confesse que Dieu est l'unique vraie richesse de l'homme. Vécue à l'exemple du Christ qui, "de riche qu'il était, s'est fait pauvre" (2*Co* 8,9), elle devient une expression du don total de soi que se font mutuellement les trois Personnes divines. C'est un don qui se répand dans la création et se manifeste pleinement dans l'Incarnation du Verbe et dans sa mort rédemptrice. L'obéissance, pratiquée à l'imitation du Christ, dont la nourriture était de faire la volonté du Père (cf. *Jn* 4,34), manifeste la beauté libérante d'une dépendance filiale et non servile, riche d'un sens de la responsabilité et animée par une confiance réciproque, qui est reflet dans l'histoire de la correspondance dans l'amour des trois Personnes divines» (*VC* 21).

sumés par chaque consacré, mais sous l'angle des différents charismes auxquels se rattachent les consacrés[100].

La dimension trinitaire se déploie encore dans la perspective de la mission: de même que le Fils est «consacré» par le Père, envoyé dans le monde par le Père et dans l'Esprit, les consacrés «sont eux aussi […] envoyés dans le monde pour imiter son exemple et poursuivre sa mission» (*VC* 72). Cette perspective de la mission fait partie de la nature même de la vie consacrée: «*La mission est essentielle pour tous les instituts,* non seulement les instituts de vie apostolique active, mais aussi les instituts de vie contemplative» (*VC* 72). Elle ouvre aussi à l'ecclésiologie de communion, la mission ayant pour objet la construction de l'Église tout entière[101].

Enfin, la dimension trinitaire doit inspirer la vie fraternelle, en permettant de dépasser l'impasse individualiste pour s'ouvrir pleinement à la dimension communautaire:

> Par la vie fraternelle animée par l'Esprit, chacun entretient avec les autres un dialogue précieux pour découvrir la volonté du Père, et tous reconnaissent en celui qui est responsable l'expression de la paternité de Dieu ainsi que l'exercice de l'autorité reçue de Dieu, mise au service du discernement et de la communion[102].

---

100 «Tout charisme comporte constitutivement une triple orientation: *vers le Père*, d'abord, avec le désir de rechercher filialement sa volonté dans une conversion continuelle, où l'obéissance est une source de vraie liberté, où la chasteté exprime la tension d'un cœur qu'aucun amour fini ne satisfait, où la pauvreté nourrit la faim et la soif de justice que Dieu a promis de rassasier (cf. *Mt* 5,6). Les charismes de la vie consacrée comprennent également une orientation *vers le Fils*, avec lequel ils invitent à entretenir une communion de vie intime et joyeuse, à l'école de sa générosité au service de Dieu et de ses frères. Enfin, tout charisme comporte une orientation *vers l'Esprit Saint*, car il invite la personne à se laisser guider et soutenir par Lui, dans son propre chemin spirituel comme dans la vie de communion et dans l'action apostolique, pour vivre dans l'attitude de service qui doit inspirer tous les choix du chrétien authentique» (*VC* 36).

101 «Les personnes consacrées sont appelées à être des ferments de communion missionnaire dans l'Église universelle par le fait même que les multiples charismes des divers instituts sont donnés par l'Esprit Saint, en vue du bien du Corps mystique tout entier, à l'édification duquel ils doivent servir (cf. 1*Co* 12,4-11)» (*VC* 47).

102 *VC* 92. Apparaît explicitement dans cet extrait la mission irremplaçable du Supérieur en tant que «responsable de l'expression de la paternité de Dieu». Le vœu d'obéissance prend alors sa pleine dimension communautaire: «L'obbedienza evangelica, allora, nella sua dimensione comunitaria, è apertura all'altro nel superamento dell'individualismo, e quindi espressione di piena maturità umana e cristiana». G. GHIRLANDA, «L'esortazione apostolica *Vita Consecrata* continua a provocare i consacrati», 154.

3. **La paternité spirituelle, mystère de communion**

La dimension trinitaire de la vie religieuse a conduit naturellement à mettre en évidence la vie fraternelle, et le rôle-clef qu'y exerce «celui qui [en tant que] responsable [exprime] la paternité de Dieu» (*VC* 92). Il est vraiment celui qui est appelé à «édifier une communauté fraternelle dans le Christ» (can. 619 §2). On a vu, au quatrième chapitre, que cette obligation était comme la clef d'accès qui commandait toutes les autres obligations contenues dans ce canon. À la lumière de l'enracinement trinitaire de la vie religieuse, on comprend mieux que la communauté religieuse – avant d'être une réalité sociologique – est d'abord une réalité théologale. Il faut donc repartir de cette obligation-clef en la reliant à la dimension trinitaire pour mieux percevoir encore la mission du Supérieur religieux. L'on verra ensuite que c'est en établissant un équilibre constant entre personne et communauté que le Supérieur exercera sa mission: les religieux qui constituent l'institut sont sa richesse et la communauté ne peut se développer qu'en étant au service de la sanctification des membres de l'institut. On situera ensuite la mission du Supérieur dans sa perspective charismatique qui l'inscrit dans l'Église universelle. La paternité spirituelle apparaîtra enfin comme un devoir de communion qui est appelée à faire grandir, dans le Corps de l'Église, la charité de tous ses membres.

3.1 *L'édification d'une communauté fraternelle*

3.1.1 La vie fraternelle comme mystère de communion

L'approfondissement du mystère trinitaire débouche logiquement sur la vie fraternelle, une vie fraternelle qui n'est pas considérée séparément de la dimension ecclésiale, mais qui la suppose et vient s'y greffer[103]. Cette dimension ecclésiale de la vie consacrée parcourt l'exhortation. Dans cette perspective, Jean-Paul II insiste sur le fait que la vie consacrée est une richesse pour toute l'Église: «Nous sommes tous conscients de la richesse que constitue pour la communauté ecclésiale le don de la vie consacrée avec la variété de ses charismes et de ses institutions» (*VC* 2). Cette vie consacrée «*n'est pas une réalité isolée et marginale,* mais […] intéresse toute l'Église. [Elle] *est placée au cœur même de l'Église*

103 «La vita fraterna è quella comunione spirituale, animata dalla carità, creata dalla comune vocazione a seguire Cristo più da vicino secondo un carisma specifico, che trova attuazioni concrete secondo il modo di istituzionalizzazione di tale carisma». G. GHIRLANDA, «L'esortazione apostolica *Vita Consecrata* continua a provocare i consacrati», 148.

comme un élément décisif pour sa mission […]. Elle appartient de manière intime à sa vie, à sa sainteté et à sa mission» (*VC* 3).

Insistant plus loin – en se référant explicitement à *Lumen Gentium* 44 – sur le fait que la vie consacrée «*appartient indiscutablement à la vie et à la sainteté de l'Église*», il en tire la conséquence 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»[104] (*VC* 29).

Si la vie fraternelle est intimement liée à la dimension ecclésiale, c'est précisément parce qu'elle implique une vie de communion qui trouve sa source dans le mystère trinitaire, et qui éclaire et reflète la communion ecclésiale[105]:

> En réalité, *l'Église est essentiellement mystère de communion,* "peuple uni de l'unité du Père, du Fils et de l'Esprit Saint". La vie fraternelle tend à refléter la profondeur et la richesse de ce mystère, en se construisant comme un espace humain habité par la Trinité, qui prolonge ainsi dans l'histoire les dons de communion propres aux trois Personnes divines» (*VC* 41).

Partant, «la vie fraternelle, comprise comme une vie partagée dans l'amour, est un signe expressif de la communion ecclésiale» (*VC* 41). Les personnes consacrées sont donc appelées à être des signes de communion: «Aux personnes consacrées, il est demandé d'être vraiment expertes en communion et d'en pratiquer la spiritualité»[106] (*VC* 46).

3.1.2 Supérieur et communauté fraternelle

On a rappelé en amont le rôle-clef qu'exerce, pour une vie fraternelle authentique, «celui qui [en tant que] responsable [exprime] la paternité

---

104 Cf. chap. 3, nt. 112. Cette appartenance intrinsèque à l'Église porte cette conséquence ultime: «La conception d'une Église composée uniquement de ministres sacrés et de laïcs ne correspond donc pas aux intentions de son divin fondateur telles qu'elles apparaissent dans les Évangiles et les autres écrits du Nouveau Testament» (*VC* 29).

105 «La dimensione trinitaria della vita consacrata [...] trova rispondenza nella dimensione trinitaria del mistero stesso della Chiesa, proprio perché la vita consacrata, nella sua costitutiva dimensione di comunione fraterna, riflette il mistero della Chiesa e quindi il mistero della stessa Trinità». G. GHIRLANDA, «L'esortazione apostolica *Vita Consecrata* continua a provocare i consacrati», 149. De cette importance de la vie fraternelle comme reflet du mystère de la Trinité découle un aspect fondamental de la mission de la vie consacrée, appelée à témoigner que l'homme racheté par le Christ est en mesure de dépasser toutes les barrières qui divisent et donc est en mesure de vivre un nouveau type de rapports basé sur la charité et la solidarité. Cf. *ibid.*

106 Dans l'ultime développement de ce chapitre, nous reviendrons sur cette «expertise en communion», dans laquelle le Supérieur joue un rôle essentiel.

de Dieu» (*VC* 92). En fait, le binôme fondamental autorité-obéissance trouve son sens le plus authentique précisément à cette lumière:

> À l'encontre de l'esprit de discorde et de division, autorité et obéissance donnent un signe lumineux de la paternité unique qui vient de Dieu, de la fraternité née de l'Esprit, de la liberté intérieure des personnes qui s'en remettent à Dieu malgré les limites humaines de ceux qui le représentent (*VC* 92).

Implicitement, la dimension de paternité comme caractérisant la vie consacrée apparaît à travers le grand modèle donné aux consacrés, Jésus; en tant que Fils, il est en effet le modèle d'obéissance au Père: sa filiation librement assumée et qui va jusqu'au don suprême pour son Père et pour ses frères apparaît comme la clef de compréhension de toute la vie consacrée. Le modèle du Christ et l'exemple de sa soumission filiale sont le centre de la vie fraternelle et en constituent le fondement le plus authentique[107]. Dans ce rapport de filiation s'éclaire aussi bien la vie fraternelle des consacrés que l'obéissance dont ils sont appelés à témoigner; la vie de communion des consacrés au Père et entre eux devient le reflet de la vie de communion de Jésus à l'égard de son Père et de ses frères. La dimension de la paternité spirituelle apparaît donc en filigrane à travers l'obéissance professée et vécue:

> En effet, à travers la profession des conseils, la personne consacrée ne se contente pas de faire du Christ le sens de sa vie, mais elle cherche à reproduire en elle-même, dans la mesure du possible, "la forme de vie que le Fils de Dieu a prise en entrant dans le monde" […] adhérant par le sacrifice de sa liberté au mystère de son *obéissance* filiale, elle Le reconnaît comme infiniment aimé et aimant, comme Celui qui ne se complaît que dans la volonté du Père (cf. *Jn* 4,34), auquel Il est parfaitement uni et dont Il dépend tout entier (*VC* 16).

De cette dépendance amoureuse et de cette union totale à la volonté du Père, il résulte une obéissance qui est tout le contraire d'une soumission servile:

> L'*obéissance,* pratiquée à l'imitation du Christ, dont la nourriture était de faire la volonté du Père (cf. *Jn* 4,34), manifeste la beauté libérante d'une

---

107 Le Supérieur, pour édifier une communauté fraternelle, doit exprimer et promouvoir la plus grande union possible entre tous, tout en tenant compte de chaque personne. Cette union suppose que le Christ soit au centre de la communauté: c'est Lui qui peut et veut unifier tous les membres de la communauté. Il faut passer de la vie commune à la *koinonía.* Cf. S.M. ALONSO RODRÍGUEZ, *L'autorità nella vita consacrata*, 48-49.

dépendance filiale et non servile, riche d'un sens de la responsabilité et animée par une confiance réciproque, qui est reflet dans l'histoire de la *correspondance dans l'amour* des trois Personnes divines (*VC* 20).

Le consacré qui met ses pas dans ceux du Christ ne supprime donc pas sa liberté, il la porte au contraire à son plein accomplissement: à la provocation de «*conceptions de la liberté* qui soustraient cette prérogative humaine essentielle à son rapport constitutif avec la vérité et avec la norme morale», la vie consacrée «présente comme modèle, d'une manière particulièrement forte, l'obéissance du Christ à son Père et, à partir de son mystère, elle témoigne de ce qu'*il n'y a pas de contradiction entre l'obéissance et la liberté*»[108] (*VC* 91). Non seulement il n'y a pas contradiction, mais encore le plein accomplissement de la liberté humaine suppose précisément cette obéissance vécue dans et avec le Fils, car cette obéissance-là se présente comme «une voie de conquête progressive de la vraie liberté. La personne consacrée […] entend montrer par là sa conscience d'un rapport de filiation, en vertu duquel elle accueille la volonté paternelle comme sa nourriture quotidienne (cf. *Jn* 4,34), son roc, sa joie, son bouclier et son refuge (cf. *Ps* 18[17],3)» (*VC* 91). Le grand modèle du consacré, c'est donc Jésus Lui-même, «l'*obéissant par excellence,* descendu du ciel non pour faire sa volonté, mais la volonté de Celui qui l'a envoyé (cf. *Jn* 6,38; *He* 10,5.7)» (*VC* 22).

La dimension la plus théologique rejoint ainsi la dimension la plus anthropologique[109]: la communion vécue du Fils avec le Père, dans l'Esprit-Saint, éclaire la communion des consacrés vécue entre eux, grâce à une soumission aimante et confiante entre les mains de celui qui, dans la foi qu'ils professent, «représente» la paternité divine. La fraternité dont ils témoignent entre eux mais aussi envers tous leurs frères en humanité est le signe éloquent de la fraternité que Jésus, le

---

108 Cf. chap. 5, nt. 99.

109 «La prospettiva trinitaria, cristologica e antropologica data dall'esortazione per delineare l'essenza della consacrazione per i consigli evangelici [...] è [...] un sollecitare le persone consacrate a prendere coscienza [...] della grandezza del dono ricevuto e dell'identità propria, per assumere su di sé la concretezza di impegno che nella vita della Chiesa e nel mondo questo comporta. Di fronte alla continua tentazione di eludere le profondità del proprio agire, l'esortazione diventa una sfida per le persone consacrate a ritornare alla sorgente della loro ragion d'essere, perché il loro porsi nella Chiesa e nel mondo sia sensato e diventi così una sfida coraggiosa e intraprendente alla mancanza o alla distorsione di valori che dominano in molte delle società attuali». G. GHIRLANDA, «L'esortazione apostolica *Vita Consecrata* continua a provocare i consacrati», 155.

Fils venu révéler le Père, a voulu manifester à tout homme appelé à s'ouvrir à Dieu le Père. L'obéissance du Fils éclaire l'obéissance des consacrés, qui est chargée d'un poids anthropologique très fort: elle n'est pas vue comme un esclavage qui viendrait limiter leur liberté, mais au contraire comme une libération des entraves du péché qui les empêchent de parvenir à leur plein accomplissement.

La paternité spirituelle exercée par le Supérieur n'exclut pas cependant qu'il puisse y avoir une paternité (ou maternité pour les femmes consacrées) spirituelle exercée par les religieux eux-mêmes. Jean-Paul II envisage également explicitement cette paternité ou maternité spirituelle:

> Conjointement à la croissance personnelle, *l'étape de l'âge mûr* peut comporter *le danger d'un certain individualisme,* accompagné de la peur de ne pas être adapté à son époque, ainsi que de phénomènes de raidissement, de fermeture et de relâchement. La formation permanente a ici pour but d'aider non seulement à retrouver une pratique spirituelle et apostolique plus ardente, mais encore à découvrir la spécificité de cette étape de l'existence. En effet, certains aspects de la personnalité étant purifiés, l'offrande de soi à Dieu se fait plus pure et plus généreuse et elle rejaillit sur les frères et les sœurs, plus paisible et plus discrète, et aussi plus transparente et plus riche de grâce. C'est le don et l'expérience de la maternité et de la paternité spirituelles (*VC* 70).

D'une certaine manière, cette paternité et cette maternité spirituelles participées par tous les membres sont un signe de l'accomplissement de la liberté acquise par le religieux, capable à son tour d'engendrer spirituellement des âmes pour le Ciel. C'est un retour aux origines mêmes du monachisme dans son berceau érémitique, puisque le jeune ermite venait auprès d'un maître aguerri capable de le faire devenir à son tour «maître» pour les autres[110].

3.2 *Communauté et personne*

A la lumière du mystère trinitaire, la dialectique entre communauté et personne, condamnée à l'aporie si elle ne s'ouvre pas à une unité surnaturelle, trouve sa pleine résolution[111]. On a insisté, plus haut, sur la né-

---

110 Cf. chap. 2, 84-90.

111 L'appel de Jésus à l'unité dans sa prière sacerdotale – «Qu'ils soient un comme Nous sommes Un» (*Jn* 17,22) – en est une illustration éloquente. La pluralité s'harmonise dans une unité totale. Les Personnes divines sont pleinement distinctes, et simultanément elles vivent infiniment le don d'elles-mêmes aux autres au point qu'elles ne font qu'Un. La logique divine, si elle heurte la logique mathématique –

cessité de dépasser une logique purement individuelle pour embrasser une logique communautaire. Mais il ne faut pas non plus valoriser la dimension collective au point d'oublier la dimension personnelle. Le Supérieur a donc pour mission de gouverner simultanément les personnes qui constituent la communauté, et l'institut tout entier. Il ne peut ni oublier celle-ci au bénéfice exclusif de celui-là, ni sacrifier la mission commune au profit des personnes seules. Il doit, ensemble, gouverner les personnes et l'institut tout entier, en comprenant que c'est seulement en tenant les deux biens simultanément qu'il pourra réaliser la mission de communion que Dieu attend de lui. C'est lui surtout qui a pour mission essentielle de dépasser les apories signalées en amont en suscitant une vraie communion de tous les membres de l'institut.

3.2.1 Un gouvernement de personnes

Le gouvernement religieux est un gouvernement de personnes, et la personne est le principe, le sujet et la fin de toutes les institutions sociales (*GS* 25)[112]. C'est pourquoi l'autorité doit être «personnelle» au sens le plus profond de ce mot: elle doit être ouverte au dialogue, ouverte à la rencontre avec les autres personnes qui constituent la communauté, ouverte à une communion et une communication profondes avec toutes et chacune. Seules des personnes adultes peuvent former une communauté, car seules des personnes adultes sont capables d'établir et de maintenir des relations interpersonnelles profondes[113].

---

trois font Un – et contrarie les règles de grammaire – un sujet pluriel, et un attribut singulier – révèle une unité supérieure qui échappe aux catégories de ce monde.

112 *Gaudium et Spes* 25 rappelle l'importance de la dimension sociale dans la vie humaine, dont l'époque moderne a une vive conscience. À cet égard, la vie religieuse apparaît comme un «signe des temps» et est appelée à interpeller la société humaine. En effet, cette vie commune – qui fait partie des éléments essentiels de la vie religieuse – est redécouverte de nos jours: «In tutti gli istituti religiosi si manifesta una rinnovata sensibilità alla vita comune. [...] In alcuni istituti la vita comune è considerata il punto focale della vita religiosa, che è intesa come vita di *fraternità*». E. GAMBARI, *Vita religiosa oggi*, 343.

113 Cf. S.M. ALONSO RODRÍGUEZ, *L'autorità nella vita consacrata*, 53. La collaboration authentique suppose toujours en effet une relation de personne à personne. Elle se concrétise dans cette obéissance active et responsable dont s'est fait l'écho le Concile Vatican II, et après lui, le magistère post-conciliaire. Elle requiert que les personnes soient impliquées dans le processus de décision, même si c'est aux Supérieurs de trancher. Mais pour que le dialogue soit vrai, il suppose que la décision soit prise seulement au terme du processus de dialogue, de sorte que ce dernier ne soit pas un simple vernis alors qu'en réalité, la décision est déjà prise. Cf. *ibid.*, 74-75.

Le gouvernement religieux est, par sa nature même, «un gouvernement adulte de personnes adultes». *Perfectae Caritatis* 14 et le can. 618 manifestent clairement que le gouvernement du Supérieur doit être un gouvernement personnel, qui s'adresse à des personnes adultes[114]. Cela a des implications très concrètes, aussi bien du point de vue de celui qui commande[115], que du point de vue de celui qui obéit[116].

Mais c'est aussi «un gouvernement croyant de personnes croyantes», avec tout ce que suppose cette perspective de foi[117]. La parole latine

---

114 La coresponsabilité suppose précisément des sujets conscients d'être adultes, et donc pleinement impliqués dans la vie de l'institut auquel ils ont donné leur vie. C'est pourquoi l'autorité doit avoir à cœur, par sa mission éducative, de faire grandir cette conscience d'être pleinement adultes: «Parlare di *corresponsabilità*, di dialogo, è evocare un'altra funzione dell'autorità: la sua funzione educativa. [...] L'autorità religiosa deve avere per fine di fare poco a poco un cristiano adulto». J.M.R. TILLARD, *Obbedienza e autorità nella vita religiosa*, 82.

115 Celui qui commande n'est que l'«interprète» de la volonté divine, il est le premier à devoir se mettre à l'écoute de la volonté divine. Il ne doit jamais se contenter ni favoriser une obéissance purement ascétique, déconnectée précisément de la recherche de la volonté divine. Il doit rechercher humblement la volonté de Dieu pour le bien commun de tous et le bien de chacun. Il doit manifester un respect sacré de la personne, et surtout, de la conscience de chaque personne. Car il doit les gouverner comme «fils de Dieu» et donc les écouter et dialoguer avec eux. Cf. S.M. ALONSO RODRÍGUEZ, *L'autorità nella vita consacrata*, 86-87.

116 L'obéissance ouvre au chrétien adulte les voies de l'Esprit-Saint, donc de la vie la plus ample et la plus généreuse. L'obéissance libère en effet des caprices et du subjectivisme de décisions trop personnelles. Celui qui obéit dans la foi verra la volonté de Dieu partout où la décision du Supérieur ne va ni contre les lois divines, ni contre les Constitutions, et ne présuppose pas un mal grave et certain. Il la verra, même là où spontanément, il pensait et s'était exprimé différemment de son Supérieur. Il aura confiance en ses Supérieurs et sera toujours ouvert au dialogue avec eux, surtout dans les moments difficiles. Il sait, en obéissant, qu'il obéit au Christ et à l'Esprit-Saint, qui lui transmettent la volonté divine à travers ses Supérieurs légitimes. Il se sait et se sent souverainement libre dans son obéissance. Cf. S.M. ALONSO RODRÍGUEZ, *L'autorità nella vita consacrata*, 88-89.

117 «Il governo religioso è un governo credente di persone credenti. È un ministero che deve essere assunto nella fede e orientarsi verso il modo migliore di vivere la fede stessa. La dimensione soprannaturale della fede in Gesù è quella maggiormente costitutiva per le comunità religiose ed è la sua nota più specifica e originale. È anche la dimensione più profonda del governo religioso. I membri della comunità sono [...] credenti in Gesù, [...] si sono riuniti [...] perché credono e per credere. Il governo religioso ha un senso pieno solo per questa fede [...] e ha la missione di stimolare la fede e garantirne la vita personale e comunitaria, offrendo a tutti e a ognuno le condizioni migliori e i mezzi più adeguati perché possano vivere ed esprimere la fede stessa nel modo che meglio risponde alle loro esigenze e aspirazioni». S.M. ALONSO RODRÍGUEZ, *L'autorità nella vita consacrata*, 55.

«reverentia» utilisée par le can. 618 est éloquente: elle signifie respect sacré, presque liturgique[118]. Elle implique, en définitive, un respect authentique de la personne. L'autorité ne peut jamais y être vécue sur un mode arbitraire et autoritaire, mais toujours selon la modalité du service[119]. Et c'est la raison pour laquelle l'obéissance qui en découle est aussi profondément personnelle, en ce sens qu'elle aide le religieux qui obéit à développer sa liberté intérieure[120].

A la lumière trinitaire, on comprend mieux aussi l'obligation du can. 618, exigeant des Supérieurs qu'ils «gouvernent leurs sujets comme des fils de Dieu» («ipsi subditos regant uti filios Dei»). Cette obligation appelle à un amour très concret envers chaque personne de l'institut ou de la communauté qui est confié(e) à la vigilance du Supérieur, surtout si on la rattache à sa source, *Perfectae Caritatis* 14c[121]. Elle implique aussi de la part des Supérieurs d'interpréter et de traduire la volonté de Dieu, après un sérieux discernement. Les Supérieurs ne sont pas les uniques médiateurs, mais ce ne sont pas non plus des médiateurs quelconques. Ils ont en effet pour mission d'interpréter et de communiquer la volonté divine à leurs sujets, et donc leur mission principale consiste à obéir à Dieu pour pouvoir transmettre la volonté divine à ceux dont ils ont la charge. Les Supérieurs ont donc aussi précisément pour mission d'écouter leurs frères, qui sont eux-mêmes de vraies médiations de la volonté divine[122].

---

118 Cf. S.M. ALONSO RODRÍGUEZ, *L'autorità nella vita consacrata*, 53-54.

119 «[L'autorità] nel clima evangelico è meno una potenza che cade dall'esterno [...] che una potenza ausiliare che aiuta la persona a raggiungere il proprio fine». J.M.R. TILLARD, *Obbedienza e autorità nella vita religiosa*, 83.

120 «L'obbedienza deve sboccare nella vera libertà interiore. Perché l'adulto è colui che, giunto al termine della sua crescita, della sua educazione, è d'ora innanzi capace d'esercitare la sua responsibilità personale di creatura libera. [...] Il Superiore religioso educa i suoi sudditi quando insegna loro a determinarsi da sé nel senso della regola e ad avere sempre meno bisogno di lui». J.M.R. TILLARD, *Obbedienza e autorità nella vita religiosa*, 89.

121 Cf, chap. 4, 234. On y a reconnu *Perfectae Caritatis* 14c comme source du can. 618. Le décret conciliaire dit en effet explicitement: «Quant aux Supérieurs, […] ils exerceront l'autorité dans un esprit de service pour leurs frères, de manière à exprimer l'amour que le Seigneur a pour eux» (*PC* 14c). Aimer les frères et sœurs et leur exprimer l'amour de Dieu, cela suppose de développer un amour qui s'exprime concrètement envers chaque personne, en tenant compte de ses capacités, de ses difficultés, à travers un dialogue confiant. Cf. S.M. ALONSO RODRÍGUEZ, *L'autorità nella vita consacrata*, 47-48.

122 Cf. S.M. ALONSO RODRÍGUEZ, *L'autorità nella vita consacrata*, 51-52.

3.2.2 Un gouvernement communautaire

Le gouvernement religieux doit être interprété dans la communauté, par la communauté et pour la communauté. Gouvernement et communauté dans la vie religieuse forment un diptyque inséparable. On ne peut pas concevoir un gouvernement religieux sans une communauté, ni une communauté religieuse sans un gouvernement[123].

Le fondement ultime de l'autorité dans la vie religieuse n'est pas humain et sociologique – même si la communauté religieuse a une dimension sociologique et humaine –, il est d'ordre christologique et ecclésial. Car la communauté religieuse trouve son point de référence dans la communauté des Apôtres autour de Jésus[124]. De même que le Christ est le centre et le principe actif de l'unité et de la communion des disciples, il doit l'être pour toute communauté religieuse qui se réclame de Lui[125].

La communauté religieuse doit avoir pour sainte ambition de revivre l'unité très forte qui caractérisait les premières communautés chrétiennes. Si elle est avant tout une attitude spirituelle qui requiert la bonne volonté de chacun, elle doit se traduire dans une réalité concrète et sociale qui permettra à l'attitude spirituelle de s'incarner et qui soutiendra le dynamisme qui doit animer et vivifier toute réalité spirituelle[126]. Le Concile Vatican II rappelle que l'Église est un peuple qui tire son unité

---

123 Cf. S.M. ALONSO RODRÍGUEZ, *L'autorità nella vita consacrata*, 55.

124 C'est pourquoi la vie commune apparaît – dans la vie religieuse – comme une réalité complexe qui intègre plusieurs dimensions: elle se caractérise comme la rencontre stable de personnes rassemblées comme en une vraie famille au nom du Seigneur, qui participent à un même charisme, qui sont animées par la charité, qui sont rendues fortes par la présence du Seigneur et liées ensemble par des liens reconnus par l'Église, et décidées à mettre tout en commun pour se servir mutuellement en vue de l'édification du corps du Christ. Cf. E. GAMBARI, *Vita religiosa oggi secondo il Concilio e il nuovo diritto canonico*, 345.

125 «La comunità religiosa non è, primariamente, una realtà sociologica, ma una realtà teologica o, più esattamente, evangelica e cristologica. Per questo, ha la stessa struttura fondamentale della comunità degli apostoli, anche quella si articola e si costituisce intorno a Gesù, in Gesù e per Gesù». S.M. ALONSO RODRÍGUEZ, *L'autorità nella vita consacrata*, 56. Mais cela suppose bien sûr que Jésus soit représenté par une autorité humaine, qui agisse en son nom. Cf. *ibid.*

126 «La vita comune è innanzitutto un atteggiamento spirituale permanente di prontezza a comunicare con gli altri il meglio di sé; ma deve anche tradursi in una realtà concreta e sociale, strutturalmente ordinata: in modo però da non bloccare l'iniziativa dei singoli, ma piuttosto provocarla e coordinarla, onde assicurare la vitalità e il dinamismo della comunità che continuamente s'arricchisce e si costruisce». E. GAMBARI, *Vita religiosa oggi secondo il Concilio e il nuovo diritto canonico*, 347.

de celle de la Sainte Trinité (cf. *LG* 4) et ajoute qu'il y a une certaine similitude entre l'union des Personnes divines entre elles et l'union des baptisés dans le Fils de Dieu (cf. *GS* 4). Le suprême modèle et principe de ce mystère est l'unité dans la Trinité des Trois Personnes divines (cf. *UR* 2). La communauté religieuse elle-même trouve son archétype et son dynamisme unifiant dans la vie d'unité des Trois Personnes divines[127].

La communauté religieuse tente de revivre l'être et la condition la plus authentique de l'Église, qui consiste à être reflet de l'unité des Personnes divines, et qui s'exprime par la communion fraternelle vécue dans la communauté, une «communion fraternelle» explicitement reconnue par le can. 602 du *CIC* 1983[128]. La vie fraternelle s'incarne dans la vie commune, qui est un élément essentiel de la vie religieuse. Le can. 607 §2 stipule en effet que «les membres [y] mènent en commun la vie fraternelle»[129]. Cette vie commune – qui caractérise les instituts religieux par rapport aux instituts séculiers –, doit être accueillie dans toute la plénitude de sa signification, c'est-à-dire en y intégrant les éléments théologique, spirituel et juridique[130]. De la même manière que l'Église est construite hiérarchiquement (cf. *LG* 3), avec une autorité visible, représentative du Christ et établie par Lui, ainsi il doit y avoir, dans la communauté religieuse, une autorité qui représente et rende visible l'autorité du Christ[131].

---

127 A la base de la vie commune, il y a la fraternité qui, alimentée par l'Esprit-Saint, est enracinée dans l'unité qui lie les Trois Personnes divines. La communauté religieuse devient ainsi l'expression la plus significative de l'Église comme communauté et comme Assemblée du Peuple de Dieu, l'exemple de la réconciliation universelle dans le Christ (cf. can. 602). Cf. E. GAMBARI, *Vita religiosa oggi secondo il Concilio e il nuovo diritto canonico*, 349.

128 Ce canon dispose: «Vita fraterna, unicuique instituto propria, qua sodales omnes in peculiarem veluti familiam in Christo coadunantur, ita definiatur ut cunctis mutuo adiutorio evadat ad suam cuiusque vocationem adimplendam. Fraterna autem communione, in caritate radicata et fundata, sodales exemplo sint universalis in Christo reconciliationis».

129 La source de ce canon est *Perfectae Caritatis* 15, qui stipule que «la vie à mener en commun doit persévérer dans la prière et la communion d'un même esprit, nourrie de la doctrine évangélique, de la sainte liturgie et surtout de l'Eucharistie (cf. *Ac* 2,42), à l'exemple de la primitive Église dans laquelle la multitude des fidèles n'avait qu'un cœur et qu'une âme (cf. *Ac* 4,32)».

130 Cf. E. GAMBARI, *Vita religiosa oggi secondo il Concilio e il nuovo diritto canonico*, 344.

Le but vers lequel tend la vie commune n'est pas d'abord d'accomplir une activité qu'on ne pourrait réaliser seul, mais en premier lieu la poursuite de la sainteté qui est favorisée par l'aide que chacun peut recevoir des autres. Cf. *ibid.*

131 Cf. S.M. ALONSO RODRÍGUEZ, *L'autorità nella vita consacrata*, 57.

L'autorité dans la vie religieuse ne provient pas directement du Christ, mais de l'Église, qui la transmet aux Supérieurs (cf. can. 618 *CIC* 1983). Elle est expression sacramentelle et signe visible de l'autorité hiérarchique de l'Église, et en définitive – médiatement – du Christ-Autorité[132].

Les Supérieurs ne sont pas en marge de la communauté, mais en font partie intrinsèquement, d'abord, parce qu'ils sont eux-mêmes, en vertu de la profession religieuse, membres de la communauté et n'y sont donc pas extérieurs[133]; ensuite, parce que le ministère qu'ils y exercent est vital pour la communauté, puisque sans l'exercice de l'autorité, celle-ci pourrait être une «équipe» ou association humaine, mais en aucun cas elle ne saurait être une communauté religieuse[134]. Leur but est de faire en sorte que la vie commune, pour être vraiment le reflet de la vie trinitaire, s'épanouisse dans la charité[135].

3.3 *La paternité spirituelle, une autorité charismatique*

3.3.1 Influences entre charismes et autorité

La forme à donner aux structures de l'Église doit rendre compte des deux réalités qui constituent l'essence de l'Église: l'Église comme «don de Dieu», fruit d'une irruption de Dieu dans le monde et qui, en tant que telle, est d'abord une réalité extérieure à l'homme. C'est la dimension verticale du Dieu qui descend vers nous, et qui, dans l'Église trouve sa réalisation concrète dans les autorités hiérarchiques: le Pape,

---

132 Cf. S.M. ALONSO RODRÍGUEZ, *L'autorità nella vita consacrata*, 57-58. *Evangelica Testificatio* 25 comme le can. 608 du *CIC* 1983 rappellent que la présence du Supérieur religieux est intrinsèque à la communauté religieuse. L'exigence juridique vient confirmer l'exigence christologique et ecclésiale: «L'esigenza giuridica non fa che confermare l'esigenza cristologico-ecclesiale». *Ibid*., 58.

133 «Non è, quindi, corretto parlare di Superiore e comunità, come se si trattasse di due realtà distinte. Come non è corretto parlare del Papa e della Chiesa. Si dovrebbe invece parlare del Superiore e degli altri fratelli della comunità; del Papa e degli altri membri della Chiesa». S.M. ALONSO RODRÍGUEZ, *L'autorità nella vita consacrata*, 58-59.

134 Cf. S.M. ALONSO RODRÍGUEZ, *L'autorità nella vita consacrata*, 58.

135 «C'est précisément la *qualité* de [la] charité qui dessine, à ce plan, le visage évangélique de la communauté. Et la couleur de la vie spirituelle d'une maison religieuse se mesure à la profondeur de cette charité que nous appelons – faute de terme approprié – la *charité de vie commune.* Elle exige, et de la part de l'ensemble et de la part des individus, de lourdes renonciations, toujours fructueuses cependant si elles sont acceptées face au mystère de l'*Agapè* de Dieu». J.M.R. TILLARD, «L'obéissance religieuse, mystère de communion», 391.

les Patriarches, les Évêques. Mais l'irruption du divin dans le monde ne reste pas extérieure aux personnes: l'Esprit se fait intérieur à chaque personne, Il s'invite dans leur cœur. C'est la dimension horizontale, qu'il vaut mieux appeler dans l'Église dimension de communion, et qui trouve sa réalisation concrète dans les instances collégiales de coresponsabilité ou de participation: le Concile œcuménique, le synode des Évêques, les Conciles et synodes régionaux, les Conférences épiscopales, etc.[136].

Si l'on applique ces deux dimensions à la vie religieuse, on retrouve la dimension verticale dans l'action de Dieu dans l'âme d'un fondateur qui reçoit un charisme, un «don de Dieu», pour l'Église; et la dimension de communion dans le fait que ce charisme est assumé par des religieux appelés par Dieu à vivre ce charisme, qui devient alors par leur vie offerte une réalité intérieure[137]. La dimension verticale est représen-

---

136 Cf. M. DORTEL-CLAUDOT, «Le strutture di governo e di partecipazione delle Congregazioni religiose», 11.

Les deux dimensions sont complémentaires et appelées à s'articuler l'une à l'autre. Or, aujourd'hui, l'accent est trop mis sur la dimension horizontale, au détriment de la dimension verticale: «La teologia dogmatica e spirituale contemporanea insiste oggi sempre di più sulla necessità di aprirci in direzione orizzontale». P. MOLINARI, *Vivere nello Spirito*, 41. C'est juste, dans la mesure où le contact avec le prochain est perçu comme le fondement existentiel qui permettra d'atteindre Dieu. Mais une trop grande insistance sur la dimension horizontale risque de faire tomber dans un autre écueil: en réaction contre les tendances verticalistes, trop insister sur la dimension horizontale; mais alors, la dimension surnaturelle de l'homme en vient à être occultée. Se couper de la dimension verticale, c'est assécher la source qui seule peut féconder nos contacts humains. La conséquence, c'est de réduire le service des hommes à une dimension purement terrestre de l'existence: «Ciò che era incominciato come una attività apostolica diventerà gradualmente un'attività unicamente umanitaria e sociale». *Ibid*., 42. Il faut donc trouver un nouvel équilibre à partir des tendances verticalistes, trop prégnantes dans les siècles passés, et des tendances horizontalistes, qui sont venues éclipser les premières. Tout l'enjeu est donc de s'ouvrir à la dimension horizontale tout en intégrant la dimension verticale, à l'imitation du Christ qui puisait dans sa prière à son Père la force d'être tout donné aux hommes dans son apostolat avec le désir de les tourner vers le Père. Cf. *ibid.*, 43-45.

137 A la relation personnelle et verticale entre Supérieur et religieux, doit venir se greffer la relation communautaire et horizontale: «Tout cependant n'est pas dit de l'obéissance de l'inférieur lorsque l'on a ainsi évoqué la relation, première, essentielle et radicalement irremplaçable, qui l'unit au Supérieur. Il est également lié à la communauté de ses frères. Car son obéissance se vit […] à l'intérieur de cet autre élément essentiel à la définition même de la vie religieuse que l'on appelle la vie commune. […] Non seulement le religieux met en jeu par son obéissance la qualité même de la charité de sa communauté […] mais encore celle-ci a "des droits" sur lui, auxquels il a le devoir de se conformer. À condition de bien entendre le mot

tée par l'autorité personnelle des Supérieurs, qui se déploie aux différents niveaux des instituts (général, provincial, et local). La dimension de communion est représentée par les instances collégiales (notamment le chapitre général), les instances de coresponsabilité (particulièrement le Conseil général, quand il agit collégialement avec un vote dit collégial), et les instances participatives (les différentes instances de conseil, dont certaines sont prévues par le droit propre et d'autres sont informelles)[138].

3.3.2 Les charismes au prisme de l'histoire

Le chapitre historique relu à la lumière du mystère de la communion aide à comprendre le développement lié à la question de la paternité spirituelle du Supérieur religieux. Ce développement s'est réalisé en lien étroit avec le charisme reçu par chaque fondateur. C'est pourquoi ce détour par l'histoire est si important pour voir de quoi il en retourne exactement de l'autorité et de l'obéissance: ces concepts appartiennent à une tradition riche et complexe qu'il faut connaître et comprendre pour ne pas tomber dans des caricatures[139].

Du quatrième au dixième siècle, toutes les communautés religieuses sont indépendantes les unes des autres, et sont fortement placées – à part quelques exceptions – sous la tutelle de l'Évêque du lieu, et bien

---

"droit", d'y voir […] un droit de la charité». J.M.R. TILLARD, «L'obéissance religieuse, mystère de communion», 390.

«La spiritualità tipica dei religiosi e più particolarmente dei religiosi apostolici, non può identificarsi né con il verticalismo né con l'orizzontalismo, ma deve necessariamente avere le due dimensioni, sia verticale che orizzontale. E questi due elementi non dovrebbero mai essere separati l'uno dall'altro, [...] devono, al contrario, compenetrarsi e vivificarsi reciprocamente». P. MOLINARI, *Vivere nello Spirito*, 45.

Perfectae Caritatis a nettement mis en évidence les deux dimensions: «Que ceux qui professent les conseils évangéliques cherchent Dieu et l'aiment avant tout, lui qui nous a aimés le premier (cf. 1*Jn* 4,10) et qu'en toutes circonstances ils s'appliquent à se tenir dans la vie cachée en Dieu avec le Christ (cf. *Col* 3,3), d'où s'épanche et se fait pressant l'amour du prochain pour le salut du monde et l'édification de l'Église. Par cette charité aussi est vivifiée et régie la pratique elle-même des conseils évangéliques» (*PC* 6a).

138 Cf. M. DORTEL-CLAUDOT, «Le strutture di governo e di partecipazione delle Congregazioni religiose», 12. M. Dortel-Claudot propose de comprendre ces deux dimensions intrinsèques à l'Église et donc à la vie religieuse comme la juxtaposition de deux figures géométriques: le triangle, qui symbolise la dimension verticale; et le cercle, qui symbolise la dimension de communion. Cf. *ibid.*

139 Cf. M. TENACE, *Custodi della sapienza*, 55. «Se i concetti di "governo", di Superiore, di obbedienza vengono estrapolati dal contesto di una spiritualità complessa, si favoriscono le aberrazioni e gli abusi». *Ibid.*

intégrées à la vie ecclésiale locale. Une grande majorité de ces communautés religieuses ont un projet monastique, et sont des communautés indépendantes, de moines ou de moniales. Une petite minorité de ces communautés sont des communautés de «clercs réguliers», c'est-à-dire de clercs qui ont un travail apostolique de type pastoral, mais mènent la vie commune[140].

Dans une communauté religieuse à projet monastique, le Supérieur fait office de guide, de maître spirituel, présent avant tout pour aider chaque religieux à avancer dans son union à Dieu. Dans une existence tournée vers la perfection personnelle, stable, qui se déroule dans le même monastère, le gouvernement est de type spirituel et monarchique[141]. Cependant, selon le charisme reçu par les fondateurs, l'accent est déjà différent, situant le curseur plutôt du côté de la fraternité, ou davantage du côté de la paternité. Saint Basile insiste sur la communauté des frères[142]. Si saint Benoît insiste beaucoup sur la dimension spirituelle de l'Abbé – indispensable pour qu'il y ait une communauté fraternelle –, cette insistance ne néglige en rien la dimension de communion, en un certain sens, elle la souligne et la renforce[143].

---

140 Cf. M. DORTEL-CLAUDOT, «Le strutture di governo e di partecipazione delle Congregazioni religiose», 13. L'exemple-type de ces clercs réguliers – très impliqués dans l'apostolat tout en menant la vie commune – est celui des chanoines réguliers de Saint Augustin.

141 Cf. M. DORTEL-CLAUDOT, «Le strutture di governo e di partecipazione delle Congregazioni religiose», 14-15.

142 «La proposta di Basilio, che da una collocazione nuova alla figura del Superiore, non aspira a delineare nessun potere autocratico; si situa nella linea del servizio del fratello. Il Superiore deve favorire la libertà dell'ascesi, ma garantire soprattutto la coesione del gruppo come fraternità». M. TENACE, *Custodi della sapienza*, 26. La communauté y est considérée comme un corps, dont le Supérieur est l'œil. L'œil ne commande pas, il a pour fonction de guider. Même si le Supérieur commande, il doit le faire en ayant précisément le souci de servir la communion de tous les membres dans le même corps. Saint Basile voyait précisément dans le monastère le reflet de la première communauté de Jérusalem, image de l'Église qui vit de la charité. Dans la fraternité qui unit les membres de la communauté, autorité et obéissance sont informées par le Christ. Cf. *ibid.*, 27-28.

Saint Benoît, lui, insiste sur l'importance de l'Abbé, qui va permettre au religieux de renoncer à sa volonté propre pour accomplir celle de Dieu: «Nel rapporto che si stabilisce fra autorità e obbedienza, c'è una dimensione cristologica; per imitare Cristo si sceglie la via dell'obbedienza. C'è una motivazione teologica: per non illudersi nell'amore di Dio, si accetta la dimensione ascetica della rinuncia a sé per far vincere l'amore. Lo scopo è quindi di giungere alla dimensione mistica della vita religiosa, quando la propria volontà scompare manifestando nella persona una libertà nuova». *Ibid.*, 34.

143 Cf. chap. 2, 148-150. En conclusion du chapitre, on rappelait que la logique de

Inversement, dans les communautés de «clercs réguliers», chaque communauté est indépendante et a ses propres statuts. Leur Supérieur religieux est l'Évêque en personne, ou le prieur préposé de l'église cathédrale. Pour ce qui concerne la vie interne de la communauté, le prieur (qu'il soit Évêque ou non) a les pouvoirs d'un Abbé bénédictin; pour ce qui regarde le service pastoral des clercs réguliers, il a les pouvoirs d'un Évêque ou d'un préposé, selon qu'il est l'un ou l'autre. Ici aussi, le caractère monarchique du gouvernement central est fortement accentué[144].

De la moitié du dixième siècle au début du treizième siècle, une grande partie des communautés, soit de moines, soit de moniales, soit de clercs réguliers, cessent d'être totalement indépendantes, et se regroupent en vastes ensembles qui prennent le nom d'Ordres[145]. Alors que sur le plan local, le gouvernement continue d'être monarchique, au plan général, l'autorité devient plus morale que réelle[146].

A partir du treizième siècle, le projet des Ordres mendiants est moins directement et uniquement tourné vers la vie contemplative que celui des moines et des chanoines réguliers du douzième siècle; il intègre un élément apostolique, même s'il sera assimilé différemment selon le charisme de chaque Ordre. L'autorité générale étant comprise comme

---

communion faisait la spécificité et l'originalité de la Règle de saint Benoît par rapport à la Règle du Maître. Saint Benoît, en insistant sur trois pôles – la Règle, la communauté et l'Abbé – «parvient [à] réaliser une synthèse des notions de communion et d'autorité. Selon saint Benoît, le service de l'autorité sera en effet assumé dans une perspective de service, de communion». P.J. JACQUIN, «La vie monastique et le gouvernement», 14.

144 Cf. M. DORTEL-CLAUDOT, «Le strutture di governo e di partecipazione delle Congregazioni religiose», 15.

145 Cluny en est l'exemple emblématique. L'Ordre de Cluny est aussi une extraordinaire manifestation de la manière dont la Règle de saint Benoît parvient à s'adapter selon les siècles: «Si le texte même de la Règle semble inchangé depuis quinze siècles, son application ou plutôt sa réception n'a évidemment pas été uniforme selon les lieux et les époques. L'on constate aussi au cours de l'histoire de l'Église cette tendance à décliner de façons bien différentes l'exercice du gouvernement selon la Règle de saint Benoît par des adaptations diverses voire des nouveautés en cohérence avec l'esprit du saint de Nursie qui n'avait apparemment pas prévu une organisation dépassant les limites du monastère; ainsi, par exemple, les liens que plusieurs monastères pouvaient avoir entre eux». Cf. P.J. JACQUIN, «La vie monastique et le gouvernement», 23. L'auteur cite explicitement Cluny comme paradigme de cette adaptation de la Règle bénédictine à l'histoire.

146 Cf. M. DORTEL-CLAUDOT, «Le strutture di governo e di partecipazione delle Congregazioni religiose», 15-16. «In un Ordine organizzato, in vista di una esistenza contemplativa, l'autorità, al livello generale, ha un potere debole, mentre quella al livello locale continua a disporre di un potere forte. L'autorità è decentrata». *Ibid*., 16.

centre de l'unité, le pouvoir y est fort. Le projet religieux qui intègre l'apostolat comme élément essentiel contribue à conférer un pouvoir plus fort à l'autorité suprême de l'institut. Le niveau provincial apparaît, opérant la jonction entre le niveau général et le niveau local[147].

Saint François conçoit l'autorité comme une autorité vicaire et charismatique. C'est le Christ qui est le chef de la communauté et le Supérieur ne peut jamais se sentir sujet de pouvoir ou de droit, mais seulement investi «sacramentellement» de l'autorité du Christ[148].

Dans l'Ordre des Dominicains, la figure du maître général assume une grande importance, mais le niveau local jouit aussi d'une forte autonomie et d'un grand pouvoir, car ce n'est pas l'Ordre en tant que tel qui envoie en mission, mais le couvent local[149]. Surtout, le charisme dominicain met en avant la force de la communion, dans la mesure où le prieur doit, pour toute décision importante, consulter son conseil et même parfois, obtenir son consentement[150].

L'Ordre des Jésuites – qui se présente comme une synthèse féconde entre tradition et modernité[151] – offre une grande nouveauté par rapport aux autres Ordres religieux alors existants: la Compagnie de Jésus comme telle est un «corps apostolique», et pas simplement une fédération de corps apostoliques mineurs, chacun à sa manière, comme peuvent l'être, par exemple, les provinces et les couvents locaux pour les Dominicains. La mobilité devient un élément essentiel, la fluidité doit y être maximale, et par conséquent les grandes décisions ne seront plus prises au niveau du chapitre provincial, mais au niveau du chapitre général. Le pouvoir personnel du général est très étendu, puisque c'est au niveau général que doivent être prises les grandes décisions[152].

---

147 Cf. M. DORTEL-CLAUDOT, «Le strutture di governo e di partecipazione delle Congregazioni religiose», 16-17.

148 Cf. M. TENACE, *Custodi della sapienza*, 37-40; A. GIABBANI, «Autorità», 1003-1004.

149 «Questo spiega *perché* le strutture restano malgrado tutto decentrate, *perché* il potere si esercita spesso per mezzo di voti collegiali: voti del capitolo locale, del capitolo provinciale». M. DORTEL-CLAUDOT, «Le strutture di governo e di partecipazione delle Congregazioni religiose», 17.

150 «Il priore non poteva prendere una decisione importante senza il consiglio e il consenso dei consiglieri del suo convento. La sua autorità rivestiva così un aspetto di fraternità e di servizio». G. LESAGE – G. ROCCA, «Superiori», 717.

151 «La spiritualità ignaziana unisce […] tante antinomie (unità fra azione e contemplazione, fra obbedienza e libertà, fra senso di appartenenza e indipendenza, ecc.), che è difficile riprodurre il carisma di sant'Ignazio». M. TENACE, *Custodi della sapienza*, 54.

152 Pour approfondir les deux logiques différentes qui président aux deux Ordres, et leurs conséquences sur les structures de gouvernement des Dominicains et des Jé-

Ainsi, l'enracinement du charisme dans l'histoire – approfondi à la lumière du mystère de la communion – est essentiel pour découvrir comment s'articulent charisme, autorité et obéissance à l'intérieur de chaque institut. Le charisme informe très concrètement la manière de concevoir l'autorité et l'obéissance – et donc la manière de vivre la paternité spirituelle – et confère ainsi à la mission du Supérieur sa note spirituelle qui lui est si essentielle qu'elle est précisément vitale à l'institut. Sans la compréhension profondément et intrinsèquement spirituelle de la mission du Supérieur religieux, l'institut va à sa perte[153].

3.4 *La paternité spirituelle, un devoir de communion*

La paternité spirituelle abordée au prisme du paradigme trinitaire contribue donc à percevoir l'essence de la paternité spirituelle comme liée intrinsèquement à une mission de «communion». Et celle-ci, au terme de ce chapitre, se dessine à un double niveau: le Supérieur doit d'abord exercer une mission de communion «ad intra», c'est-à-dire à l'intérieur même de la communauté; et cette mission «ad intra» s'établit elle-même à un double niveau: elle se présente dans sa dimension «verticale» comme écoute de Dieu, et dans sa dimension «horizontale», comme écoute attentive de ses frères. Mais au Supérieur incombe aussi une communion «ad extra»[154], qui ne se comprend que si on l'insère et l'éclaire – très synthétiquement – à la lumière de la communion ecclésiale.

3.4.1 Devoir de communion «ad intra»

a) La communion «verticale» ou l'écoute de Dieu

Le premier devoir du Supérieur, c'est l'obéissance à Dieu, et c'est précisément la valeur de son obéissance qui commandera celle de tous les membres de son institut[155]. Parce que le Supérieur exerce sa fonc-

---

suites, cf. M. DORTEL-CLAUDOT, «Le strutture di governo e di partecipazione delle Congregazioni religiose», 17-18.

153 Cf. M. TENACE, *Custodi della sapienza*, 57. Sans une théologie fondée sur la volonté du Dieu-Trinité, l'autorité est vidée de son sens, réduite à une relation purement humaine, et court alors le risque de devenir inhumaine. Cf. *ibid.*, 58; I. HAUSHERR, *L'obéissance religieuse*, 59.

154 La communion «ad extra» sera peu approfondie, notre sujet renvoyant explicitement aux cann. 618 et 619 du *CIC* 1983, qui regardent la dimension «ad intra» du Supérieur religieux.

155 «Le Supérieur doit obéir, et de son obéissance dépend la qualité d'amour de sa communauté entière, la couleur de la communion de celle-ci à l'*Agapè* de Dieu». J.M.R. TILLARD, «L'obéissance religieuse, mystère de communion», 381.

tion au nom du Christ, parce que le Christ Lui-même a dit qu'Il était venu pour servir et non pour être servi, l'autorité du Supérieur est en effet une autorité de service, impliquant qu'il vive la communion avec le Christ, qu'il représente. Il est donc appelé à vivre – le premier – l'obéissance parfaite à la volonté du Père[156]. C'est pourquoi il faut comprendre le Supérieur «comme le principe dynamique de vie évangélique de la communauté, celui qui lui infuse l'authentique esprit du Christ, lui imprime l'élan pour qu'elle réponde au désir précis du Seigneur sur elle»[157].

b) Communion «horizontale», ou l'écoute attentive de ses frères

Si le Supérieur doit découvrir, par son écoute attentive, la volonté de Dieu sur chacun des frères qui lui sont confiés, cela implique nécessairement que l'obéissance du Supérieur s'applique à un second niveau: puisqu'il doit rechercher la volonté divine pour le religieux, il doit aussi être attentif à la manière dont le religieux obéit à l'appel qu'il a reçu et d'une certaine manière, «se mouvoir» dans son obéissance pour chercher à s'y conformer le mieux possible. Il doit être, en quelque sorte, deux fois obéissant, puisqu'il est médiateur de Dieu auprès du religieux, mais aussi médiateur du religieux auprès de Dieu[158].

Ceci exige une attention du Supérieur particulièrement affinée à l'adresse de chaque religieux. La «discretio», cette qualité requise du Supérieur religieux dès les origines du monachisme, prend, à la lumière de sa paternité appréhendée comme mystère de communion, un relief bien plus important encore. En effet, ce qui est en jeu dans cette attention, c'est tout simplement la sanctification du religieux qui lui est confiée et ainsi, en définitive, l'accomplissement de son être qui requiert sa pleine communion à Dieu et aux autres. Puisque la perfection divine consiste dans l'amour – dans ce don total que les Personnes divines vi-

156 «Il est chef surtout parce qu'il se donne à ses frères pour qu'ils puissent à leur tour réaliser en plénitude le don de tout eux-mêmes au Christ et aux hommes. Sa fonction le met *au service* de ses frères pour que ceux-ci puissent se mettre plus entièrement *au service* du dessein de Dieu, *en communion* avec le mystère de Jésus *Serviteur de Yahvé*». J.M.R. TILLARD, «L'obéissance religieuse, mystère de communion», 381.

157 J.M.R. TILLARD, «L'obéissance religieuse, mystère de communion», 381. Le Supérieur doit donc «chercher sans cesse à discerner ce que, en fonction de la fin spécifique de l'institut ou de l'ordre, des circonstances concrètes, et des personnalités concrètes de ses religieux, Dieu attend et exige *hic et nunc* et de l'ensemble et de chacun. Dieu lui confie la responsabilité du tout et des individus». *Ibid*.

158 Cf. J.M.R. TILLARD, «L'obéissance religieuse, mystère de communion», 382.

vent «ad intra» et qui les a conduits, par amour, à l'œuvre de la création pour que les personnes créées à leur image et ressemblance vivent aussi ce don total de soi aux autres –, la personne humaine trouve sa perfection dans l'amour, dans cette «qualité» de relation aux autres[159]. Bien sûr, là où les Personnes divines vivent cet amour en plénitude, les relations humaines sont marquées, ici-bas, par l'imperfection et le péché[160]. Mais c'est précisément là où le Supérieur doit intervenir, en se mettant à l'écoute de Dieu qui peut lui parler par ses religieux. Cependant, il doit le faire sans avoir peur d'affirmer son autorité quand il a pu, grâce à son discernement, identifier ce qu'était la volonté divine pour eux, y compris là où l'un ou l'autre percevait les choses différemment. Cela implique vraiment une relation très personnelle avec chacun des membres de sa communauté, pour l'aider à accomplir quotidiennement la vocation particulière à laquelle Dieu l'a appelé pour le service d'un charisme collectif, au bénéfice de l'Église universelle. C'est une mission très délicate, qui exige un dialogue authentique, une écoute mutuelle, et finalement une ferme détermination, de part et d'autre, à discerner la volonté divine et à l'accomplir fidèlement[161]. Le Supérieur

---

159 Dans la vie religieuse, cela comporte une conséquence décisive, c'est celle de l'incompatibilité absolue de toute vie religieuse authentique avec une attitude marquée par l'individualisme: «Nel contesto della vita religiosa, il nemico dell'autorità non è la disubbidienza, ma l'individualismo: atteggiamento che fa riferimento solo a se stesso e crea una situazione di vita in cui può bastare a se stesso». M. TENACE, *Custodi della sapienza*, 75-76.

160 «Nelle Persone divine, il volere e l'essere, la libertà di dare e di ricevere è perfetta. […] Per le creature umane, la relazione è nell'ordine di questa vocazione a partecipare alla natura divina secondo le modalità della persona in relazione e nella libera adesione. Il peccato è denunciato da questa scelta di non-relazione che fa decadere la libertà, perdere l'amore». M. TENACE, *Custodi della sapienza*, 76. Mais les vœux religieux sont là pour rappeler au religieux cette liberté des enfants de Dieu à laquelle le Seigneur l'appelle: «I voti non avrebbero senso [...] se manca la coscienza quotidiana che il viverli deve portare le persone alla libertà da tutto per favorire la comunione». *Ibid*., 78.

161 «Le Supérieur ne peut pas diriger chacun selon un gabarit universel, brimer les aspirations et les aptitudes individuelles pour qu'elles se coulent malgré tout dans une sorte de moyenne valable pour tous. Ce serait gâcher le premier don que le Créateur fait à l'homme, celui de sa personnalité. Il lui faut donc, au contraire, tâcher de discerner la façon typique dont chacun des religieux doit vivre la vocation commune. Le bon et véritable Supérieur […] est celui qui, après avoir, dans la prière, la réflexion, le dialogue avec ses frères, essayé de déceler le vouloir divin et sur l'ensemble de la communauté et sur chacun de ses membres, s'applique à obéir le plus fidèlement possible à cette volonté. C'est pourquoi d'ailleurs, la vertu surnaturelle de prudence – au beau sens que lui donnait saint Thomas d'Aquin – doit briller en lui. […] Il n'est pas

religieux réussira précisément là où son amour authentique pour le religieux est palpable, au point d'entraîner le religieux à adhérer non seulement avec son cœur et son intelligence, mais aussi avec sa volonté, y compris quand il partageait une conviction différente de celle que le Supérieur a pu acquérir par son discernement[162].

La mission du Supérieur au prisme de son obéissance première à Dieu – une mission qui implique son obéissance concrète à la volonté de Dieu mais aussi son aide paternelle auprès de chaque religieux pour qu'il réalise la volonté divine dans sa vie – explique la crise de l'obéissance partout où cette priorité absolue a disparu[163]. Elle illustre aussi, partout où le Supérieur vit cette obéissance, la beauté et la grandeur de l'obéissance de la vie religieuse. Celle-ci, précisément en raison de sa radicalité, exprime la dimension de «kénose» qui est intrinsèquement attachée au mystère de l'obéissance vécue dans et avec le Christ, un «anéantissement» en vue d'un «accomplissement»[164].

---

d'abord le gardien des observances, mais l'éducateur de la charité par la fidélité aux observances. La nuance est capitale. Du Supérieur dépend que sa communauté soit ou d'abord école de charité ou d'abord école de discipline». J.M.R. TILLARD, «L'obéissance religieuse, mystère de communion», 382.

162 «Il sait que ce Supérieur […] recherche la volonté précise du Seigneur sur lui. […] Il dit oui à la volonté de celui qui, pour lui et au service de sa perfection personnelle, a scrupuleusement recherché la volonté de Dieu et qui y obéit». J.M.R. TILLARD, «L'obéissance religieuse, mystère de communion», 389.

163 «Si l'obéissance subit aujourd'hui une crise, la raison doit en être cherchée en grande partie dans la conception que l'on s'est faite du Supérieur. Faute d'avoir saisi avec clarté que le mystère de l'obéissance s'enracinait dans son obéissance personnelle au dessein de Dieu sur chacun de ses religieux, et dans sa communion au désir du Seigneur *hic et nunc*, on a mis dans l'ombre l'exercice de sa vertu de prudence, qui est la vertu typique du chef. Il est ainsi devenu souvent le simple gardien de la Règle, un fonctionnaire chargé de distribuer les permissions. On l'a souvent confondu avec la lettre des Constitutions, alors qu'il devrait être précisément celui qui y insuffle l'esprit du Seigneur pour le *hic* et le *nunc* de l'*Agapè* du Père». J.M.R. TILLARD, «L'obéissance religieuse, mystère de communion», 386.

164 Cf. chap. 3, nt. 146. «De fait, tout baptisé doit tendre vers une imitation de cette *kénose*, en fonction de son état et de son appel personnels. Mais parce qu'il recherche la perfection de la *communion* humaine à l'*Agapè* du Père en Jésus, parce qu'il ne veut avoir comme unique préoccupation terrestre que la correspondance la plus parfaite possible à la *qualité* de l'amour de Dieu pour le monde, le religieux essaie de pousser lui aussi à l'extrême ce "vide de soi", ce dépouillement de sa volonté propre, sûr – puisque le mystère de l'Église se vit tout entier dans le mystère de la Pâque – qu'ainsi il sert l'Évangile. C'est pourquoi, par le vœu d'obéissance, il lie même sa volonté. […] Il se lie à la volonté de Dieu par la médiation de la volonté de son Supérieur». J.M.R. TILLARD, «L'obéissance religieuse, mystère de communion», 387.

3.4.2 Devoir de communion «ad extra»

a) Le mystère de l'Église «communion»

L'«Église-communion» – une réalité profondément enracinée dans la tradition de l'Église mais qui demeure en même temps tournée sur l'avenir – offre ainsi sans cesse des horizons nouveaux[165]. On peut distinguer plusieurs dimensions dans ce mystère de l'Église «communion»: ce mystère peut être appréhendé, pour rendre compte de tous ses aspects, selon la «communio ecclesialis», la «communio ecclesiastica», la «communio hierarchica», ou la «communio sanctorum». Toutes ces dimensions éclairent aussi le mystère de la vie religieuse; réciproquement, la vie religieuse appréhendée comme mystère de communion éclaire ces différents aspects de l'Église-communion[166].

La «communio sanctorum», pour être pleinement comprise, doit être resituée dans la perspective trinitaire qui inscrit la communion ecclésiale entre deux formes essentielles de communion: celle «d'origine» et celle «finale». À l'origine, il y a une «communio de Trinitate», la communion des Personnes divines; au terme, une «communio in Trinitate», la communion des personnes créées à l'image et à la ressemblance de Dieu qui participent à la béatitude éternelle[167]. La commu-

---

165 Cf. J.B. BEYER, «La "communio", criterio dei diritti fondamentali», 200.

La «communion» renvoie d'abord à l'œuvre de l'Esprit-Saint, par laquelle nous sommes mis en communion avec le Christ et avec la Trinité. De cette communion qui nous rend participants à la vie divine, découle la communion entre les membres de l'Église et entre les Églises. Cette communion est le fondement de la communion spirituelle avec les Églises séparées. Elle a sa spécificité dans la communion de vie – foi – sacrements – charité entre les fidèles et les diverses Églises; et elle s'exprime dans la communion des biens spirituels, des œuvres apostoliques et des aides temporelles, en sorte que la variété des Églises particulières ne nuise pas à l'unité de l'Église universelle. Quand ces liens atteignent la perfection, ils se concrétisent dans la concélébration eucharistique. Cf. G. GHIRLANDA, *"Hierarchica communio". Significato della formula nella "Lumen Gentium"*, 1.

166 Cf. J.B. BEYER, «La "communio", criterio dei diritti fondamentali», 200-201.

167 Paul VI parle explicitement, en reprenant l'expression de saint Cyprien, de l'«*Ecclesia de Trinitate*» dans son allocution à la Rote romaine du 8 fév. 1973: «Questo mistero [della Chiesa] è sempre presente al nostro spirito, […] le sue divine profondità ci appaiono sempre più luminose e confortanti: *Ecclesia de Trinitate*. La Chiesa è questo *Cristus totus* che, nello Spirito, unisce l'umanità alla vita divina dove il Padre dei Lumi si esprime nel suo Verbo per unirsi ambedue in questo muto amore che è lo Spirito Santo». PAUL VI, alloc. à la Rote romaine, 8 février 1973.

G. Ghirlanda ajoute la «communio *in Trinitatem*»: «La Chiesa, pur umana nella sua apostolicità, è comprensibile solo nella fede proprio per il suo carattere sacramentale e per il fatto di essere una realtà pienamente inscritta nella vita trinitaria: procede dalla

nion finale est appelée par le Concile Vatican II «communio omnium sanctorum», qui est la forme définitive de toute communion ecclésiale au sein de la communion trinitaire[168].

La vie religieuse est une manifestation éloquente de cette «communio sanctorum» à laquelle tous sont appelés. Le grand but de la vie religieuse est en effet la perfection de la charité à l'imitation des Personnes divines, et c'est en cela qu'elle est un signe eschatologique de la fin ultime de l'homme[169].

b) La mission du Supérieur dans l'Église «communion»

L'«expertise en communion» évoquée en amont se déploie selon divers aspects, développés tout au long de l'exhortation *Vita Consecrata*. Elle implique de vivre en communion avec toute l'Église: «L'adhésion d'esprit et de cœur au magistère des Évêques est un aspect déterminant de cette communion ecclésiale» (*VC* 46).

Le Supérieur doit par conséquent être l'agent de communion avec les Églises locales où s'inscrit le charisme de son institut et l'Église universelle[170]. Au niveau universel, cette communion se caractérise

---

Trinità («Ecclesia de Trinitate»), vive nell'ambito della Trinità («Ecclesia in Trinitate»)», ed è destinata alla Trinità («Ecclesia in Trinitatem»)». G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa, mistero di comunione*, 50.

168 Cf. J.B. BEYER, «La "communio", criterio dei diritti fondamentali», 203-204.

Précisément parce qu'elle est «communio sanctorum» dans sa réalité la plus profonde, l'Église ne peut se comparer avec aucune société civile. L'Église n'est pas un édifice juridique mais elle est le Corps mystique du Christ. Il y a dans l'Église une unité inséparable, insécable, entre l'élément humain (l'Église est humaine dans ses membres) et l'élément divin (par son Chef, Jésus-Christ, et par son âme, l'Esprit-Saint). Cf. G. GHIRLANDA, *"Hierarchica communio". Significato della formula nella* "*Lumen Gentium"*, 7.

169 «La vita consacrata ci illumina sul senso ultimo e più profondo della vocazione laicale e di quella ministeriale e sulla stessa natura della Chiesa». G. GHIRLANDA, «La vita consacrata nella struttura carismatico-istituzionale della Chiesa», 178. «Assumendo i consigli evangelici, i "consacrati" sono consapevoli che essi saranno pienamente adempiuti solo nella morte e dopo la morte, e di questo vogliono essere segno di fronte a tutta la Chiesa e al mondo. La vita consacrata, in questo modo, rivela alla Chiesa quella che sarà la realtà ultima dell'uomo». *Ibid*., 180.

170 *Mutuae Relationes* aborde le rapport délicat entre l'Église locale, où s'insère le charisme de l'institut, et l'Église universelle, avec les tensions qui peuvent naître des diversités culturelles; ces tensions peuvent être rendues particulièrement fortes dans la vie religieuse, en raison du caractère supra-local des instituts religieux, qu'il faut précisément concilier avec le caractère local de l'Église particulière. Cf. G. LAFONT, «L'ecclesiologia de Mutuae relationes», 173.

par une soumission spéciale au Pontife Romain et au collège épiscopal, du fait que les instituts «sont destinés de façon spéciale au service de Dieu et de l'Église tout entière» (can. 590 §1). Cette communion particulière implique donc que «chacun [des] membres est tenu d'obéir au Pontife Suprême comme à son Supérieur le plus élevé, même en raison du lien sacré d'obéissance» (can. 590 §2)[171]. Si le Supérieur général de l'institut doit tenir régulièrement informé le Siège Apostolique de la situation de l'institut, il doit aussi avoir à cœur de transmettre à ses religieux les documents magistériels pour qu'ils imprègnent la vie de l'institut: «Les Modérateurs de chaque institut y feront connaître les documents du Saint-Siège qui concernent les membres à eux confiés et ils veilleront à les faire observer» (can. 592 §2).

Au plan local surtout, la communion implique un dialogue. Le dialogue apparaît, à plusieurs moments-clefs de l'exhortation, l'instrument précieux de la communion; c'est un dialogue qui se déploie à différents niveaux[172], mais d'abord et surtout avec les Évêques (cf. *VC* 50). C'est dans ce dialogue que se joue de manière décisive le rôle de communion irremplaçable exercé par le Supérieur, appelé à promouvoir le charisme de son institut dans un dialogue ouvert[173].

La mission du Supérieur religieux est donc de favoriser un dialogue authentique avec tous, tout en veillant à sauvegarder la mission spécifique de l'institut et à la développer au service de l'Église universelle, dans la fidélité au charisme reçu par le fondateur.

---

171 Le can. 592 offre des éléments concrets pour aider à vivre cette communion apostolique: «Pour favoriser le mieux possible la communion des instituts avec le Siège Apostolique, chaque Modérateur suprême lui enverra, suivant la manière et au temps fixés par lui, un bref aperçu sur l'état et la vie de l'institut» (can. 592 §1).

172 En plus du dialogue primordial et essentiel avec l'Évêque, il se déploie aussi avec les autres réalités ecclésiales présentes (cf. *VC* 52) et avec les laïcs (cf. *VC* 54).

173 Ce n'est pas un dialogue à sens unique. Évêques et Supérieurs doivent trouver ensemble la voie du dialogue. L'Évêque a pour mission «de défendre la vie consacrée, de promouvoir et d'animer la fidélité et l'authenticité des religieux, de les aider à s'insérer selon leur charisme propre dans la communion et l'action évangélisatrice de l'Église» (*MR* 52). Une telle insertion selon le «charisme propre» de l'institut implique nécessairement un dialogue avec le Supérieur, qui est le premier garant du charisme de l'institut. Si l'autorité hiérarchique a pour mission spécifique de reconnaître (cf. can. 576 *CIC* 1983) et de protéger le charisme (cf. can. 586 §2), elle ne peut pas se substituer à l'autorité religieuse – précisément en raison de l'autonomie interne propre à l'institut – pour l'approfondir et veiller au renouveau nécessaire dans la fidélité au charisme reçu. Cf. chap. 4, nt. 58.

c) L'Eucharistie, lien entre communion «ad intra» et «ad extra»

On a déjà relevé, au quatrième chapitre, le lien entre l'«unité» de l'Église et le sacrement de l'Eucharistie, puisque l'Église tire cette unité à un titre tout particulier de l'Eucharistie: dans ce sacrement de l'amour, le Christ se livre à Son Église pour être sa vie et davantage encore pour être le moyen de procurer cette vie, par le truchement du sacerdoce ministériel[174].

Comprendre le mystère de la vie religieuse en le situant dans son mystère de communion et en y intégrant la dimension eucharistique – comme condition *sine qua non* pour atteindre et réaliser la communion – a des conséquences décisives du point de vue de la mission paternelle du Supérieur religieux, permettant à la fois de toucher la grandeur et les limites de cette paternité.

Si l'on envisage le mystère eucharistique du point de vue de sa mission «ad intra», il aide à situer résolument cette dernière comme une mission de «représentation» du Christ, au sens où le Supérieur doit aider les religieux à accomplir la volonté divine dans leur vie, mais sans se substituer au Christ. C'est ce dernier qui, en définitive, opère, par son Eucharistie, la communion entre les membres de la communauté, même si la mission du Supérieur pour y contribuer est irremplaçable.

Du point de vue de sa mission «ad extra», ce mystère aide aussi à concevoir la paternité spirituelle dans son lien avec l'Église locale et l'Église universelle, un lien tellement vital qu'on ne peut pas concevoir de vie religieuse indépendamment de l'autorité hiérarchique[175]. Réci-

---

174 Cf chap. 4, nt. 74. Le rôle des sacrements, confiés à l'Église, est de «permettre au Christ Alpha de produire en nous, à travers le temps, la réalité de vie développée qui formera le Christ Oméga» Y. CONGAR, *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, 254. Y. Congar insiste particulièrement sur le rôle de l'Eucharistie comme «sacrement du corps sacrifié du Christ» qui permet d'établir le lien entre le corps personnel du Christ et son «corps communionel» ou mystique, c'est-à-dire l'Église. Si le ministère hiérarchique apparaît nécessaire pour l'édification du Corps du Christ, la réciproque est également vraie: le sacerdoce ministériel n'a lui-même de sens qu'en rapport avec le sacerdoce baptismal. En effet, le sacerdoce ministériel est le moyen établi par le Christ pour communiquer sa vie, et Il la communique à travers les sacrements. Cf. *ibid.*

175 «Quelle que soit la cohérence que "l'ordre interne" des instituts doit à son charisme et à sa tradition, aux institutions aussi qui en découlent, cet "ordre" n'est pas achevé en lui-même: il ne s'accomplit que dans l'Eucharistie, laquelle dépend toujours de l'Évêque. La visée religieuse de sanctification et de mission, rejoignant celle de toutes les autres forces vives de l'Église locale, ne devient pleinement sacrifice spirituel que dans l'offrande eucharistique où l'Évêque réunit tout en Christ et appelle l'Esprit sur l'Église. Il est donc absolument exclu que rien ne puisse s'accomplir (au

proquement, l'Eucharistie éclaire aussi le rôle de l'Évêque vis-à-vis des instituts religieux implantés dans son diocèse, qui a sur ces instituts une pleine autorité, devant veiller à l'authenticité des charismes, à leur protection et à leur promotion, même s'il s'agit d'une autorité «indirecte», puisque n'étant pas lui-même religieux, il ne peut se substituer au Supérieur et à la mission paternelle et directe qu'il y exerce, eu égard au charisme qui a été reconnu par l'autorité hiérarchique[176].

4. **Conclusions**

Le point de départ de ce chapitre était celui du constat des polarités qui traversent la vie religieuse, telles qu'elles sont apparues tout au long du parcours. L'appréhension de la vie religieuse au prisme de la paternité spirituelle exercée par le Supérieur a mis en évidence un grand nombre d'antinomies, qui trouvent leur source dans le binôme autorité-obéissance. Ces antinomies en révèlent une autre, plus fondamentale, qui leur est commune et les englobe toutes, celle entre communauté et personne. Parler de «communauté» et de «personne», c'est déjà résoudre l'aporie. Car la «communauté» est une communauté de «personnes», et la personne est ouverte sur la communauté. Là où la personne est réduite à être un individu parmi d'autres, la où la communauté est considérée comme une collectivité qui conçoit les personnes comme des êtres abstraits considérés comme devant être à son service exclusif, les deux vérités fondamentales de la personne humaine sont profondément contrariées.

---

sens profond de ce terme) dans l'Église, sinon par l'Eucharistie de la communauté locale, lieu mystérieux de la communion avec l'Église universelle. Ici l'Évêque est toujours immédiatement impliqué et responsable, même si l'Eucharistie est célébrée par un prêtre religieux». G. LAFONT, «L'ecclesiologia de Mutuae relationes», 179.

176 «L'Évêque ne peut rien présenter à Dieu dans l'Eucharistie qui ne puisse être un sacrifice spirituel authentique; réciproquement l'Esprit de grâce et de pardon qui vient de l'Eucharistie est ainsi répandu par son ministère sur les instituts religieux. Il a donc un devoir de vérification et de promotion, pour la vie religieuse elle-même, lié à son ministère épiscopal qui structure l'Église, à partir de l'Eucharistie. Mais ce devoir ne constitue, d'autre part, que ce qu'on pourrait appeler une autorité indirecte. Il y a, dans la vie religieuse, un charisme, une tradition, une institution, dont l'Évêque n'est pas le principe, mais qu'il reçoit comme un don de Dieu à son Église, et auquel lui-même, n'étant pas religieux, ne participe pas totalement. Ce don relève de la dimension prophétique de l'Église, de son Église locale; l'Évêque doit lui donner un espace et vérifier sans cesse, non seulement que ceux qui ont reçu ce don lui sont fidèles, mais que lui-même ne l'entrave pas par des règlements ou des interventions qui en contrarient la dynamique». G. LAFONT, «L'ecclesiologia de Mutuae relationes», 179.

On a précisément axé la réflexion sur la nécessité de dépasser une perspective purement individuelle, dans laquelle la personne n'est pas comprise dans sa dimension d'ouverture aux autres, mais seulement dans sa dimension d'«esse in», comme être s'appartenant à lui-même. Si cette dimension est juste, elle est aussi trop partielle. Oublier la dimension d'«esse ad», d'appartenance à la communauté et d'ouverture aux autres, c'est méconnaître une autre vérité fondamentale de la personne humaine en tant que telle. Dans la vie religieuse, c'est oublier le sens profond de la consécration religieuse, qui, en Jésus, est don de soi à Dieu et aux autres[177]. À la lumière du dépassement des antinomies dans une perspective qui intègre – dans une unité supérieure – personne et communauté, se confirme le sens authentiquement ecclésial de la vie religieuse. On ne peut pas concevoir cette dernière dans une approche privée, individualiste. Aussi, la paternité spirituelle qu'y exerce le Supérieur ne peut pas être vécue selon une approche privative de la vie religieuse. À cette lumière, le concept de «potestas dominativa» apparaît définitivement dépassé.

Si les concepts de «personne» et de «communauté» permettent de dépasser les apories que présentent les différentes antinomies, elles sont cependant nettement insuffisantes pour rendre compte du mystère de la vie religieuse, en tant qu'appartenant au mystère de l'Église, et, en définitive, au mystère du Christ. C'est pourquoi la réflexion s'est ensuite orientée, à partir du parcours des diverses polarités – qui a englobé, plus largement que celles qui touchent la vie religieuse, celles qui regardent aussi la nature humaine en tant que telle et celles qui concernent le mystère de l'Église –, sur le mystère trinitaire. Ce mystère est source de lumière sur le mystère profond de l'homme en général et de la vie religieuse en particulier. En effet, le mystère trinitaire jette une lumière décisive sur l'unité et la diversité des Personnes divines, au point qu'en Elles, les relations sont substantielles: vécues sous la forme du don le plus absolu, elles constituent les Personnes en tant que telles, permettant d'assumer à la fois leur pleine distinction et leur unité infinie.

---

177 Jésus révèle les deux vérités fondamentales de la personne humaine quand Il dit de Lui-même: «Ma vie, nul ne la prend, mais c'est Moi qui la donne» (*Jn* 10,18). Cette vie «humaine» qu'il a reçue du Père pour accomplir l'œuvre de la Rédemption, elle est à la fois totalement sienne – comme acte de s'appartenir – et vécue sur la modalité du don le plus absolu, pour son Père et pour ses frères. C'est précisément parce qu'elle est sienne – expression de sa liberté absolue – qu'Il peut décider de l'offrir pour les autres, une expression qui sera l'expression de son don absolu. «Esse in» et «esse ad» ne s'opposent pas, mais ils se répondent l'un l'autre et sont appelés à se compénétrer.

Ce mystère trinitaire est venu éclairer de manière décisive le mystère de la personne humaine. Si celle-ci ne peut pas vivre la relation avec l'intensité infinie qui caractérise l'Être divin, elle découvre cependant, à la lumière de ce grand mystère trinitaire, qu'elle est appelée au don d'elle-même pour réaliser la plénitude de son être. Ce qui est vrai de la personne humaine l'est *a fortiori* pour un religieux, appelé à vivre sa vocation particulière au sein d'un charisme reconnu par l'autorité hiérarchique pour le bien de l'Église universelle. Mais cette vocation particulière, pour s'épanouir en don le plus authentique, a besoin de médiation. La paternité spirituelle exercée par le Supérieur apparaît à ce titre comme une médiation nécessaire et irremplaçable, pour aider le religieux à exercer concrètement, par son vœu d'obéissance, son adhésion à la volonté divine.

A la lumière du mystère trinitaire, et en approfondissant *Vita Consecrata*, on a découvert la manière dont la vie religieuse était appelée à refléter la vie trinitaire. Ce lien étroit et fondamental entre le mystère divin et celui de la vie religieuse a logiquement conduit à mettre en évidence l'importance de la vie fraternelle, qui, dans la vie religieuse, est aussi «vie commune». La vie fraternelle suppose à la fois le respect de la personne et la dimension communautaire. Aucun des deux termes ne peut être sacrifié au profit de l'autre. L'intégration de ces deux réalités intrinsèques à la vie religieuse suppose précisément de concevoir la paternité spirituelle en terme de communion, qui permet d'unir dans une unité supérieure deux aspects *a priori* contradictoires. Dans cette perspective, on a pu approfondir encore la paternité spirituelle du Supérieur religieux en la comprenant comme «mystère de communion». Ce «mystère de communion» vécu par le Supérieur religieux se vérifie à un double niveau: «ad intra», il doit rechercher concrètement la volonté divine en se mettant à l'écoute de Dieu et de ses frères. C'est seulement en donnant lui-même l'exemple de l'obéissance à la volonté divine qu'il pourra entraîner la communauté tout entière et tous ses membres à l'accomplir, dans la fidélité au charisme reçu et participé par chacun. «Ad extra», cette mission implique de sa part une vive conscience de la mission de l'institut au bénéfice de l'Église universelle et du monde. La «culture du dialogue» doit caractériser tout l'institut, mais le Supérieur en est le véritable promoteur. Avec l'Évêque de l'Église locale, il est appelé à un dialogue ouvert, cherchant à promouvoir le charisme de son institut au service de l'Église particulière. À ce niveau, la communion «ad extra» sert la communion «ad intra», offrant la garantie que les ac-

tivités apostoliques auxquelles participeront les religieux dans les diocèses où l'institut est implanté seront conformes au charisme.

Le mystère de l'Eucharistie – la présence réelle et substantielle du Christ – offre la possibilité d'opérer la jonction entre communion «ad intra» et communion «ad extra». Il aide à comprendre plus fortement encore la vie consacrée comme «mystère de communion», situant définitivement la paternité spirituelle qu'y exerce le Supérieur en terme de représentation, de service et d'effacement pour que le Christ puisse grandir en chacun des membres de sa communauté.

CONCLUSION

Trois défis avaient été principalement relevés en introduisant ce travail: le premier enjeu concernait la crise que traversent la paternité et l'autorité, une crise qui a touché la société civile avant d'atteindre, par ricochet, l'Église, et en son sein, la vie religieuse. La recherche effectuée a-t-elle apporté des pistes de réflexion aptes à aider aujourd'hui non seulement la vie religieuse, ni même uniquement l'Église, mais encore la société civile à sortir de cette crise?

Le deuxième défi souligné était celui de la pertinence d'une réflexion sur deux concepts-clefs – la paternité et l'autorité – qui font partie de l'horizon mondain avant de s'inscrire, par analogie, dans l'horizon ecclésial et dans celui de la vie religieuse. Le parcours réalisé a-t-il éclairé l'opportunité d'approfondir un tel sujet? La paternité spirituelle dans la vie religieuse, si spécifique – car irréductible aussi bien à la paternité humaine qu'à la paternité divine – justifiait-elle qu'on l'interroge, alors même que le Christ a explicitement réservé le nom de «Père» à la première Personne de la Trinité?

Enfin, encore plus spécifiquement, on s'est posé la question de la pertinence de traiter ces questions dans le cadre d'une recherche de droit canonique, là où précisément, les disciplines convoquées pour rendre compte de ce que sont la paternité et l'autorité dépassent largement le champ canonique. La recherche qu'on s'est fixée a-t-elle répondu à nos objectifs? Les apports spécifiques de la philosophie, de la théologie et de l'histoire ont-ils éclairé la question canonique sans s'y substituer?

Les trois défis posés à l'aube de ce travail soulèvent autant de questions auxquelles il faut maintenant répondre. Au regard du premier défi, celui du contexte culturel qui a constitué l'arrière-fond de la réflexion du chapitre interdisciplinaire, notre travail éclaire en premier lieu, bien sûr, la question de la paternité spirituelle dans la vie religieuse. À cet égard, la spécificité des réponses apportées n'est pas applicable pure-

ment et simplement aux questions soulevées dans la société civile. Cependant, si l'analogie de la paternité spirituelle a souligné, au-delà des différences, une continuité avec la paternité humaine, la réciproque doit être vraie: la paternité humaine présente aussi des lignes de continuité avec la paternité spirituelle, et, si l'on se situe du point de vue de cette continuité, les réponses apportées à la crise de la paternité spirituelle et de l'autorité qui lui est liée, doivent valoir, *mutatis mutandis*, pour résoudre la crise de la paternité humaine. Les deux lignes de continuité principale que le premier chapitre a soulignées sont d'une part, l'œuvre éducative, qui appartient aussi bien au père humain qu'au père spirituel, d'autre part l'amour qui doit unir le père à son fils, qu'ils soient unis par les liens de la chair ou les liens de l'esprit. C'est pourquoi les dispositions des cann. 618 et 619 – parce qu'ils approfondissent le sens ultime de l'autorité et de l'obéissance et situent la mission du Supérieur religieux en terme de sollicitude paternelle – peuvent aussi inspirer la manière de vivre la paternité humaine, et plus largement, l'autorité dans la société civile.

En fait, l'analyse approfondie des cann. 618 et 619 du *CIC* 1983 permet, *in fine*, de faire précisément ressortir les points de convergence entre la plus authentique tradition religieuse et l'aspiration contemporaine au respect de la dignité humaine et à l'épanouissement des libertés personnelles. Le «respect dû à la personne», la «soumission volontaire», la «juste liberté», l'«obéissance active et responsable», la dimension d'écoute («Ils les écouteront […] volontiers») sont autant d'expressions qu'on retrouve soit directement dans le can. 618, soit dans le texte qui en est la source, *Perfectae Caritatis* 14c. Ce sont des expressions qui traduisent précisément un attachement explicite à des valeurs qui rejoignent les désirs les plus légitimes de nos contemporains. Et simultanément, ce sont des réalités qui se sont vécues dès le début de la vie religieuse. Bien sûr, elles ont été ternies au long des siècles par divers abus, déformant gravement le sens de l'autorité et de l'obéissance. Il est également certain que la sensibilité contemporaine au respect des droits de l'homme a exercé son influence pour que ces droits soient reconnus plus explicitement dans la vie ecclésiale en général et dans la vie religieuse en particulier. Mais le dialogue, l'écoute, et la confiance unissant l'Abbé à ses moines ne sont pas des découvertes contemporaines: toutes ces réalités sont déjà explicitement présentes dans la Règle de saint Benoît.

Cependant, les expressions employées par *Perfectae Caritatis* 14c et par le can. 618 sont inséparables de la nette affirmation de l'autorité qui

les sous-tend, une autorité vécue non pas selon une modalité arbitraire, mais dans un «esprit de service» qui – au-delà des catégories théologiques qui en sont le fondement – peut aussi parler au cœur de l'homme contemporain. Nos développements ont conduit à évoquer le mouvement de mai 1968, comme symbole d'une aspiration à une liberté et à un esprit de dialogue forts. Mais la revendication d'une liberté authentique sans approfondisse-ment du sens de l'autorité est vouée à l'échec. Il aurait fallu, pour que cette «culture» de la liberté et du dialogue pût développer de bons fruits, qu'elle s'accompagnât d'une réflexion sur le sens de l'autorité, plutôt que sur un rejet irrationnel de toute autorité. Tous les développements sur le sens de l'autorité et de l'obéissance – même à la lumière de la théologie – peuvent donc servir aujourd'hui pour susciter un renouveau de la paternité humaine. Plus largement, ils doivent aussi contribuer à une meilleure compréhension de l'autorité civile: paternité humaine et autorité civile ne sont comprises dans leur vraie signification que sous la modalité du service, mais appellent en retour, de la part de ceux qui en bénéficient, une forme de «respect sacré». En effet, loin de s'opposer à l'épanouissement de la vraie liberté et à la sauvegarde de la dignité humaine, l'autorité, quand elle est vécue dans son sens authentique, en est au contraire la condition *sine qua non*.

Parallèlement, le développement ultime qui a pu être fait sur la personne et la communauté, les considérant moins dans leur opposition que dans leur profonde complémentarité, vaut très largement pour la famille comme pour la société civile. Ici encore, si les lumières apportées ont pu l'être à partir de la théologie, ces lumières doivent éclairer au-delà du champ de la vie religieuse en particulier, et de la vie ecclésiale en général. Elles font entrevoir en effet le vrai sens de la paternité et de l'autorité, appelées à être vécues sous la modalité du service pour que chaque membre de la famille ou de la société soit protégé et puisse advenir au plein épanouissement de sa liberté. Sur le plan familial, cela suppose la vigilance du père vis-à-vis de tous les membres de la famille; sur le plan sociétal, cela implique de celui qui détient l'autorité qu'il respecte la dignité de toutes les personnes qui constituent ensemble la communauté, sans jamais sacrifier les intérêts des premières au profit de la seconde. De ce double point de vue, la vie fraternelle qui est vécue au sein de la communauté religieuse, grâce à la vigilance d'un Supérieur qui a l'esprit d'un père, apparaît emblématique et source d'inspiration, soit au niveau infra-communautaire (à l'échelle de la famille), soit au niveau supra-communautaire (du point de vue de la société). Il semble vital de redécouvrir la notion de «bien commun» qui

vaut pour la communauté religieuse, pour la famille, et pour la société, chacune selon ses modalités spécifiques. Et ce «bien commun» suppose la participation de tous à son édification, ce qui implique le refus net de tout individualisme. Réciproquement, il réclame de la part de l'autorité un gouvernement qui ne sacrifie jamais sur l'autel de l'intérêt général les droits des personnes formant la communauté.

Enfin, toujours du point de vue de l'apport de cette réflexion au monde profane, il faut mentionner, dans le prolongement de ce qui vient d'être dit, l'importance des droits et devoirs qui incombent d'abord au Supérieur religieux, mais aussi à tous les religieux qui constituent ensemble l'institut. Si le Supérieur se voit reconnaître une «potestas», qui crée à son profit un certain nombre de droits, cette «potestas» s'exerce toujours en vue d'un service. C'est pourquoi les droits du Supérieur ne peuvent être déterminés que par rapport à ses devoirs. Il n'y a pas de droits arbitraires, déconnectés de sa mission. Celle-ci lui est confiée par le Christ, par le truchement de l'Église. Inversement, le religieux n'est pas considéré seulement comme un sujet de droits; son obéissance «active et responsable» réclame de lui qu'il s'investisse dans la vie et la mission de l'institut. Elle fonde sa participation au charisme vivant de l'institut qui, pour porter tous ses fruits, exige que chacun donne le meilleur de lui-même.

Sans doute, cette corrélation entre droits et devoirs qui a parcouru nos approfondissements – au moins implicitement –, est-elle riche de sens pour l'époque contemporaine: l'individualisme est favorisé par une superposition de droits subjectifs souvent déconnectés de la nature humaine. Parallèlement, le caractère arbitraire parfois lié à la mission de Supérieur est généré par une compréhension de sa tâche dissociée de la dimension de service: il se considère alors comme détenteur de droits sur la personne qui dépend de son autorité plutôt que de devoirs au service de cette personne. Ici encore, aussi bien la famille que la société pourraient gagner en intégrant, à la thématique des droits, celle des devoirs. On arriverait ainsi à une dialectique équilibrée entre droits et devoirs qui permettrait de mieux rendre compte de la dignité de la personne humaine, appelée à recevoir, mais aussi à donner. Insister – comme on l'a fait tout au long du développement – sur la dimension de service qui doit animer la fonction du Supérieur, et sur celle de respect qui doit caractériser le religieux, c'est poser les bases d'un édifice solide. Or, ces bases sont valables pour toute communauté humaine, donc aussi pour la famille et pour la société. Autorité, respect et service ap-

partiennent à toute l'humanité, même si la Révélation chrétienne les éclaire d'une lumière nouvelle.

Il faut maintenant faire le bilan sur le second enjeu, celui qui regarde l'opportunité d'un approfondissement qui touche, en tant que telle, la paternité spirituelle. Si la paternité humaine découle logiquement des lois de la nature humaine, et si la paternité divine se laisse découvrir par l'économie de la Révélation, dès l'Ancien Testament, avant de briller dans tout son éclat dans la Personne du Fils, la paternité spirituelle est beaucoup moins évidente. On a mentionné, dès l'introduction et dans le premier chapitre, les avertissements sévères du Christ, rappelant avec force qu'il y a «un seul Père» et un «seul Maître». Mais l'insistance du Christ permet précisément de situer la paternité spirituelle à sa juste place, en interdisant définitivement de considérer toute mission de paternité et d'autorité dans l'Église comme une identification pure et simple avec la paternité et l'autorité divines.

Du point de vue de la place exacte de la paternité spirituelle exercée par le Supérieur religieux au sein de sa communauté, l'ensemble de la réflexion a permis de préciser des éléments importants, et de clarifier plusieurs zones d'ombre. Ces dernières étaient justement liées à une mauvaise compréhension de la paternité spirituelle exercée par le Supérieur, soit en la situant de façon trop humaine, soit en considérant la volonté exprimée par le Supérieur comme représentant infailliblement celle de Dieu.

En ce qui concerne la tentation de réduire la paternité spirituelle à la paternité humaine, la Règle de saint Benoît avait pourtant été très claire: si le mot «pater familias» présente effectivement quelques occurrences dans sa Règle, le contenu que lui donne saint Benoît ne répond pas du tout à une identification avec les droits et devoirs imputables au «pater familias» romain. L'Abbé représente le Christ, parce que toute sa mission tire de Lui son origine. L'emploi du mot «Abbé» et son rattachement explicite au Christ disent simultanément la paternité qu'il exerce, et dans quel sens il doit l'exercer.

L'emploi de l'expression «vices Christi agere», que saint Benoît reprend au Maître mais en lui donnant une signification nouvelle, achève de convaincre définitivement de la nouveauté apportée par son auteur. Puisque l'Abbé représente le Christ, sa mission doit donc s'inspirer de celle du Christ, particulièrement par rapport à ses Apôtres. Il est appelé à être simultanément leur Maître, leur frère, et leur Père, celui qui n'a pas peur d'utiliser toujours avec eux le langage de la vérité et de l'amour – les deux inséparablement – parce qu'Il a pour mission de les éduquer et de les conduire au port éternel.

Cependant, l'histoire a montré que la vie religieuse a été touchée, de plein fouet, par une réduction de la paternité spirituelle à une certaine forme de paternité humaine. L'expression «potestas dominativa» est apparue emblématique de ce raccourci, ou en tout cas d'une incompréhension profonde d'une autorité qui ne peut pourtant venir que du Christ. Mais une autre forme de réduction, peut-être plus dangereuse, est venue frapper l'autorité dans la vie religieuse: celle de l'identification de sa mission avec l'autorité divine. En fait, paradoxalement, on a pu relever que les deux tentations se sont souvent conjuguées: c'est précisément là où le rôle du Supérieur comme «représentant» le Christ a été méconnu que l'on a pu être tenté d'identifier sa volonté comme l'expression pure et simple de la volonté divine. Et c'est à l'époque où l'expression «potestas dominativa» était consacrée par les auteurs – avant de l'être par le *CIC* 1917 – que les plus grands abus – particulièrement en ce qui touche au domaine de la conscience – ont pu être signalés, justifiant l'intervention du législateur pour interdire la pratique obligatoire de la manifestation de conscience.

À ce sujet, une réflexion s'impose au terme de cette réflexion. À la lumière des approfondissements réalisés, le *CIC* 1917 semble bien s'être attaqué aux effets sans vraiment combattre la cause: en ne remettant en cause ni l'expression «potestas dominativa», ni le sens d'une consécration également conçue comme une forme de contrat, il n'a pas pu contribuer à une réforme structurelle. Mais les mesures conjoncturelles ont été marquées par un encadrement très rigide de la mission du Supérieur, pratiquement cantonné à un rôle externe, et par une logique de l'interdiction, notamment en ce qui regarde l'ouverture de l'âme, sans parler de la manifestation de conscience. D'une certaine manière, puisque le *CIC* 1917 ne s'est pas attaqué aux causes des abus, cette sévérité pour en réprimer les effets était logique. Reste qu'elle s'est exercée d'une manière qui a beaucoup terni le rôle du Supérieur religieux. Le *CIC* 1983 a adopté une perspective inversée: il a décidé de combattre la cause, en choisissant simultanément de consacrer une unique «potestas» au bénéfice de tous les Supérieurs religieux – indépendamment de la spécification de cette «potestas» comme «potestas regiminis» reconnue aux Supérieurs des seuls instituts religieux cléricaux de droit pontifical – et en approfondissant la consécration à la lumière du mystère ecclésial de la vie consacrée. C'est aussi pour cela qu'il a pu privilégier une logique de la confiance, tout en l'encadrant par un certain nombre de limites pour préserver la liberté des religieux, particulièrement en ce qui touche au domaine de leur conscience. En effet, la

«potestas» n'est plus alors réductible à un pouvoir humain, mais devient l'expression de celle du Christ. Parallèlement, la consécration n'est plus perçue comme un contrat privé qui unit le Supérieur à ses religieux, mais devient l'expression de la reconnaissance ecclésiale d'une vocation particulière au bénéfice de l'Église universelle. Ce nouveau paradigme change tout, posant alors les bases qui permettront de privilégier une autre logique, celle de la confiance et du dialogue.

Cette nouvelle logique – tout en étant profondément traditionnelle – conduit à s'interroger sur l'ultime enjeu lié à ce travail, qui est aussi le plus important: la pertinence d'une réflexion canonique sur la question de la paternité spirituelle exercée par le Supérieur religieux et sur son autorité, à la lumière des cann. 618 et 619 du *CIC* 1983. C'est l'enjeu qui constituait le point essentiel de cette recherche. Il était motivé par le constat d'une certaine «éclipse» de l'autorité paternelle dans la vie religieuse, alors même que toute la tradition religieuse et le magistère le plus récent, en harmonie avec la grande réflexion conciliaire, s'accordent à en reconnaître l'importance pour la vocation particulière de chaque religieux et le bénéfice de l'Église toute entière. Ce travail partait aussi d'un présupposé: le bienfait irremplaçable de la paternité spirituelle dans la vie religieuse. Le chapitre historique a confirmé que ce présupposé n'avait rien d'arbitraire, puisque la paternité spirituelle – comprise comme une aide essentielle aux religieux pour accompagner leur vocation tout au long de leur vie – s'est vécue dès les origines de la vie religieuse: si son contenu change radicalement dans le passage de la vie érémitique à la vie cénobitique, son caractère irremplaçable a perduré au long des siècles.

Cependant, le détour par l'histoire a également constitué une leçon de réalisme: il a fallu envisager le long développement, souvent laborieux, du rôle des Supérieurs religieux au long des siècles; ce parcours historique a révélé que la question de la paternité spirituelle du Supérieur était semée d'embûches. Les difficultés n'ont pas manqué: les relations entre Évêques et Supérieurs, l'affirmation d'une paternité spirituelle qui a pu générer des abus en confondant for interne et for externe et en s'immisçant dans le domaine de la conscience, les manquements de la part de Supérieurs en constituent seulement quelques-unes. Ce développement laborieux explique le long cheminement des normes en vigueur, et la nécessité de donner un cadre plus strict, avec parfois certaines limites qui ont amenuisé la compréhension du rôle du Supérieur. À cet égard, la comparaison des deux Codes, avec leurs deux logiques inversées, est apparue comme l'un des points-clefs de ce parcours: le

Code de 1983, qui a assimilé l'ecclésiologie renouvelée du Concile Vatican II, est venu donner un nouveau souffle à la vie religieuse et à la paternité spirituelle qui se vit en son sein. Il a accordé une importance toute particulière au charisme reçu des fondateurs et encouragé à promouvoir fidèlement ce charisme.

Une autre leçon fondamentale du parcours historique a été précisément celui de l'importance des charismes, particulièrement en ce qui regarde la façon de concevoir la paternité, ainsi que l'autorité et l'obéissance qui en découlent. Tout ce parcours a sensibilisé à cette importance. Si saint Benoît a apporté des éléments fondamentaux qui demeurent dans chaque institut, la constitution des différents Ordres à travers l'histoire a aussi manifesté la capacité d'adaptation à travers les temps et les lieux, mais surtout la variété des dons de l'Esprit-Saint capable de susciter des charismes étonnamment divers. Bénédictins, Franciscains, Dominicains, Jésuites – pour ne citer que les Ordres principaux dont il a surtout été question dans ce travail – ont chacun leur manière spécifique de concevoir la paternité spirituelle du Supérieur et l'autorité qui lui est sous-jacente. Le charisme éducateur qui est lié à la mission du Supérieur religieux s'en ressent, se colorant de nuances spécifiques pour chaque Ordre. Les approfondissements historiques en ont été indirectement un témoignage, les différents auteurs convoqués appartenant aux Ordres principaux à peine cités. Force est de constater que chacun appréhende la question de la paternité et de l'autorité qui en découle à la lumière du charisme reçu par son Fondateur: les Bénédictins insistent sur la place fondamentale de l'Abbé, qui reste pour eux le pilier du monastère; les Franciscains soulignent l'importance de l'obéissance fraternelle, tout en reconnaissant la nécessité d'une autorité; les Dominicains mettent l'accent sur le dialogue entre religieux et Supérieurs pour rechercher ensemble la volonté de Dieu; enfin, les Jésuites allient une autorité forte avec la nécessité d'un discernement spirituel supposant aussi un dialogue confiant entre Supérieurs et religieux. Il ne faut pas s'étonner de ces différentes approches. Loin de s'opposer, elles font signe au contraire vers la complémentarité des charismes et la variété des dons de l'Esprit-Saint[1].

---

[1] Dans la Règle spirituelle de la Famille Missionnaire de Notre-Dame, récemment fondée, il est fait mention des appels reçus au long des siècles par saint Benoît (art. 15), par saint François et saint Dominique (art. 16), et par saint Ignace de Loyola (art. 17). Est alors exprimé le désir de s'ouvrir aux richesses que l'Esprit-Saint a inspirées à l'Église à travers ces divers Fondateurs: «Tous ces dons et appels du Saint-Esprit sont une richesse de l'Église pour les siècles. C'est pourquoi la

Toutefois, les leçons de l'histoire pourraient sans doute être encore davantage assimilées, précisément en ce qui concerne le caractère éducateur lié à la fonction de l'autorité paternelle. Si le cinquième chapitre, proposant une synthèse critique, a permis de se réjouir de l'inscription des cann. 618 et 619 du *CIC* 1983 dans la grande tradition religieuse, il a aussi pointé une certaine frilosité dans la pleine reconnaissance du rôle éducateur qui incombe au Supérieur religieux. Ici encore, l'analogie du rôle éducateur du Christ à l'égard des Apôtres pourrait servir de base pour approfondir encore la mission du Supérieur qui, en tant que «Maître spirituel», doit pouvoir utiliser un langage empreint d'amour vrai, alliant douceur et vérité, miséricorde et justice.

Mais l'enjeu principal lié à la redécouverte du rôle du Supérieur a surtout été de proposer une réflexion à la fois ancienne et nouvelle, réflexion articulant les différentes disciplines – théologique, philosophique et historique – au thème de l'autorité paternelle selon une approche canonique. Une réflexion ancienne, dans la mesure où tous les développements réalisés ne constituent que des synthèses de ces approfondissements. Mais cette réflexion est simultanément nouvelle, car la connexion de ces questions appréhendées à travers le prisme de la paternité spirituelle du Supérieur religieux et à la lumière de ces différentes disciplines a précisément aidé à entrevoir le profond renouveau, marqué par le Concile Vatican II et sanctionné par le second Code, sur une question aussi cruciale.

En fait, le développement historique a permis de toucher du doigt que tout se met en place dès les origines de la vie monastique. C'est là que le rôle primordial de l'Abbé – pour la vie de chaque religieux et de tout l'institut – est compris comme essentiel à la vie religieuse, sous l'influence de la Règle de saint Benoît. Pour ce dernier, l'Abbé est en effet le pivot du monastère. Si les crises sont souvent provoquées par le déclin du rôle de l'Abbé, elles sont aussi l'occasion d'approfondissements, permettant de développer des formes de paternité spirituelle qui s'accommodent davantage aux temps et aux lieux dans lesquels elles s'inscrivent. Mais demeure toujours la claire conviction que l'autorité ne pourra jamais manquer et que cette autorité sera toujours person-

---

communauté veut elle-même en vivre, tout en étant ouvertes aux inspirations que l'Église continue de recevoir de l'Esprit vivificateur qui l'anime. Aussi a-t-elle l'ambition de former une famille où toute la formation et la discipline tendent à ce que ses membres entendent l'appel à l'amour de Jésus et puissent y répondre en étant dirigés, exercés et soutenus dans l'apostolat de l'amour divin». *Règle spirituelle* de la FMND, art. 19.

nelle, quand bien même le rôle des chapitres se développe, s'affine et devient même un élément central de la vie religieuse au long des siècles. Le chapitre a un rôle essentiel à jouer, mais – même chez les Dominicains qui lui attribuent une fonction encore plus éminente que les monastères ou d'autres Ordres religieux – il ne peut jamais se substituer à cette autorité personnelle qu'est le Supérieur.

Le Supérieur reste donc bien une «charnière» de la vie religieuse, un pilier sans lequel l'édifice s'écroule. C'est principalement à ce dernier qu'il incombe d'entraîner ses religieux – comme «Maître spirituel» – au don d'eux-mêmes dans une obéissance active et responsable, pour qu'ils soient en vérité participants de la vie du charisme de l'institut. C'est à lui qu'il revient encore de créer un climat de confiance, qui permette le dialogue avec tous et la coresponsabilité de tous les membres de l'institut. C'est lui, enfin, qui doit assumer le pouvoir de décision et imposer son autorité quand les circonstances l'exigent ou quand, après avoir dialogué et consulté, il est parvenu, dans sa prière, à la conviction que telle ou telle décision doit être prise, qu'elle vise tout l'institut ou un religieux déterminé.

Le rôle du Supérieur est tellement essentiel que tous les éléments dispars mentionnés plus haut reçoivent fondamentalement de lui leur unité: mandat compris comme une représentation du Christ, unique «potestas» exercée en son nom, consécration ecclésiale qui révèle le vrai sens de la vie consacrée, logique de la confiance avec les conséquences qu'elle entraîne du point de vue du dialogue et de la coresponsabilité, obéissance active et responsable vécue dans une vision de foi, sens de l'initiative et participation au charisme de l'institut. Tous ces éléments en constituent un seul, qui s'éclaire seulement en percevant le rôle unique et irremplaçable du Supérieur. C'est si vrai que le *CIC* 1917, qui reposait sur une vision, sinon faussée, du moins tronquée du Supérieur religieux – en lui retirant quasiment, de fait, la dimension spirituelle de sa fonction – méconnaissait tous ces éléments. Le *CIC* 1983, en renouant avec l'affirmation explicite de cette dimension spirituelle – manifestée éloquemment dans les cann. 618 et 619 – fait redécouvrir *ipso facto* le vrai sens de ces éléments, dont la paternité dévoile l'unité profonde.

Ces deux canons révèlent ainsi le sens profond de l'autorité, qui confère simultanément à l'obéissance sa vraie signification: l'autorité se caractérise par sa dimension profondément spirituelle, faisant du Supérieur le représentant du Christ. Cette dimension spirituelle imprègne en profondeur nos deux canons, en intégrant l'apport des disciplines théo-

logique et philosophique, historique et anthropologique[2]. Seule cette perspective de foi – très bien mise en valeur par le can. 618[3] – donne au Supérieur le vrai cadre de sa mission, laissant entrevoir simultanément sa grandeur et ses limites. En effet, si le Supérieur agit «nomine Christi», il est le premier appelé à se laisser purifier par Dieu, à rechercher la volonté de Dieu et à aider le religieux à l'accomplir fidèlement. Cette recherche implique donc de sa part une claire conscience de ses limites: il ne peut jamais agir en égoïste, en recherchant sa propre volonté. Il est investi du triple «munus» du Christ, mais ce «munus» le rend serviteur de Dieu et de ses frères.

Autorité et obéissance, en fin de compte, reçoivent leur éclairage ultime du mystère du Christ: Il est le modèle de toute autorité, Il est aussi le modèle de toute obéissance. C'est Lui surtout qui unifie l'autorité. En Lui, celle-ci revêt simultanément un sens profondément communautaire et intensément personnel: en Jésus, l'autorité fait grandir à la fois la communauté – son Église – et chacun de ses membres, c'est-à-dire tous ses fidèles. Il unifie aussi l'obéissance, qui est à la fois soumission totale, jusqu'à la mort sur la Croix, et adhésion parfaite, intime, profonde à la volonté de son Père. C'est pourquoi cette soumission n'est pas infantile, elle est au contraire, précisément, la marque d'une liberté parfaite, qui, dans la plénitude de la maîtrise d'elle-même, se donne par amour. Dans le Christ, avec Lui, par Lui, l'obéissance devient ainsi anéantissement – mort à soi-même, à sa petite volonté humaine – mais pour un accomplissement, pour une communion à la grande volonté

---

[2] Au terme de ce travail, on peut recueillir l'unité de toutes ces disciplines qui se retrouvent de manière éloquente dans nos deux canons.

Du point de vue théologique, le can. 618 affirme explicitement que les Supérieurs reçoivent leur «potestas» de Dieu par le ministère de l'Église. Il insiste aussi sur la nécessité qui incombe aux Supérieurs d'être «dociles à la volonté de Dieu dans l'exercice de leurs charges» et de «[gouverner] leurs sujets comme des enfants de Dieu». Du point de vue anthropologique, le can. 618 évoque explicitement «le respect de la personne humaine», l'écoute et la coopération de tous au bien de l'institut et de l'Église. Du point de vue philosophique, le can. 618 insiste sur la liberté de l'obéissance, qui doit être volontaire.

De son côté, le can. 619 est profondément enraciné dans la tradition religieuse, faisant ressortir la nécessité d'une autorité personnelle qui veille avec sollicitude sur tous les membres de l'institut, développant avec chacun une relation de confiance et sachant s'adapter à la situation personnelle de chaque membre.

[3] Si les Supérieurs reçoivent leur «potestas» de Dieu et «gouvernent leurs sujets comme des enfants de Dieu», cela implique nécessairement de comprendre leur ministère dans une perspective de foi, qui aide à les voir comme représentants du Christ auprès de leurs sujets.

divine. L'obéissance vécue à la suite du Christ, en ouvrant au don de soi aux autres et à l'Église, n'annihile pas la liberté, mais la réalise dans toute sa plénitude. Ainsi, la dimension anthropologique n'est pas occultée par la dimension théologique, mais reçoit de cette dernière son sens le plus authentique.

Dans le Christ, non seulement l'autorité et l'obéissance sont éclairées et unifiées indépendamment l'une de l'autre, mais elles reçoivent leur éclairage et leur unification ultimes dans le rapport qu'elles entretiennent conjointement: c'est parce que le Christ est pleinement obéissant, et obéissant jusqu'à la mort, qu'Il reçoit toute autorité au ciel et sur la terre[4]. Réciproquement, c'est parce que, dans le Christ, le pouvoir s'identifie avec l'amour, avec le don de soi le plus absolu, qu'il rend possible une obéissance vécue avec une telle radicalité, dont la fécondité s'étend au-delà de la mort (*Jn* 12,24). Et cette réciprocité entre autorité et obéissance dans la Personne du Christ éclaire aussi, définitivement, la manière juste de concevoir l'autorité et l'obéissance: celui qui est investi de l'autorité doit être le premier obéissant, c'est la condition absolue pour que son autorité soit vraie et féconde. Et celui qui exerce la seule obéissance authentique, une obéissance vraiment libre, active et responsable en vivant sa vie comme un don à la suite du Christ, exerce une forme de paternité spirituelle et d'autorité, indépendamment du fait qu'il est ou non Supérieur. Car seul le don de soi, vécu avec le Christ et à sa suite, est source de fécondité pour l'Église et l'avènement définitif du Royaume.

Personne et communauté, anéantissement et accomplissement, voilà deux grandes polarités, parmi tant d'autres, rencontrées tout au long de ce développement. Nous avons vu qu'elles faisaient signe vers la compréhension ultime du rôle du Supérieur en terme de communion. Entrevoir le rôle du Supérieur religieux dans sa mission de communion, c'est précisément mettre en relief sa dimension surnaturelle, celle qui justifie pleinement sa mission: il «représente» le Christ, il développe la mission du Christ et il est investi de son autorité, et donc inséparablement, de son esprit. À la suite du Christ qui de «riche qu'Il était, s'est fait pauvre pour vous, afin de vous enrichir par sa pauvreté» (2*Co* 8,9), le Supérieur est appelé à se dépouiller, à ne jamais rechercher sa volonté, mais la volonté de Dieu pour ses religieux. Il doit, inséparablement, les aider

[4] On avait relevé, dès le premier chapitre, que Jésus pouvait affirmer pleinement son autorité seulement après la mort sur la croix, parce que celle-ci révélait une autre façon d'exercer le pouvoir, animée non plus par une volonté de puissance, mais par un amour absolu. Cf. chap. premier, nt. 101.

à se dépouiller eux-mêmes de leur égoïsme, de leur orgueil, pour leur apprendre eux aussi à «revêtir» le Christ (cf. *Rm* 13,14). Le don total de soi pour appartenir pleinement à Dieu et aux hommes, tel est le grand but de toute vocation religieuse. Mais le Christ, qui sait l'importance des médiations humaines, a voulu que, dans son Église – et tout spécialement, au sein de celle-ci, dans la vie religieuse –, certains soient investis de l'autorité pour Le représenter, aider à cette œuvre sublime d'éducation des cœurs, à la ressemblance de son Cœur et du Cœur de sa Mère. C'est tout le sens de la mission du Supérieur religieux, dont le rôle reste primordial et irremplaçable, mais qui est appelé précisément à s'effacer sans cesse, pour que le Christ puisse prendre toute la place.

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

§/§§	paragraphe/paragraphes
AAS/*ASS*	*Acta Apostolicae Sedis*, Città del Vaticano, 1909/jusqu'en 1908, *Acta Sanctae Sedis*
Ac	*Livre des Actes des Apôtres*
alloc.	allocution
ap.	apostolique
art.	article
AS	Acta Synodalia Sacrosanctii Concilii Oecumenici Vaticani II
Bx	Bienheureux
can.	canon
cann.	canons
cf.	confer
chap.	chapitre
CD	*Christus Dominus*
CEC	Catéchisme de l'Église catholique
CIC	*Codex Iuris Canonici*
CRM	*Commentarium pro Religiosis et Missionariis*
1*Co*	*Première épître de saint Paul Apôtre aux Corinthiens*
2*Co*	*Seconde épître de saint Paul Apôtre aux Corinthiens*
Col	*Épître de saint Paul Apôtre aux Colossiens*
Comm.	Communicationes
const. ap.	constitution apostolique
const. dogm.	constitution dogmatique
const. past.	constitution pastorale
décl.	déclaration
déc.	décembre
disc.	discours
DC	*Documentation Catholique*
DIP	*Dizionario degli Istituti di Perfezione*
etc.	et cætera
éd.	directeur/directeurs de l'édition (sous la direction de)
enc.	(lettre) encyclique

EJCan	*Ephemerides Iuris Canonici*
ET	*Evangelica Testificatio*
EV	*Enchiridion Vaticanum*
Ex	*Livre de l'Exode*
exh. ap.	exhortation apostolique
Éz	*Livre du prophète Ézéchiel*
fév.	février
FMND	Famille Missionnaire de Notre-Dame
FT	*Faciem tuam*
Ga	*Épître de saint Paul Apôtre aux Galates*
GR	Grandes Règles ou *Grand Ascéticon* de saint Basile
GS	Gaudium et Spes
He	Épître aux Hébreux
Ibid.	*ibidem*
ID.	idem
Inf.SCRIS	*Informationes Sacrae Congregationis pro Religiosis et Institutis Saeculeribus*
Inst.	Institutiones Justiniani
Is	*Livre du prophète Isaïe*
IusCan	Ius Canonicum
janv.	janvier
Jn	*Évangile selon saint Jean*
1*Jn*	*Première épître selon saint Jean*
lettre ap.	lettre apostolique
LG	*Lumen Gentium*
Lc	*Évangile selon saint Luc*
Mc	Évangile selon saint Marc
ME	Monitor Ecclesiasticus
m.p.	motu proprio
MR	*Mutuae Relationes*
Mt	*Évangile selon saint Matthieu*
NDDC	*Nuovo Dizionario di diritto canonico*, éd. C. Corral Salvador – G. Ghirlanda – V. De Paolis, Cinisello Balsamo 1993.
NEP	*Note explicative préliminaire* à la const. dogm. *Lumen Gen tium*
NRTh	*Nouvelle Revue théologique*
n./nn.	numéro/numéros
nov.	novembre
nt./ntt.	note/notes
OC	Œuvres complètes
oct.	octobre
1*P*	*Première épître de saint Pierre Apôtre*
2*P*	*Seconde épître de saint Pierre Apôtre*

PC	*Perfectae Caritatis*
PCCICR	Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo
Periodica	*Periodica de re canonica*, à partir de 1991/ jusqu'en 1990: *Periodica di re morali, canonica, liturgica*
PG	Pastores Gregis
PI	Potissimum Institutioni
PME	Provida Mater Ecclesia
PO	Presbyterum Ordinis
Pr	*Livre des Proverbes*
PR	Petites Règles ou Petit Ascéticon de saint Basile
Ps	*Livre des Psaumes*
QVC	*Quaderni di Vita Consacrata*
RD	Redemptionis donum
Rm	*Épître de saint Paul Apôtre aux Romains*
SC	Sources chrétiennes, collection
sept.	septembre
TG-DC	Tesi Gregoriana. Serie Diritto Canonico
1*Tm*	*Première épître de saint Paul Apôtre à Timothée*
2*Tm*	*Seconde épître de saint Paul Apôtre à Timothée*
trad. fr.	traduction française
US	Unam Sanctam, collection
VC	Vita Consecrata
Vita-Con	*Vita Consacrata. Rivista di studi e informazione per istituti religiosi e secolari*
VSpir	Vie Spirituelle
VS.S	*Vie Spirituelle. Supplément*

BIBLIOGRAPHIE

1. **Sources**

1.1 *Documents du Concile Vatican II*

CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, const. dogm. sur l'Église *Lumen Gentium*, 21 nov. 1964, *AAS* 57 (1965) 5-67; NEP, 16 nov. 1964, *AAS* 57 (1965) 72-75.

———, const. past. sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et Spes*, 7 déc. 1965*, AAS* 58 (1966) 991-1024.

———, décret sur la rénovation et l'adaptation de la vie religieuse *Perfectae Caritatis*, 28 oct. 1965, *AAS* 58 (1966) 702-712.

———, décret sur la charge pastorale des Évêques dans l'Église *Christus Dominus*, 28 oct. 1965, *AAS* 58 (1966) 673-696.

———, décret sur l'activité missionnaire de l'Église *Ad Gentes*, 7 déc. 1965, *AAS* 58 (1966) 947-990.

———, décret sur le ministère et la vie des prêtres *Presbyterum Ordinis*, 7 déc. 1965, *AAS* 58 (1966) 991-1024.

1.2 *Codes*

Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, praefatione, fontium annotatione et indice analytico-alphabetico ab. Ementissimo Petro Card. Gasparri auctus, Roma 1917.

Codex Iuris Canonici auctoritate Ioanni Pauli PP. II promulgatus, fontium annotatione et indice analytico-alphabetico, Città del Vaticano 1989.

1.3 *Sources papales*

JULES III, *Exposcit debitum*, 21 juillet 1550, *Bullarium Romanum* 6, 422-427.

PIE XII, const. ap. *Provida Mater Ecclesia*, 2 fév. 1947, *AAS* 39 (1947) 114-124.

PIE XII, m.p. Postquam Apostolicis, 9 fév. 1952, *AAS* 44 (1952) 65-150.

———, alloc. *Haud mediocri*, 11 fév. 1958, *AAS* 50 (1958) 153-161.

PAUL VI, const. ap. *Paenitemini*, 17 février 1966, *AAS* 58 (1966)177-198.

———, lettre ap. m.p. *De Episcoporum muneribus*, 15 juin 1966, *AAS* 58 (1966) 467-472.

———, lettre ap. m.p. *Ecclesiae Sanctae. Normae ad quaedam exsequenda SS. Concilii Vaticani II Decreta statuuntur*, 6 août 1966, *AAS* 58 (1966) 757-787.

———, const. ap. *Regimini Ecclesiae Universae*, 15 août 1967, *AAS* 59 (1967) 885-928.

———, exh. ap. *Evangelica Testificatio*, 29 juin 1971, *AAS* 63 (1971) 497-526.

———, alloc. à la Rote romaine, 8 février 1973, *AAS* 65 (1973) 95-103.

JEAN PAUL II, exh. ap. *Redemptionis Donum*, 25 mars 1984, *AAS* 76 (1984) 513-546.

———, exh. ap. *Pastores Gregis*, 16 oct. 2003, *AAS* 96 (2004) 825-924.

———, exh. ap. *Vita Consecrata*, 25 mars 1996, *AAS* 88 (1996) 377-486.

———, audience générale, 14 nov. 1979 [accès: 23.10.2018], w2.vatican.va/content/johnpaulii/fr/audiences/1979/documents/hf_jp-ii_aud_19791114.html.

BENOÎT XVI, *Vœux à la Curie Romaine,* 22 déc. 2006, *DC* 2373 (2007) 102-109.

FRANÇOIS, message pour la trentième journée mondiale de la jeunesse, 15 août 2015, [accès: 23.10.2018], http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/messages/youth/documents/papa-francesco_20150815_messaggio-giovani_2016.html.

———, «Il dialogo del Papa con le consacrate e i consacrati della diocesi di Roma», 16 mai 2015, *Vita-Con* 52 (2016/1) 5-15.

1.4 *Documents des dicastères de la Curie romaine*

SACRÉE CONGRÉGATION POUR LES ÉVÊQUES ET LES RÉGULIERS, décret *Quemadmodum*, 17 déc. 1890, *AAS* 23 (1890) 505-508.

SACRÉE CONGRÉGATION POUR LES RELIGIEUX ET LES INSTITUTS SÉCULIERS, SACRÉE CONGRÉGATION POUR LES ÉVÊQUES, directives de base sur les rapports entre les Évêques et les religieux dans l'Église, *AAS* 70 (1978) 473-506; trad. fr. *DC* 1748 (1978) 774-790.

SACRÉE CONGRÉGATION POUR LES RELIGIEUX, décret *Religionum laicalium*, 31 mai 1966, *AAS* 59 (1967) 362-364.

SACRÉE CONGRÉGATION POUR LES RELIGIEUX, monition *Sacra Congregatio de Religiosis*, 4 juin 1920, *AAS* 12 (1920) 301.

———, instruction *Ad supremos religionum et societatum clericalium moderatores*, premier déc. 1931, *AAS* 24 (1932), 74-81.

SACRÉE CONGRÉGATION POUR LES RELIGIEUX ET LES INSTITUTS SÉCULIERS, instruction *Renovationis Causam*, 6 janv. 1969, *AAS* 61 (1969) 103-120.

———, décret *Experimenta*, 2 fév. 1972, *AAS* 64 (1972) 393-394.

COMMISSION PONTIFICALE POUR L'INTERPRÉTATION AUTHENTIQUE DES CANONS DU CODE, réponses aux doutes, 26 mars 1952, *AAS* 44 (1952) 496-497.

CONGRÉGATION POUR LES INSTITUTS DE VIE CONSACRÉE ET LES SOCIÉTÉS DE VIE APOSTOLIQUE, instruction *Potissimum Institutionis*, directives sur la formation dans les instituts religieux, *AAS* 82 (1990) 470-532.

———, document *Congregavit nos in unum Christi amor*, 2 février 1994, Cité du Vatican 1994.

———, instruction *Faciem tuam,* 11 mai 2008, *Comm.* 40 (2008) 91-112.

———, document *Elementi essenziali dell'insegnamento della Chiesa sugli istituti dediti all'apostolato*, 31 mai 1983, *EV*/9 193-296.

———, document *Verbi Sponsa*, 13 mai 1999, *EV*/18 931-1000.

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, lettre aux Évêques de l'Église catholique sur certains aspects de l'Église entendue comme communion *Communionis notio*, 28 mai 1992, *AAS* 85 (1993) 838-850.

———, lettre aux Évêques de l'Église catholique sur la relation entre les dons hiérarchiques et charismatiques pour la vie et la mission de l'Église, *Iuvenescit Ecclesia*, 15 mai 2016, *Comm.* 48 (2016) 58-86.

CONGRÉGATION POUR LES ÉVÊQUES, directoire pour le ministère pastoral des Évêques, *Apostolorum successores*, 22 fév. 2004, *EV*/22 1567-2159.

SECRÉTAIRERIE D'ÉTAT, rescrit *Cum Admotae*, 6 nov. 1964, *AAS* 59 (1967) 374-378.

1.5 *Règles monastiques*

VOGÜÉ, A. DE, «La Règle du Maître», SC 105-106, I-II, Paris 1965.

———, VOGÜÉ, A. DE, «La Règle de saint Benoît. Traduction et notes», SC 181-182, I-II, Paris 1972.

NEUFVILLE, J., «La Règle de saint Benoît. Texte et concordance», SC 181-182, I-II, Paris 1972.

1.6 *Docteurs de l'Église*

SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Tournai 1958[6].

SAINT AUGUSTIN, *La Trinité. Œuvres de saint Augustin* 15, Paris 1955.

2. **Livres et articles**

ALPHONSO, H.M. – BÖHLER, H. – BEYER, J.B. – GHIRLANDA, G., *Punti fondamentali sulla vita consacrata*, Roma 1994.

ALONSO RODRÍGUEZ, S.M., *L'autorità nella vita consacrata. Un carisma di animazione e comunione*, Bologna 2009.

ALSTEENS, A., «La superiora e la comunità», in R. HOSTIE, éd., *La nuova comunità religiosa*, Torino 1969, 79-112.

ANCILLI, E., «Direzione spirituale», *DIP*, III, 530-555.

ANDRÉS, D.J., *Obispos y religiosos. Líneas de comunión y participación en el Mutuae relationes y en el documento de Puebla*, Buenos Aires 1981.

———, «Potestà dominativa», *DIP*, VII, 149-150.

———, *Il diritto dei religiosi. Commento esegetico al codice*, Roma 1999[2].

ARDURA, B., «Du *Praepositus* de saint Augustin à l'Abbé dans la tradition prémontrée jusqu'à la fin de l'Ancien Régime», in D.M. DAUZET – M. PLOUVIER, éd., *Abbatiat et Abbés dans l'Ordre de Prémontré*, Turnhout 2005, 39-90.

AREITO, M., *Obediencia y libertad en la vida consagrada*, Navarra 2004.

ARRUPE, P., «Le Supérieur local. Sa mission apostolique», *Vita-Con* 53 (1918) 279-293.

AUGÉ, M., «Dalle origini a san Benedetto», in M. AUGÉ – E. SASTRE SANTOS – L. BORRIELO., éd., *Storia della vita religiosa*, Brescia 1988, 13-114.

AUGUSTINE, C., *A commentary on the new code of canon law*, London 1919[2].

BALOG, M., «Définition des Familles ecclésiales et spécificité de leur gouvernement», in L.M. LE BOT, éd., *Autorité et gouvernement dans la vie consacrée*, Toulouse 2017.

BARRY, C.J., *Worship and work. Saint John's Abbey and University 1856-1980*, Collegeville 1980.

BARRY, W.A. – CONNOLLY, W.J., *Pratica della direzione spirituale*, Milano 1990.

BASSET, P., «Communicatio 2. Accomodata renovatio statuum perfectionis quoad constitutionem, regimen, disciplinam», in SACRÉE CONGRÉGATION POUR LES RELIGIEUX, éd., *Acta et Documenta. Congressus Generalis de statibus perfectionis*, I, Roma 1950, 207-213.

BASILE, B., «Les moines et les religieux et leurs relations avec les Évêques», in A. AL-AHMAR – A. KHALIFE – D. LE TORNEAU, éd., *Acta symposii internationalis circa codicem canonum ecclesiarum orientalium*, Kaslik 1995, 203-218.

BASTIEN, P., *Directoire canonique à l'usage des congrégations à vœux simples d'après les plus récents documents du Saint-Siège. Avec des appendices concernant les Filles de la Charité, les religieuses à vœux simples appartenant aux Grands Ordres, etc.*, Roma 1911[2].

BECKETT, L., *The canonical understanding of spiritual leadership in religious life. From the compilation of the 1917 Code to the coming into force of the 1983 Code*, Roma 2012.

BELLAMY, F.X., *Les déshérités, ou l'urgence de transmettre*, Paris 2014.

BERGH, E., «L'obéissance religieuse d'après le droit canonique», in O. ROUSSEAU, éd., *L'obéissance et la religieuse d'aujourd'hui*, Paris 1951, 129-135.

BERLIÈRE, U., *Les élections abbatiales au Moyen-Âge* , Bruxelles 1927.

BERNINI, R., «Rilievi sullo schema del nuovo Diritto degli Istituti di vita consacrata», *Vita-Con* 12 (1976) 638-646.

BESSE, J.M.L., *Les moines d'Orient antérieurs au Concile de Chalcédoine (451)*, Paris 1900.

BESSON, J., «Les religieux et la stabilité du confesseur d'après le Code», *NRTh* 48 (1921) 22-24.

BEYER, J., «Principia quae novo Iuri de Institutis vitae consecratae exstruendo praesunt», *Periodica* 63 (1974) 153-156.

———, «De Institutione vitae consecratae novo iure», *Periodica* 63 (1974) 145-168; 179-222.

———, *Preghiera e apostolato nella vita consacrata*, Roma 1977.

———, «Il progetto del nuovo diritto per gli Istituti di vita consacrata», *Vita-Con* 13 (1977) 393-418; 464-486.

———, *Vers un nouveau droit des instituts de vie consacrée. Commentaire du projet et premières observations*, Paris 1978.

———, «Le deuxième projet de droit pour la vie religieuse», *Studia canonica* 15 (1980) 87-134.

———, «Chiarimenti sull'ufficio dei Superiori nell'Istituto religioso», *Vita-Con* 16 (1980) 393-402.

———, «Criteri direttivi sui rapporti tra i Vescovi e i religiosi nella Chiesa», *Vita-Con* 16 (1980) 1-36.

———, «De natura potestatis regiminis seu iurisdictionis recte in Codice renovato enuntianda», *Periodica* 71 (1982) 93-145.

BEYER, J., *Les supérieurs locaux et leur mission*, Neuilly sur Seine 1982[2].

———, «Missione dei Superiori locali», *Vita-Con* 19 (1983) 233-242.

———, «La "communio", criterio dei diritti fondamentali», *Vita-Con* 19 (1983) 201-210.

———, *Le droit de la vie consacrée. Le nouveau droit ecclésial. Livre II*, Paris 1988.

———, «Vita consacrata e vita religiosa dal Vaticano II al Codice di diritto canonico», *Vita-Con* 25 (1989) 317-326; 401-411.

———, «Vita associativa e corresponsabilità ecclesiale» in J.B. BEYER, – H. MÜLLER, – G. FELICIANI, éd., *Comunione ecclesiale e strutture di corresponsabilità. Dal Vaticano II al nuovo codice di diritto canonico*, Roma 1990.

BISSONIER, H., «Initiative et obéissance dans la vie religieuse», in O. ROUSSEAU, éd., *L'obéissance et la religieuse d'aujourd'hui,* Paris 1951, 257-265.

BOCOS MERINO, A., «L'esercizio pastorale dell'autorità religiosa secondo il nuovo Codice», *Vita-Con* 20 (1984) 391-414.

BOHINEUST, G., «La paternité humaine chez saint Thomas. Entre justice et charité», *Charitas*, IV, 146-158.

BÖHLER, H., «Consigli teologici tra teologia e diritto», *Periodica* 82 (1993) 33-61.

BOUCHER, M.A., «Un nouveau droit proposé aux instituts religieux», *Studia canonica* 11 (1977) 351-388.

BOURDIEU, P., «Habitus, code et codification», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 64 (1986) 40-44.

BOUYER, L., *Le sens de la vie monastique*, Turnhout 1950.

BROUILLARD, R., «Le secret dans la vie religieuse», *Revue des Communautés religieuses* 3 (1927) 34-40, 72-78, 100-108, 141-150.

BUTLER, C., *Benedictine monachism*, Londres 1919.

CABRA, P.G., «Il rinnovamento della vita consacrata», *Vita-Con* 41 (2005) 21-45.

CANCE, A., *Le Code de droit canonique. Commentaire succinct et pratique*, Paris 1942.

CANDLISH, R.S., *The fatherhood of God. Being the first course of the Cunningham lectures*, Edimbourg 1866.

CARMINATI, A., «Diritto dei religiosi», *DIP*, III, 625-665.

CASALONE, C., «Libertà, coscienza e riferimenti di valore e normativi», in G. ARANA – C. CASALONE – B. COSTACURTA, éd., *Mostraci il Padre.*

sacramento della Riconciliazione ed esperienza di Dio. Il ministero della Consolazione nella Compagnia di Gesù, Assisi 2014, 75-87.

CELLA, J., *The development of the concept of a clerical institute from the 1917 code to the 1983 code*, Roma 1987.

CERTEAU, M. DE, *La prise de parole, pour une nouvelle culture*, Bruges 1968.

CHOURAKI, A., *En Tête*, Paris 1974.

CIPROTTI, P., «Le deuxième projet de droit pour la vie religieuse», *EJ Can* 17 (1961) 9-21.

CIPROTTI, P., «Sulla potestà della Chiesa», *Archivio di diritto ecclesiastico* 3 (1941) 49-61.

CLANCY, P.M.J., *The local religious superior: an historical conspectus and commentary on the rights and duties of the minor local superior in religious orders of men*, Washington 1943.

COLOMBO, M.D., *La protección de la intimidad (canon 220 CIC) y el examen psicológico en la admisión a la formación sacerdotal*, Roma 1995.

CORBIN, M., *La doctrine augustinienne de la Trinité*, Paris 2016.

———, *La Trinité ou l'excès de Dieu*, Paris 1997.

COSTA, M.M., *Direzione spirituale e discernimento*, Roma 2004[3].

CONGAR, Y., *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, US 41, Paris 1963.

———, «Le développement historique de l'autorité dans l'Église. Éléments pour la réflexion chrétienne», in J.M. TODD éd., *Problèmes de l'autorité*, US 38, Paris 1962, 147-179.

CORSELIS, M.A., «Les ordres apostoliques au treizième siècle», in O. ROUSSEAU, éd., *L'obéissance et la religieuse d'aujourd'hui*, Paris 1951, 37-50.

CREUSEN, J., *Religieux et religieuses d'après le droit ecclésiastique*, Paris 1960[8].

———, «Enseignement du catéchisme et exhortations pieuses dans les maisons religieuses», *NRTh* 51 (1924) 483-489.

———, «Directeur spécial ou confesseur occasionnel?», *NRTh* 55 (1928) 295-297.

CUCCI, G., *La crisi dell'adulto. La sindrome di Peter Pan*, Assisi 2012.

———, «Senso di colpa e senso del peccato: una ricognizione fenomenologica», in G. ARANA – C. CASALONE – B. COSTACURTA, éd., *Mostraci il Padre. Sacramento della Riconciliazione ed esperienza di Dio. Il ministero della Consolazione nella Compagnia di Gesù*, Assisi 2014, 55-74.

DALARUN, J., *François d'Assise ou le pouvoir en question. Principes et modalités du gouvernement dans l'Ordre des Frères mineurs*, Bruxelles 1999.

DANSETTE, A., *Mai 1968*, Paris 1971.

DAVY, M.M., *Introduction au message de Simone Weil*, Paris 1954.

DAUBY, P., «Rôle et attitudes des Supérieures en face des difficultés de l'obéissance féminine», in O. ROUSSEAU, éd., *L'obéissance et la religieuse d'aujourd'hui,* Paris 1951, 273-283.

DEE, D., *The manifestation of conscience*, Washington 1960.

DE PAOLIS, V., *La vita consacrata nella Chiesa*, Bologna 1991.

DE PAOLIS, V. – MOSCA, V., *La vita consacrata nella Chiesa*, Venezia 2010.

DESCARTES, R., *Œuvres et lettres*, Bruges 1953.

DESDOUITS, M., «Manifestazione di coscienza», *DIP*, V, 880-887.

———, «Potestà. Potestà dominativa», *DIP*, VII, 144-148.

DEWEY J., *Democracy and education. An instruction to the philosophy of education*, New-York 1916.

DOMINIAN, J., *La autoridad. Interpretación cristiana de la evolución psicológica del concepto de autoridad*, Barcelona 1979.

DONNEAUD, H., «Une Famille ecclésiale en devenir. La communauté des Béatitudes», in L.M. LE BOT, éd., *Autorité et gouvernement dans la vie consacrée*, Toulouse 2017, 205-218.

DORTEL-CLAUDOT, M., *Le strutture di governo e di partecipazione delle Congregazioni religiose*, *QVC* 10, Milano 1985.

———, «Vita fraterna», in *NDDC*, 1146.

DUBOIS, J., «Esenzione monastica», *DIP*, III, 1295-1306.

DUPONT, J., «Le nom d'abbé chez les solitaires d'Égypte», *VSpir* 77 (1947), 216-230.

ERDÖ, P., «Expressiones obligationis et exhortationis in Codice Iuris Canonici», *Periodica* 76 (1987) 3-27.

ESCUDERO, G., *Il nuovo diritto dei religiosi*, Roma 1973[2].

FERRY, L. - RENAUT, A., *La pensée 68*, Paris 1985.

FECKI, V., *De manifestatione conscientiae in iure religiosorum,* Lublin 1961.

FERNÁNDEZ, J., «Foro interno e foro esterno», *DIP*, IV, 146-155.

FOCANT, C., «De l'art de digresser pour donner au sujet une profondeur radicale», in D. GERBER – P. KEITH, éd., *Les hymnes du Nouveau Testament et leurs fonctions*, Paris 2009, 99-118.

FOGLIASSO, E., *Il decreto "Perfectae caritatis" sul rinnovamento della vita religiosa*, Torino 1967.

FOGLIASSO, E., «Esenzione», *DIP*, III, 1287-1295.

FORTIN, T.P., *Fatherhood and the perfection of masculine identity. A thomistic account in light of contemporary science*, Roma 2008.

GABELLIERI, E., *Être et don. Simone Weil et la philosophie*, Louvain 2003.

GAMBARI, E., *Facoltà speciali dei superiori generali. Commento al rescritto pontificio "Cum admotae" del 6 novembre 1964*, Milano 1965.

———, «Il Superiore e la vita spirituale dei religiosi secondo il nuovo Codice», *CRM* 69 (1988) 3-30.

———, *Vita religiosa oggi secondo il Concilio e il nuovo Diritto Canonico*, Roma 1983.

GHIRLANDA, G., «Ecclesialità della vita consacrata», *Vita-Con* 12 (1976) 598-607; 13 (1977) 26-32.

———, *"Hierarchica communio". Significato della formula nella "Lumen Gentium"*, Analecta Gregoriana, Roma 1980.

———, «La vita consacrata nella struttura carismatico-istituzionale della Chiesa», in M. AUGÉ, éd., *Carisma e Istituzione. Lo Spirito interroga i religiosi*, Roma 1983, 163-180.

———, «De obligationibus et iuribus Christifidelium in communione ecclesiali deque eorum adimpletione et exercitio», *Periodica* 73 (1984) 329-378.

———, «De natura, origine et exercitio potestatis regimini iuxta novum Codicem», *Periodica* 74 (1985) 109-164.

———, «Potestà sacra», in *NDDC*, 803-811.

———, «Vita consacrata», in *NDDC*, 1139-1146.

———, «Relazioni tra Istituti Religiosi e Vescovi Diocesani», *InfSCRIS* 14 (1988) 49-89.

———, «La giusta autonomia », *Vita-Con* 25 (1989) 679-699.

———, «Carisma di un istituto e sua tutela», *Vita-Con* 28 (1992) 465-477; 554-562.

———, «Questioni irrisolte sulle associazioni di fedeli», *EJ Can* 49 (1993) 73-102.

———, «L'esortazione apostolica *Vita Consecrata*. Aspetti teologici ed ecclesiologici», *Periodica* 85 (1996) 555-596.

———, «Accettazione della legittima elezione e consacrazione episcopale del Romano Pontefice secondo la Cost. Ap. *Universi Dominici Gregis* di Giovanni Paolo II», *Periodica* 86 (1997) 615-656.

———, «L'esortazione apostolica *Vita Consecrata* continua a provocare i consacrati», *Vita-Con* 34 (1998) 140-155.

GHIRLANDA, G., «Sviluppo dei principi ecclesiologici contenuti in *Mutuae Relationes* alla luce del Codice di Diritto canonico e delle es. ap. Postsinodali *Vita Consecrata* e *Pastores Gregis*», *InfSCRIS* 29 (2003) 45-73.

———, «Linee di governo delle diocesi da parte del vescovo secondo l'Es. Ap. *Pastores Gregis* e il nuovo direttorio per il ministero dei vescovi *Apostolorum Successores*», *Periodica* 93 (2004) 533-608.

———, «Funzione dei Superiori, corresponsabilità e partecipazione», *Vita-Con* 48 (2012) 432-447.

———, «Foro interno, foro esterno, ambito della coscienza, intimità della persona», *Vita-Con* 48 (2012/2) 155-161; (2012/3) 252-268; (2012/4) 237-249.

———, «Servizio dell'autorità e obbedienza nella vita religiosa», *Vita-Con* 49 (2013) 64-80; 154-169.

———, «L'*Instrumentum Laboris* per il Sinodo sulla vita consacrata», *Periodica* 83 (2013) 437-468.

———, *Introduzione al diritto ecclesiale. Lineamenti per una teologia del diritto nella Chiesa*, Roma 2013.

———, *Il diritto nella Chiesa, mistero di comunione. Compendio di diritto ecclesiale*, Roma 2014[5].

———, «L'origine e l'esercizio della potestà di governo dei vescovi. Una questione di 2000 anni», *Periodica* 106 (2017) 537-631.

———, «Il fondamento ecclesiologico della potestà dei superiori degli istituti religiosi, in particolare di quelli clericali di diritto pontificio ed esenti», *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 32 (2019/3) 263-279.

GIABBANI, A., «Autorità», *DIP*, I, 999-1006.

GILSON, E., *La philosophie au Moyen Âge*, Paris 1976.

GONÇALVES, B., «For interne et autorité», in L.M. LE BOT, éd., *Autorité et gouvernement dans la vie consacrée*, Toulouse 2017, 94-121.

GRIBOMONT, J., «Abbas», *DIP*, I, 23-26.

———, «Obéissance et Évangile selon saint Basile le Grand», *VS.S*, VI (1952), 192-215.

GUTIÉRREZ, J., «Processus historico-doctrinalis Decreti Conciliaris de accomodotae renovationis vitae religiosae», *CRM* 45 (1966) 17-39.

———, «De manifestatione conscientiae», *CRM* 34 (1955) 153-174.

———, «De Superiore et Consilio triplex questio», *CRM* 54 (1973) 122-134.

———, «De Nomine quo apte designentur Instituta quae consilia evangelica amplectantur», *CRM* 56 (1975) 37-59; 143-150; 225-232 .

———, «Schema canonum De Institutis Vitae Consacratae per Professionem Consiliorum Evangelicorum», *CRM* 58 (1977) 3-34.

GUTIÉRREZ, J., «Schema canonum a 1980 emendatorum», *CRM* 61 (1980) 193-207.

———, «Processus historico-doctrinalis Decreti Conciliaris de accomodotae renovationis vitae religiosae», *CRM* 45 (1966) 17-39.

———, «Dalla potestà dominativa alla giurisdizione», *EJ Can* 39 (1983) 74-103.

HAUSHERR, I., *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Rome 1955.

———, *L'obéissance religieuse. Théologie de la volonté de Dieu et obéissance chrétienne*, Toulouse 1966.

HERNANDEZ SOLA E., «Le service de l'autorité et l'obéissance», in L.M. LE BOT, éd., *Autorité et gouvernement dans la vie consacrée*, Toulouse 2017, 59-72.

HERWEGEN, I., *Sinn und Geist der Benediktinerregel*, Cologne 1944.

HINNEBUSCH, W.A., *The history of the Dominican Order*, New York 1966.

HINZE, B.E., *Practices of dialogue in the Romen catholic Church. Aims and obstacles, lessons and laments*, London 2006.

HOSTIE R., «La comunità, possibile intralcio allo sviluppo della persona», in R. HOSTIE, éd., *La nuova comunità religiosa*, Torino 1969, 59-78.

HUYGHE, G., *Équilibre et adaptation*, *Problèmes de la religieuse d'aujourd'hui*, Paris 1960.

HUYSMANS, F., *La manifestation de conscience en religion d'après le canon 530*, Louvain 1953.

IMODA, F., «Psicologia del profondo e sacramento della riconciliazione», in G. ARANA – C. CASALONE – B. COSTACURTA, éd., *Mostraci il Padre. Sacramento della Riconciliazione ed esperienza di Dio. Il ministero della Consolazione nella Compagnia di Gesù,* Assisi 2014, 105-135.

INTERLANDI, R., *Potestà sacramentale e potestà di governo nel primo millennio. Esercizio di esse e loro distinzione*, TG-DC 103, Roma 2016.

JACQUIN, P.J., «La vie monastique et le gouvernement», in L.M. LE BOT, éd., *Autorité et gouvernement dans la vie consacrée,* Toulouse 2017, 13-33.

JEREMIAS, J., *Abba. Jésus et son Père*, Paris 1972.

JOMBART, E., «Visite des monastères et ouverture de conscience», *NRTh* 51 (1924) 624-625.

KAY, D.J., *Exemption. Origins of exemption and Vatican Council II*, PUG, Roma 1990.

———, «Esenzione», in *NDDC*, 465-470.

———, «Origini storiche», *La Civiltà cattolica*, 3 (1990), 478-488.

KORTH, F.N., *The evolution of Manifestation of conscience in religious rules, III-XVI centuries*, Roma 1949.

KOVAČ, M., *L'orizzonte dell'obbedienza religiosa*, TG-DC 5, Roma 1996.

LACROIX, J., *Vocation personnelle et tradition nationale*, Lyon 1942.

———, *Personne et amour*, Paris 1955.

LACROIX, X., *Passeurs de vie. Essai sur la paternité*, Paris 2004.

———, *Les mirages de l'amour*, Paris 1997.

LADEUZE, P., *Étude sur le cénobitisme pakhômien pendant le quatrième siècle et la première moitié du cinquième siècle*, Louvain 1898.

LAFONT, G., «L'ecclesiologia de *"Mutuae Relationes"*», *Vita-Con* 18/1 (1982), 172-185. Trad. fr. [accès: 22.12.2018], http://www.vies-consacrees.be/actualites/paroles-de-theologiens/article/l-ecclesiologie-de-mutuae.html.

LAGRANGE, M.J., «La paternité de Dieu dans l'Ancien Testament», *Revue biblique* 17 (1908), 481-499.

LANAVÈRE, J.R., «Dieu nous gouverne-t-il comme un Père? Saint Thomas d'Aquin et la reprise de l'analyse aristotélicienne des différents modes de gouvernement», *Charitas*, IV, 63-79.

LARRAONA, A., *La nuova disciplina canonica sulle monache. La costituzione apostolica "Sponsa Christi" e la istruzione "Inter praeclara"*, Roma 1952.

———, «Commentarium Codicis», *CRM* 11 (1930) 402-410; 12 (1931) 119-130.

LEMOINE, R., *Le droit des religieux, du Concile de Trente aux Instituts séculiers*, Bruges 1956.

———, *L'époque moderne, 1563-1789: le monde des religieux. Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*, Paris 1976.

LÉMONON, J.P., «L'Esprit-saint dans le corpus paulinien», in F. VIGOUROUX – L. PIROT, éd., *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, XI/60, (1991), 192-327.

LEIF, J., *Pédagogie générale par l'étude des doctrines pédagogiques,* Paris 1953.

LENTINI, A., *La Regola di san Benedetto*, Montecassino 1997[5].

LÉONARD, A., *Le fondement de la morale. Essai d'éthique philosophique générale*, Paris 1999.

LESAGE, G. – ROCCA, G., «Superiori», *DIP*, IX, 715-731.

LEWIS, J., *Le gouvernement spirituel selon saint Ignace de Loyola*, Bruges 1961.

MAC LAUGHLIN, T.P., *Le très ancien droit monastique de l'Occident. Étude sur le développement général du monachisme*, Ligugé 1935.

MARCHEL, W., *Dieu Père dans le Nouveau Testament,* Paris 1966.

MARCHEL, W., *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens. Étude exégétique sur les origines et la signification de l'invocation à la divinité comme Père, avant et dans le Nouveau Testament*, Rome 1971.

MARIE-EUGÈNE DE L'ENFANT-JÉSUS, *Je veux voir Dieu*, Toulouse 2014[9].

———, *Je suis fille de l'Église*, Rome 1950.

MARCUZZI, «Potestà di governo», *DIP*, VII, 144-148.

MARMION, C., *Le Christ idéal du moine. Conférences spirituelles sur la vie monastique et religieuse*, Namur 1926.

MARSALEK, P., *The analogy of the Father in the "Summa theologiae". A thomistic inquiry on philosophical, dogmatic and pastoral implications of fatherhood*, Romae 2010.

MENDIZÁBAL, L.M., *Dirección espiritual. Teoría y práctica*, Madrid 1982[2].

MICHELS, G., *Principia generalia de personis in Ecclesia. Commentarius libri secundi codicis juris canonici, canones praeliminares 87-106*, Lublin 1932.

MOLINARI, P., *Commento al decreto sul rinnovamento della vita religiosa, adattato alle circostanze odierne,* Milano 1967[4].

———, *Vivere nello Spirito. Riflessioni teologico-spirituali su alcuni problemi attuali della vita religiosa*, Torino 1970.

MOLINARI, P. – GUMPEL, P., *Il Capitolo VI "De religiosis" della costituzione dogmatica sulla Chiesa. Genesi e contenuto alla luce dei documenti ufficiali*, *QVC* 9, Milano 1985.

MORI, G., *I religiosi nella codificazione canonica pio-benedettina. Sedimentazioni e nuovi assetti*, Firenze 2003.

MORIN, L. – BRUNET, L., *Philosophie de l'éducation,* Laval 2000.

MORISSEY, F., «The spirit of the proposed new law for institutes of consecrated life», *Studia canonica* 9 (1975) 77-94.

MOSCA, V., «Il carisma negli Istituti Religiosi», in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO, éd., *La vita consacrata nella Chiesa*. Atti del XXXII° Incontro di Studio (27 giugno – 1 luglio 2005), Milano 2006, 195-248.

MOULIN, L., *Le monde vivant des religieux. Dominicains, Jésuites, Bénédictins...*, Paris 1964.

MOUNIER, E., *Le personnalisme*, Paris 2007[17].

NICOLAS, J.H., *Synthèse Dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, Paris 1986[2].

O'BRIEN, R. W., *The provincial religious superior. A historical conspectus and a commentary on the rights and duties of the provincial superior in religious Orders of men*, Washington 1947.

OLIVIER, B., «I religiosi e la promozione umana», *Vita-Con* 17 (1981) 422-436.

OLPHÉ-GALLIARD, M., «Des Pères du désert au cénobitisme de saint Basile et de saint Benoît», in O. ROUSSEAU, éd., *L'obéissance et la religieuse d'aujourd'hui*, Paris 1951, 21-36.

OURY, G.M., «L'Abbé selon saint Benoît», in D.M. DAUZET – M. PLOUVIER, éd., *Abbatiat et Abbés dans l'Ordre de Prémontré*, Turnhout 2005, 23-37.

PALMÉS, C., *Del discernimiento a la obediencia ignaciana*, Roma 1988.

PANIZZOLO, F., *La potestà di governo nella vita consacrata. Linee di sviluppo storico-giuridico ed ecclesiologico*, Venezia 2009.

———, *De potestate quae iure universali et constitutionibus definitur. Linee di sviluppo storico-giuridico ed ecclesiologico del can. 596 sulla potestà negli IVC e SVA*, Roma 2006.

PELTON, R.S., *Proceedings of the Institute for local superior 1962*, Notre Dame 1963.

PENCO, G., *S. Benedicti. Regula*, Firenze 1958.

PENNINGTON, B., «The Evolution of Monastic Law», *Studia canonica* 8 (1974) 349-362.

PETITCLERC, J.M., *Éduquer aujourd'hui pour demain*, Paris 2010.

PIGNA, A., «Nuovi carismi di vita consacrata. Ruolo del fondatore», *InfSCRIS* 24 (1998) 37-55.

PINCKAERS, S., *Le renouveau de la morale. Études pour une morale fidèle à ses sources et à sa mission présente*, Paris 1999.

PLÉ, A., «L'obéissance religieuse, école de liberté, de jugement de maturité», in O. ROUSSEAU, éd., *L'obéissance et la religieuse d'aujourd'hui*, Paris 1951, 139-149.

POCQUET DU HAUT-JUSSÉ, L.M., «Origine et nature de l'autorité dans la vie religieuse», in L.M. LE BOT, éd., *Autorité et gouvernement dans la vie consacrée*, Toulouse 2017, 73-93.

PUGLIESE, A., «Ad Rescriptum Pontificium "Cum Admtotae", 6 nov. 1964 et ad Decretum "Religionum Laicalium", 31 maii 1966», *ME* 93 (1974) 349-362.

PUIG, F., *La consacrazione religiosa. Virtualità e limiti della nozione teologica*, Milano 2010.

QUARTIROLI, A. M., *La Regola di san Benedetto*, Teolo 2002.

RATZINGER J., *Jésus de Nazareth. De l'entrée à Jérusalem à la Résurrection*, Paris 2011.

RECALCATI, M., *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*, Milano 2011.

RECCHI, S., «Il consiglio evangelico dell'obbedienza», *Vita-Con* 47 (2011) 439-444.

REES, D., *Consider your call. A theology of monastic life today*, Kalamazoo 1978.

REGAMEY, P.R., «Consacrazione religiosa», *DIP*, II, 1607-1613.

ROUSSEAU, J.J., *Émile ou de l'éducation*, Paris 1966.

RZECZEWSKA, Y., *Les charismes dans l'Église et leur institutionnalisation canonique*, TG-DC 101, Roma 2016.

SALMAN, D., «La psychologie de l'entrée au noviciat et l'infantilisme», in O. ROUSSEAU, éd., *L'obéissance et la religieuse d'aujourd'hui,* Paris 1951, 151-165.

SALMON, P., *L'abbé dans la tradition monastique. Contribution à l'histoire du caractère perpétuel des supérieurs religieux en Occident*, Paris 1962.

SÁNCHEZ-GIRÓN RENEDO, J.L., *La cuenta de conciencia al superior en el derecho de la Compañía de Jesús*, PUG, Roma 2007.

———, «La cuenta de conciencia al Superior. Relación entre carisma y derecho», *Periodica* 102 (2013) 211-240; 447-482.

SARTRE, J.P., *Les mots*, Paris 1964.

SASTRE SANTOS, E., *La vita religiosa nella storia della Chiesa e della società*, *Studi e ricerche*, Milano 1997.

———, «Dalle società romano-barbariche al rinascimento del secolo XII», in M. AUGÉ – E. SASTRE SANTOS – L. BORRIELO, éd., *Storia della vita religiosa*, Brescia 1988, 121-356.

SCHAUMBER, M., *The evolution of the power of jurisdiction of the lay religious superior in the ecclesial documents of the twentieth century*, Romae 2003.

SCHMITZ, P., *Histoire de l'Ordre de Saint Benoît*, Maredsous 1942.

SENOFONTE, B., «La Potestas negli istituti di vita consacrata», *ME* 117 (1992) 308-318.

SLIWA, J., *L'apostolato come settore del rinnovamento della vita religiosa alla luce dei documenti conciliari e postconciliari*, Roma 1989.

STOLZ, A., *L'ascèse chrétienne*, Chevetogne 1948.

SUGAWARA, Y., «Autonomia degli istituti di vita consacrata», *Periodica* 90 (2001) 415-436.

SUGAWARA, Y., «Concetto teologico e giuridico del "carisma di fondazione" degli istituti di vita consacrata», *Periodica* 91 (2002) 239-271.

———, «Il governo provinciale di un istituto religioso centralizzato», *Periodica* 94 (2005) 211-242.

———, «La normativa sulla vita consacrata alla luce dell'aggiornamento postulato dal Concilio Vaticano II», *Periodica* 102 (2013) 549-566.

SWEENEY, B., *The patrimony of an institute in the Code of canon law. A study of Canon 578*, Roma 1995.

TENACE, M., *Custodi della sapienza. Il servizio dei superiori*, Roma 2007.

TESSON, P.E., «Les clercs réguliers du seizième siècle», in O. ROUSSEAU, éd., *L'obéissance et la religieuse d'aujourd'hui*, Paris 1951, 51-60.

TILLARD, J.M.R., «L'obéissance religieuse», in J.M.R. TILLARD – Y. CONGAR, éd., *L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse. Décret Perfectae caritatis*, US 62, Paris 1967, 449-484.

———, «L'obéissance religieuse, mystère de communion», *NRTh* 87 (1965) 377-394.

———, *Obbedienza e autorità nella vita religiosa*, Brescia 1967.

VANHOYE A., «I carismi nella comunità di Corinto», in M. AUGÉ éd., *Carisma e Istituzione. Lo Spirito interroga i religiosi*, Roma 1983, 11-40.

VAUGHAN, R.P., *The account of conscience*, Roma 1977.

VERMEERSCH, A., «De confessionum regimine apud religiosos et religiosas», *Periodica* 9 (1921) 9-16.

———, «Moralis et pastoralis consideratio de religiosarum confessione facta confessario ex c.522», *Periodica* 11 (1923) 1-8.

VISIOLI, M., *Il diritto della Chiesa e le sue tensioni alla luce di un'antropologia teologica*, TG-DC 36, Roma 1999.

VOGÜÉ, A. DE, *La communauté et l'abbé dans la règle de saint Benoît*, Bruges 1961.

———, «Les Règles monastiques anciennes», *Typologie des Sources du Moyen-Âge oriental*, 46, Turnhout 1985, 11-52.

———, «L'abate "vicario di Cristo" in san Benedetto e nel Maestro», *Benedictina* 28 (1981), 505-517.

———, *De Saint Pachôme à Jean Cassien. Études littéraires et doctrinales sur le monachisme égyptien à ses débuts*, Rome 1996.

———, *Saint Benoît, homme de Dieu*, Paris 1993.

———, «Superiori», *DIP*, IX, 731-734.

VOLTAS, P., «De aperienda, directionis causa, Superioribus conscientiae», *CRM* 1 (1920) 83-92; 117-125; 145-151.

WEIL, S., *La pesanteur et la grâce*, Paris1947.
———, OC VI 1: *Cahiers* 1 (1933 - septembre 1941), Paris 1994.
———, OC VI 2: *Cahiers* 2 (septembre 1941 - février 1942), Paris 1994.
———, OC VI 3: *Cahiers* 3 (février 1942 - juin 1942), Paris 2002.
———, OC VI 4: *Cahiers* 4 (juillet 1942 - juillet 1943), Paris 2006.
WOLTER, M., *Praecipua ordinis monastici elementa*, Bruges 1880.

INDICE DES AUTEURS

Alonso Rodríguez: 321-324, 372, 378-379, 393, 396, 405, 408, 409-413
Andrés: 234, 236-238, 240-244, 256-258
Ardura: 99, 138
Augé: 91
Augustin (saint): 383-384, 386
Basile: 279, 302, 309
Basset: 381
Beckett: 168, 187, 190, 193, 241, 273, 284
Bellamy: 20-28, 33, 68, 73
Benoît (Règle): 96, 102, 105, 109-110, 112-124, 197, 254-255, 262, 296, 298, 301-302, 330-331, 342, 348, 367
Benoît XVI: 18, 53
Bergh: 161
Beyer: 203-208, 223, 226-227, 232, 250-253, 260, 269, 272-274, 276, 282, 297, 423-424
Bissonier: 321, 335
Bocos Merino: 234, 241-242
Bohineust: 62, 64-65
Böhler: 191, 205-206, 209
Bourdieu: 32
Bouyer: 393-398
Brunet: 23, 26-27, 63
Butler: 101-103, 121
Cance: 161, 174-175, 186, 195, 198, 355
Candlish: 40
Casalone: 72
Certeau: 34
Chevalier: 21, 27
Chouraki: 42
Congar: 249, 426
Corbin: 383-386
Corselis: 332
Creusen: 171, 173-174, 176
Cucci: 28, 75
Dalarun: 140-142, 339
Dansette : 31, 34
Dauby: 346, 349-350
Davy: 391
De Paolis: 164, 233, 235, 238, 240, 242, 252
Dee: 178, 183
Delatte: 92, 105, 115, 122
Descartes: 21-22
Desdouits: 158-161, 163
Dewey: 23
Dortel-Claudot: 414-419
Dupont: 85-86
Fecki: 180
Fernández: 172-173, 176-177, 185-187
Ferry: 32
Focant: 264-266
Fogliasso: 165, 334
François: 42, 364
Gabellieri: 374, 389-391

Gambari: 5, 6, 35, 211-214, 216, 235-237, 239, 241, 245-246, 297, 300, 313, 326-327, 408, 411-412
Ghirlanda: 171, 176-177, 188-189, 201, 202-205, 212, 214, 217, 222-228, 230-231, 233-235, 239, 243, 246-248, 250-251, 253, 255-256, 258-259, 261, 264, 267-271, 275-276, 278-282, 303-304, 307-308, 318, 344, 381, 402-404, 406, 423-424
Giabbani: 418
Gilson: 71
Gonçalves: 177
Gribomont: 84-85, 87, 92-93, 95
Gumpel: 208-209
Gutiérrez: 157, 161-163, 172
Hausherr: 85-86, 108, 337-338, 419
Hernandez Sola: 328
Hinnebusch: 143
Hostie: 346-347
Huyghe: 79, 321-324, 351, 368
Huysmans: 177, 179-181, 183
Interlandi: 225
Jacquin: 417
Jean-Paul II: 250, 318, 336, 375, 399-401, 403, 407
Jeremias: 36-37, 43-44, 46-47
Jules III: 167
Kay: 133, 165-166
Kovač: 201, 331
Lacroix, J.: 377
Lacroix, X.: 28-30, 62, 69-70, 73-75, 372, 375
Lafont: 250, 269, 424, 427
Lagrange: 37-38, 40-41
Lanavère: 65-67
Leif: 25
Lémonon: 264, 266-267
Lentini: 91
Léonard: 72
Lesage: 87, 168, 179, 418
Mac Laughlin: 128, 130, 132-133, 292
Marchel: 35-39, 44-45, 47-48
Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus: 372-373
Marsalek: 55-59
Molinari: 208-209, 213, 216-217, 316-317, 392, 414-415
Morin: 23, 26-27, 63
Moulin: 79, 137, 143, 357
Mounier: 390
Olphé-Galliard: 329-330, 332
Oury: 354, 355
Panizzolo: 133, 158-162, 164, 166, 200-201, 228-229, 231
Penco: 119, 125
Petitclerc: 26, 33
Plé: 321, 335
Pocquet du Haut-Jussé: 284, 303
Puig: 314-315, 317-318, 320
Ratzinger: 320
Ravasi: 36, 38-39, 42, 46-47, 49, 52
Recalcati: 28-30, 74-75
Recchi: 214-215
Regamey: 316-319, 333
Renaut: 32
Rocca: 87, 168, 179, 418
Rousseau: 25
Salman: 321, 347, 349
Salmon: 127-131, 134-139, 141, 144-146, 338, 354-355
Sánchez-Girón Renedo: 146-147, 178-179, 184-186, 235, 246-247, 259-260, 352-353
Sartre: 72
Sastre Santos: 133
Senofonte: 158, 229-230
Sugawara: 270-274, 340
Tabera: 163, 189-190, 192

Tenace: 332, 382, 385, 389, 394-395, 397-399, 415-416, 418-419, 421
Tesson: 332
Thomas d'Aquin (*Somme théologique*): 55-57, 59, 61, 63, 386-388
Tillard: 210-211, 214, 216, 325, 375, 391-393, 397, 409-410, 413, 415, 419-420, 422
Vanhoye: 268
Visioli: 372-373, 375, 378-382
Vogüé: 84, 87-88, 91-92, 95-97, 101, 104-105, 107, 109-114, 116-127, 130, 132, 145, 292, 294, 298-299, 301
Weil: 374, 389-391, 393
Wolter: 355

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION 5
1. Présentation de la problématique et enjeux 5
2. Méthodologie 8
3. Annonce du plan 11

CHAPITRE I: *Une approche interdisciplinaire de la paternité* 17

1. La crise de la transmission liée à une crise de la paternité 20
   1.1 Constat d'échec ou volonté délibérée de saper la transmission? 20
      1.1.1 Descartes ou le rêve de l'enfant adulte 21
      1.1.2 Rousseau ou le rêve de l'adulte enfant 24
   1.2 Crise de la paternité 28
      1.2.1 Constat de crise 28
      1.2.2 Mai 1968: causes et conséquences 30
2. Regard exégétique sur la paternité divine 35
   2.1 Un dévoilement progressif dans l'Ancienne Alliance 35
      2.1.1 Un emploi spécifique 35
      2.1.2 Du Dieu «Père» collectif au Dieu «Père» des justes 37
      2.1.3 Dieu, Père provident, et Père du Fils unique 39
      2.1.4 Paternité, tendresse et intimité divines 41
   2.2 La prière chrétienne: «Abba! Père» 43
   2.3 Un nom réservé à Dieu, mais partagé par le Christ à ses Apôtres 47
      2.3.1 Un nom réservé à Dieu 47
      2.3.2 Un nom partagé à ses Apôtres 50
      2.3.3 La médiation des ministres du Christ 53
3. Paternité humaine et paternité divine chez saint Thomas 54
   3.1 La paternité dans la Somme théologique 54
      3.1.1 La relation entre le Père et son Fils 55
      3.1.2 La relation entre un père et son fils 56
      3.1.3 La relation entre un père spirituel et son fils spirituel 58
   3.2 Que recouvre la paternité humaine chez saint Thomas? 59

3.2.1 Paternité et piété filiale 60
3.2.2 Paternité et justice proprement dite 61
3.2.3 La charité comme école de paternité 64
3.3 Paternité et gouvernement de Dieu 65
3.3.1 La providence divine 65
3.3.2 Pouvoir paternel ou pouvoir politique? 66
4. Les réponses contemporaines à la crise de la paternité 67
4.1 L'homme, un être marqué par la médiation 68
4.1.1 Analyse anthropologique 68
4.1.2 Au plan phénoménologique 69
4.2 Vers une éthique contemporaine de la paternité 71
4.2.1 L'affrontement entre «culte du moi» et «culture du don» 71
4.2.2 Paternité et culture du don 73
5. L'analogie entre paternité humaine et paternité divine 75
5.1 Qu'est-ce que la paternité spirituelle? 76
5.1.1 Lignes de continuité 76
5.1.2 Lignes de rupture 77
5.1.3 Le fondement de l'analogie 78
5.2 Les écueils de la paternité spirituelle 78
6. Conclusions 79

CHAPITRE II: *La paternité au long de l'histoire religieuse* 83

1. Les origines: la naissance de la paternité spirituelle en Orient 84
1.1 Saint Antoine et la paternité spirituelle des moines-ermites 84
1.2 Le passage au cénobitisme 86
1.2.1 Saint Pachôme et saint Basile 86
1.2.2 La valeur supérieure de l'érémitisme 88
1.3 Conclusions 89
2. La Règle de saint Benoît dans la tradition cénobitique primitive 91
2.1 Saint Benoît, inventeur génial? 91
2.2 Saint Benoît, héritier de saint Pachôme ou de saint Basile? 92
2.3 Saint Basile et la question du Supérieur 93
2.3.1 Les PR ou le Petit Ascéticon 94
2.3.2 Les GR ou Grand Ascéticon 94
3. Le directoire de l'Abbé dans la Règle de saint Benoît 95
3.1 La Règle du Maître et la Règle de saint Benoît 95
3.2 Un horizon plus vaste: les autres directoires d'Abbés 96
3.2.1 En Égypte 97
3.2.2 En Cappadoce 97
3.2.3 La famille augustinienne 98
3.3 Conclusions 99

4. L'Abbé dans la Règle de saint Benoît 100
4.1 La dimension verticale de l'Abbé 100
4.1.1 Le recours à des catégories profanes? 100
4.1.2 La nature du pouvoir abbatial 103
4.2 Un Père ou un administrateur? 106
4.3 «Père spirituel» et Abbé 108
4.4 La question de l'obéissance 109
4.5 Les collaborateurs de l'Abbé 112
4.5.1 Les doyens 112
4.5.2 Le cellérier 114
4.5.3 Le lieutenant et l'Abbé 115
4.6 La succession abbatiale 116
4.7 Le second directoire de l'Abbé 117
4.8 Les relations fraternelles et le souci de la subjectivité 118
4.9 Quelques conclusions… 124
5. La paternité spirituelle après la Règle de saint Benoît 126
5.1 Les règles monastiques et leur influence 126
5.2 La législation papale 127
5.3 Le rôle des fondateurs, des princes et des grands 128
5.4 La période carolingienne et ses suites 129
5.4.1 Contexte historique 129
5.4.2 Tentatives de réformes 131
5.5 Cluny et les réformes contemporaines 133
5.5.1 La fondation de Cluny 133
5.5.2 Cîteaux 135
5.6 Regards sur quelques nouveaux Ordres des siècles suivants 137
5.6.1 Les Prémontrés et les Chartreux 137
5.6.2 Dominicains et Franciscains 139
5.6.3 Les Jésuites 146
6. Conclusions 148

CHAPITRE III: *Du CIC 1917 au Concile Vatican II* 155

1. Une question préalable: la «potestas» des Supérieurs religieux 157
1.1 La «potestas», une expression à clarifier 157
1.1.1 La «potestas» dans le droit romain 158
1.1.2 La «potestas» romaine appliquée à la vie religieuse 159
1.2 Une «potestas» qualifiée de «dominativa» 160
1.2.1 La vie religieuse reléguée dans la sphère privée 160
1.2.2 Vers la reconnaissance du caractère public 162
1.3 Des interventions décisives du Saint-Siège 163
1.4 La «potestas regiminis» dans les instituts cléricaux exempts 164

1.4.1 Regard historique sur l'institution de l'exemption 164
1.4.2 Les conséquences juridiques de l'exemption 166
2. Contenu de la «potestas» 167
2.1 Le «munus docendi» 168
2.1.1 Considérations générales 168
2.1.2 A l'égard des novices 169
2.1.3 A l'égard de tous les religieux 170
2.2 Le «munus sanctificandi» et le sacrement de pénitence 170
2.2.1 Les confesseurs de religieux 170
2.2.2 Les confesseurs de religieuses 173
2.3 «Munus sanctificandi» et manifestation de conscience 175
2.3.1 Les prescriptions du *CIC* 1917 175
2.3.2 Le contexte historique 177
2.3.3 A la lumière du parcours historique 182
2.4 Autres attributions relevant du «munus sanctificandi» 186
2.5 Quelques conclusions sur le «munus sanctificandi» 187
2.6 Le «munus regendi» 189
2.6.1 Considérations générales 189
2.6.2 Au niveau de la communauté 192
2.6.3 Sur le plan individuel 193
2.6.4 Devoir d'assistance et de conseil 196
3. Le Concile Vatican II 198
3.1 Une vision renouvelée de la vie consacrée 199
3.1.1 La consécration d'une «potestas» publique et ecclésiale 199
3.1.2 Vie consacrée, charisme, et Communion hiérarchique 203
3.2 Une vision profondément renouvelée de l'obéissance 206
3.2.1 Une nouvelle approche des vœux évangéliques 206
3.2.2 Les diverses dimensions de l'obéissance 209
3.3 Une vision profondément renouvelée de l'autorité 213
3.3.1 Le Supérieur, serviteur et médiateur 213
3.3.2 Susciter une obéissance libre et responsable 215
3.3.3 Deux niveaux d'activités dans la mission du Supérieur 216
4. Conclusions 217

CHAPITRE IV: *La paternité spirituelle après le Concile Vatican II* 221

1. La «potestas» reconnue à tous les Supérieurs 222
1.1 L'unité de la «potestas sacra» 222
1.2 Confirmation des orientations conciliaires 225
1.3 La diversité organique 227
1.4 Le canon 596 228
1.4.1 Les principes inspirateurs de la réforme du Code 228

1.4.2 Les étapes de son élaboration 229
1.4.3 «Potestas» des Supérieurs et exemption 231
2. Les canons 618 et 619 du *CIC* 1983 233
2.1 Le can. 618 233
2.1.1 Une «potestas» reçue de Dieu par le ministère de l'Église 234
2.1.2 Un esprit de service favorisant la coopération de tous 236
2.1.3 L'autorité du Supérieur pour décider 238
2.2 Le can. 619 240
2.2.1 Les deux premières obligations 241
2.2.2 Les neuf autres obligations 242
3. Une mission spirituelle, déployée à travers le triple «munus» 244
3.1 Une mission éminemment spirituelle 244
3.2 Le triple «munus» des Supérieurs 248
3.2.1 Participation des Supérieurs à la triple fonction du Christ 248
3.2.2 Le triple «munus» à la lumière de Mutuae Relationes 13 252
3.2.3 La mission de gouvernement 260
4. Charismes et autonomie 262
4.1 Les charismes 263
4.1.1 Les charismes au service de la charité 263
4.1.2 Charismes et institution 266
4.2 Charisme d'un institut, autonomie et dépendance 268
4.2.1 La reconnaissance des charismes collectifs 268
4.2.2 Charisme collectif et autonomie 270
4.2.3 Autonomie et dépendance 274
5. Conclusions 283

CHAPITRE V: *Synthèse critique* 289

1. Forces et limites de l'analogie de la paternité spirituelle 291
1.1 Le rôle crucial du Supérieur révélé au long des siècles 291
1.1.1 La paternité spirituelle révélée par les crises 292
1.1.2 Les approfondissements au long des siècles 294
1.2 Les limites du recours à l'analogie 297
1.2.1 Par rapport au modèle humain 298
1.2.2 Par rapport au modèle divin 300
1.2.3 Par rapport au triple «munus» 301
2. L'autorité et l'obéissance, à la lumière de la consécration 313
2.1 La consécration et son lien avec la paternité spirituelle 314
2.1.1 La profession des conseils évangéliques 314
2.1.2 Conséquences sur la conception de la paternité spirituelle 320
2.2 La question de l'autorité 321
2.2.1 En amont des textes du Concile 321

2.2.2 Consécration et paternité spirituelle selon le Concile 325
2.2.3 En aval des textes du Concile 327
2.3 La question de l'obéissance 328
2.3.1 Relecture historique au prisme de la consécration 328
2.3.2 La doctrine conciliaire resituée dans son contexte 333
3. Les limites révélées par le parcours 336
3.1 Un vocabulaire souvent trop «technique» 337
3.1.1 Au long de la vie ecclésiale et de la vie religieuse 337
3.1.2 A partir du *CIC* 1917 339
3.2 Les limites liées à la dimension éducative 341
3.2.1 Une approche diachronique 341
3.2.2 Des améliorations possibles 346
3.3 La question de la perpétuité ou de la stabilité 353
3.3.1 Au long de la vie religieuse 353
3.3.2 Le renouveau de l'Abbé élu à vie au dix-neuvième siècle 354
3.3.3 Dans le *CIC* 1917 et le *CIC* 1983 355
3.3.4 Une question à éclairer à la lumière du charisme 357
4. Conclusions 358

CHAPITRE VI: *Paternité spirituelle et mystère de communion* 363

1. Les antinomies révélées par le parcours 365
1.1 Le binôme autorité-obéissance 366
1.1.1 Au plan purement individuel: une opposition irréductible 366
1.1.2 Dépassement offert par la perspective communautaire 366
1.2 Les polarités venant se greffer sur cette première antinomie 367
1.2.1 L'approche individualiste exacerbe les antinomies 368
1.2.2 Le dépassement offert par la perspective communautaire 369
1.3 Antinomies et vie ecclésiale 370
1.3.1 Antinomies du point de vue individuel 370
1.3.2 Le dépassement par la dimension communautaire 371
1.4 Les antinomies dans la nature humaine et dans l'Église 371
1.4.1 Reflet des antinomies liées à la nature humaine 372
1.4.2 Antinomies liées à la participation au mystère de l'Église 379
2. Unité et Trinité divines, une lumière pour l'homme et le religieux 382
2.1 Le mystère trinitaire, mystère de communion 382
2.1.1 Unité divine et diversité des Personnes chez Augustin 383
2.1.2 Les «relations subsistantes» chez saint Thomas d'Aquin 386
2.2 Le mystère de la personne, appelée au don de soi 389
2.2.1 Mystère de Dieu et mystère de l'homme 389
2.2.2 L'homme appelé à se «décentrer» à l'image de Dieu 390
2.3 La vie religieuse, appelée à refléter la communion divine 391

2.3.1 L'obéissance religieuse, mue par la charité 391
2.3.2 Vie religieuse et vie trinitaire..... 394
2.3.3 Dans les récents textes magistériels..... 399
3. La paternité spirituelle, mystère de communion..... 403
3.1 L'édification d'une communauté fraternelle..... 403
3.1.1 La vie fraternelle comme mystère de communion 403
3.1.2 Supérieur et communauté fraternelle..... 404
3.2 Communauté et personne..... 407
3.2.1 Un gouvernement de personnes..... 408
3.2.2 Un gouvernement communautaire..... 411
3.3 La paternité spirituelle, une autorité charismatique 413
3.3.1 Influences entre charismes et autorité..... 413
3.3.2 Les charismes au prisme de l'histoire..... 415
3.4 La paternité spirituelle, un devoir de communion 419
3.4.1 Devoir de communion «ad intra» 419
3.4.2 Devoir de communion «ad extra» 423
4. Conclusions..... 427

CONCLUSION..... 431

SIGLES ET ABRÉVIATIONS 445

BIBLIOGRAPHIE..... 449

1. Sources..... 449
1.1 Documents du Concile Vatican II..... 449
1.2 Codes 449
1.3 Sources papales..... 449
1.4 Documents des dicastères de la Curie romaine..... 450
1.5 Règles monastiques 451
1.6 Docteurs de l'Église..... 452
2. 2. Livres et articles..... 452

INDICE DES AUTEURS..... 467

TABLE DES MATIÈRES..... 471

Finito di stampare nel mese di dicembre 2019
presso Printbee.it - Noventa Padovana (PD)