

La vie consacrée.

Herméneutique de son développement historique

Guy Bedouelle, *OFM*

Université de Fribourg (Suisse)

«Mon cœur s'est élargi afin que vous ne vous trouviez pas à l'étroit»
(2 Corinthiens 6,12)

Le Père Jacques Loew (1908-1999), lorsqu'il parlait de la vie consacrée, à l'Ecole de la Foi qu'il avait mise sur pied à Fribourg, aimait évoquer sa croissance qui allait des Pères du désert à la Mission Saints Pierre et Paul qu'il avait lui-même fondée, et à bien d'autres communautés ensuite, sous la forme d'un arbre qui déployait ses branches. L'image, très biblique, implique aussi une généalogie, une sorte d'arbre de Jessé pour privilégier l'idée du déploiement, de l'engendrement, à l'instar de la nature qui se développe par multiplication et non par génération spontanée. L'accent est mis sur la continuité.

Mais l'historien peut aussi bien considérer les ruptures par lesquelles la vie consacrée a manifesté sa vitalité. C'est bien le plus souvent en quittant une forme déjà établie, et justement parfois trop bien, en la refusant et en inventant, que la vie religieuse s'est renouvelée et multipliée. Pas de développement, en ce sens, sans rupture.

Le concile de Vatican II dans son décret *Perfectae caritatis*, pour parler de la rénovation adaptée de la vie religieuse, insiste sur «le retour continu aux sources de toute vie chrétienne ainsi qu'à l'inspiration originelle des instituts (*primigenia inspiratio*)» (PC 2). Il a donc fallu, et il faut encore, faire recours à l'histoire, et, pour retrouver l'intuition des fondateurs, scruter aussi le moment de rupture, son occasion, ses raisons profondes. Mais si la référence est bien ultimement la vie chrétienne en elle-même et sa source qui est l'Evangile, on saura en trouver l'élément d'unité et de continuité.

Le thème de l'imitation des Apôtres, telle qu'elle est proposée par ce qu'on appelle les «sommaires» des Actes des Apôtres, en particulier Ac 2,42 ss., a joué un rôle déterminant et est devenu la référence obligée de toute vie consacrée, en particulier par son idéal de la mise en commun des biens. Mais, évidemment, imiter les Apôtres au cours des siècles, a demandé un continuel discernement, une nécessaire adaptation et même une certaine audace lorsque des règles juridiques contraignantes et fixes sont venues régler les grandes lignes et parfois le détail de la vie consacrée.

Le recours pur et simple à l'Evangile, tel qu'on le trouve par exemple au début du XII^e siècle chez les Ermites de Grandmont qui furent inaugurés en France dans le Limousin par saint Etienne de Muret († 1124): «Qu'avons-nous besoin d'une règle? N'avons-nous pas la Règle des règles: l'Evangile!», ne suffit pas. Grandmont lui-même a dû, dans les années qui suivent la fondation, se doter de coutumiers et s'appuyer sur les enseignements et les sentences de ses fondateurs.

Il y aurait donc trois temps, pour conduire l'herméneutique du développement historique de la vie religieuse. Le premier élément est le *défi* extérieur, issu de la société, ou intérieur par germination au sein même d'une communauté. Viendrait alors le temps de *rupture* par rapport à l'institution précédente, le plus souvent, ou au cadre fourni par l'Eglise ou la société. Mais, revient alors une phase qui assurerait la nécessaire *continuité* qui, au-delà des exigences de la vie chrétienne ou des principes généraux de la vie consacrée, rattache plus spécifiquement l'initiative à l'héritage séculaire qui n'est nullement renié mais adapté, remanié, repensé et permet l'intégration et le succès de la nouvelle forme dans l'Eglise.

Nous nous proposons ici de voir ces trois moments dans la vie consacrée occidentale du XI^e siècle à nos jours, en insistant sur les premières ruptures, emblématiques de la suite. Les siècles précédents ont aussi connu des ruptures, des départs et des renouveaux, mais le premier millénaire est caractérisé en ce domaine par une assez grande diversité de formes concrètes établies par nombre de Règles différentes, qu'accompagne une doctrine qui, elle, est relativement homogène. Si, de fait, on n'avait pas les mêmes formes d'ascèse dans la mer d'Irlande ou sur les rives de la Méditerranée, du moins on se référait aux grands exemples des Pères des déserts d'Egypte ou de Palestine qui assuraient l'unité de la doctrine et de l'idéal monastiques. Ce n'est pas par hasard qu'en Europe les cloîtres sont fondés par des expéditions monastiques qui sillonnent le continent, que les moines irlandais fondent en Allemagne ou en Suisse et que saint Patrick († 460 ca.) fait un séjour à Lérins, tandis que Jean Cassien († 435) assure le lien entre le monachisme occidental et l'Orient.

La situation est différente dès lors qu'une unification institutionnelle a été obtenue par la primauté, voulue par les Carolingiens, de la Règle de saint Benoît, auprès de laquelle va subsister, pour la vie canoniale, celle de saint Augustin. Bien plus, la prédominance de Cluny et de son modèle cénobitique crée un cadre qui va être ressenti comme à la fois trop lourd et trop contraignant.

1. Rupture et continuité de Cîteaux

La forme de vie bénédictine incarnée par Cluny et son empire monastique, a fait ses preuves. Entre le *Regnum* et le *Sacerdotium*, Cluny, symbolisé par le prestige de la dynastie d'abbés du monastère bourguignon, est aussi une puissance de chrétienté. La conséquence en est qu'à la fin du XI^e siècle, la vie clunisienne semble prise au piège de la société ambiante: elle y est comme trop intégrée et manque le but de la *fuga mundi*, de la fuite au désert, par lequel la vie monastique avait débuté et s'était défini dans l'histoire du christianisme.

C'est pourquoi Cîteaux, fondé en 1098, marque le moment d'une distance. Les réformateurs de l'abbaye de Cîteaux, dont Robert de Molesme († 1111), considèrent que les liens féodaux avec leurs retombées temporelles, les engagements qui obligent les monastères clunisiens à accumuler les charges liturgiques et spirituelles, nuisent à la simplicité et à la nécessaire marginalité de la vie monastique. Comment surmonter ce *défi* d'un retour nécessaire à l'exigence primitive?

Il est vrai que Cluny et ses abbés ont joué un rôle déterminant dans les premiers temps de la réforme grégorienne. Hildebrand, archidiacre de Rome puis pape, sous le nom de Grégoire VII († 1085), s'est servi des clunisiens comme légats, comme évêques réformateurs capables de lutter contre la main-mise par les seigneurs laïcs sur le temporel mais aussi sur la vie même de l'Eglise. Mais Cluny, pour cela, a dû s'engager aussi dans les tracas de la vie politique et sociale.

La vie monastique servait alors à assurer le service éducatif et social: scolarisation des jeunes enfants et assistance aux pauvres. On a pu calculer l'extraordinaire proportion du budget de Cluny que représentait la fourniture de denrées ou de repas aux pauvres. C'était une institution d'aide sociale.

La monachisme clunisien jouait également un rôle pastoral par la prière pour les morts, véritable besoin spirituel d'une époque marquée par la précarité de la vie. Les innombrables messes et offices pour les défunts auxquels les fondations obligent, portent atteinte à l'équilibre de la vie liturgique et monastique. Il fallait désengager la vie consacrée de tous ces contacts avec le monde, fussent-ils empreints de piété.

La rupture cistercienne est celle du retour au désert. Les exigences sont reformulées: revalorisation du travail manuel, de l'ascèse et de la solitude, qui explique le choix de sites sauvages à défricher, puisque le travail des mains y trouve sa place toute naturelle, comme la subsistance en autarcie, l'isolement des hommes menant au face à face avec Dieu, et la conviction de la toute-puissance de la prière contemplative.

Mais la méthode choisie pour opérer cette rupture n'est pas, selon les fondateurs de Cîteaux, l'innovation, honnie du Moyen Âge. C'est une relecture de la Règle de saint Benoît, sa réinterprétation au nom de l'exigence ascétique et de la sobriété, y compris dans l'architecture, la liturgie et le vêtement. S'agit-il d'une lecture littéraire ou fondamentaliste, comme nous dirions maintenant? Plutôt d'un parti-pris herméneutique. Tout ce qui n'est pas prévu par la Règle est considéré comme superflu et nuisible.

Cet argument *a silentio* sera refusé par Cluny comme contraire à la tradition dans les nombreuses et point trop fraternelles querelles entre les deux branches issues de la Règle de saint Benoît, malgré les efforts de pacification proposés par Pierre le Vénérable († 1156).

La lecture institutionnelle de la Règle est aussi différente. L'organisation issue de la Charte de charité des cisterciens entend substituer le service mutuel des abbayes mères aux abbayes filles, à la dépendance monarchique qui unit tous les moines à l'abbé de Cluny en personne. Mais, paradoxalement, cette décentralisation cistercienne s'accompagne d'une plus grande uniformité du point de vue de l'observance et de la vie régulière dont le plan uniforme des monastères de Cîteaux en témoigne encore. Tout se passe comme si on avait voulu compenser par cette uniformité le choc de la rupture de l'unité bénédictine.

Le génie de Cîteaux, c'est pourtant d'avoir misé sur la *continuité*. Ni Fontevrault ni Grandmont, fondés eux aussi au XII^e siècle, n'auront le rayonnement européen des cisterciens. Cîteaux semble avoir su interpréter un mouvement de retour au désert qui le dépasse, mais sa force est de l'avoir intégré dans l'arbre monastique occidental, en gardant la Règle de saint Benoît, relue, revue, réinterprétée certes, mais en s'appuyant sur l'expérience multiséculaire qui l'avait précédé.

2. Rupture et continuité des Ordres mendiants

Un siècle plus tard va naître et prospérer une nouvelle sorte de «religion» comme on disait: les Ordres mendiants que le Siège apostolique va même substituer

aux cisterciens dans les missions qu'il promet pour la mission auprès des hérétiques ou des païens. L'exemple le plus symbolique en est l'échec des légats cisterciens en Languedoc en 1205, dont la mission était de ramener à la foi catholique les Cathares. Dès lors, la Papauté leur demande de s'adjoindre une petite troupe comprenant l'évêque d'Osma en Castille et le sous-prieur de son chapitre cathédral, Dominique. Les nouveaux venus proposeront une nouvelle forme de vie qui formera l'idéal des futurs Ordres mendiants.

Le *défi* qui se pose en effet n'est autre que celui du monde nouveau qui se cherche et se constitue au tournant du XII^e et du XIII^e siècle. Un monde où l'expansion démographique peuple les villes sans dépeupler les campagnes. Monde urbain dont le développement économique multiplie les marchands et les intermédiaires mais accentue les différences sociales et où, souvent, on souffre de la faim. Monde en recherche de son autonomie par rapport à la société très sacrale qui est celle de l'Europe des Carolingiens. Monde qui engendre des mouvements et des sectes qui semblent plus aptes à répondre aux besoins nouveaux mais aussi aux questions éternelles, plus proches des gens que l'Eglise un peu amollie où la prédication a perdu de sa vigueur. Mais aussi un monde qui, dans sa soif de spirituel et d'authenticité évangélique a engendré un courant qui déborde en tout sens et réclame à grands cris la pauvreté de l'Eglise puisqu'elle semble de nouveau être retombée dans les facilités offertes par son enracinement social et politique dans la société. C'est ainsi que les esprits sont séduits par les Cathares d'une part, avec leur réponse dualiste à l'éternel problème du Mal et leur apparence de radicalité en matière de chasteté, de pauvreté et de pureté des mœurs, mais aussi par les Vaudois d'autre part, qui exigent la pauvreté dans l'Eglise, sous peine de s'en séparer.

C'est à ce monde là que, par des charismes différents mais providentiellement complémentaires, François et Dominique, l'Italien et l'Espagnol, vont évangéliser et ramener à la foi une société qui cherchait les voies du salut au début du XIII^e siècle.

Dans l'un et l'autre cas, la *rupture* s'opère avec la richesse et le pouvoir. Pour imiter le Christ pauvre, François d'Assise (1226) refuse les possessions, les revenus et laisse un Testament si radical du point de vue de la pauvreté que son interprétation va engendrer de grands malentendus parmi ses héritiers au XIV^e et au XV^e siècle. A la suite du fondateur, la fraternité prend aussi des accents nouveaux parmi les premiers franciscains, plus chaleureuse, joyeuse et poétique.

Saint Dominique († 1221), lui aussi, insiste sur la pauvreté. Il refuse, par exemple, les évêchés qu'on lui propose, non parce qu'il ne veut pas servir l'Eglise mais parce que l'épiscopat de son temps lui paraît trop proche du pouvoir féodal. C'est pourquoi François et Dominique créent des ordres nouveaux en ce qu'ils sont

urbains, pour la plupart de leurs implantations, sans pour autant négliger les campagnes; en ce qu'ils sont mendiants et souvent pèlerins, donc en situation de dépendance comme les pauvres de l'époque, comme les pénitents et comme les pèlerins, trois catégories très proches de la mentalité et de la réalité sociales du XIII^e siècle.

Lorsque le bénédictin Matthieu de Paris, observateur attentif de l'Eglise de son temps, s'écrie en voyant les premiers dominicains: «ils ont pour cloître l'univers et l'océan pour clôture!», ce n'était pas un compliment. Au milieu du XIII^e siècle, les séculiers de Paris, par exemple, se lanceront dans une bataille théologique, ecclésiologique et universitaire, contre les religieux mendiants et leur feront reproche du côté hybride de leur état. Si vous êtes des moines, pourquoi ne restez-vous pas dans vos cloîtres, et si vous êtes des séculiers, pourquoi demandez-vous l'exemption de la juridiction des évêques et pourquoi mendiez-vous à notre détriment?

Le Père Chenu a, en son temps, largement mis l'accent sur l'influence de l'esprit démocratique et urbain des communes en Italie par exemple, et des corporations de métier, sur la genèse des ordres mendiants, dont les universités naissantes sont une autre expression. Avec raison, il a voulu découvrir la modernité de ces ordres, exprimée à travers leurs institutions et leurs constitutions. Il ne faudrait pas pour autant cesser de voir la profonde continuité spirituelle qui habite ces initiatives et explique comment l'Eglise a pu les reconnaître si vite.

Pour François et Dominique, cette *continuité* vient de leur référence essentielle à la *forma apostolorum*, qui est l'expression technique du temps pour désigner la traduction institutionnelle de «l'imitation des Apôtres» prêchant l'Evangile dans la pauvreté, l'incertitude du logis et du couvert. Des deux fondateurs, Dominique, par sa formation et son tempérament, est le plus attentif à la tradition institutionnelle de l'Eglise, moins novateur que synthétique, ou plus exactement, novateur par sa synthèse des *nova et vetera*.

La décision du concile de Latran IV en 1215 de ne pas multiplier les Règles de vie, ne s'applique pas à saint François qui en a déjà rédigé une et des plus austères en 1209. Dominique et ses premiers compagnons, quant à eux, choisissent la Règle de saint Augustin, qui enracine le nouveau groupe dans le terreau de la tradition canoniale qu'a vécue, expérimentée et aimée le fondateur. Du point de vue des observances, Dominique emprunte beaucoup et même littéralement à Prémontré et des formules fulgurantes sont prises dans le trésor spirituel des Ermites de Grandmont, qu'il avait en grande estime. Mais il ajoute des innovations qui s'insèrent dans l'ensemble et le rendent apte à évangéliser le nouveau monde du XIII^e siècle, telles que le rôle de l'étude et la dispense personnelle de l'office liturgique et

de la vie commune pour l'apostolat. Le système de gouvernement est totalement électif avec une représentation des frères dans les chapitres chargés de la législation de l'Ordre.

Cette nouveauté dans la tradition donne un élan missionnaire aux ordres mendiants, auprès des hérétiques, nombreux en Italie et en Languedoc, mais aussi auprès de ceux qui ne connaissent pas le Christ, les peuples encore païens du Nord de l'Europe ou les Tartares mais aussi l'Islam que symbolise la célèbre rencontre de François et du sultan d'Egypte Melek el Khamil en 1219.

3. Rupture et continuité de la fondation des Jésuites

Il est très banal de rappeler que le XVI^e siècle n'est plus le Moyen Age, que l'image et la réalité de l'Eglise de la Renaissance ne sont plus celles de l'Eglise médiévale. La théocratie ne peut plus avoir cours, ne fut-ce qu'en raison de la servitude de la Papauté en Avignon et du scandale du Grand schisme d'Occident. La Papauté a été tenue en tutelle par le conciliarisme puis s'est discréditée dans le luxe de la Renaissance, alors même que des efforts de réforme se font sentir un peu partout dès le XV^e siècle.

En effet, la chrétienté a réagi par un renouveau de ferveur des laïcs, par la constitution de confréries, de Tiers-Ordres, de groupes «d'amis de Dieu», par une spiritualité plus exigeante, plus incarnée et plus dévote, après le choc des catastrophes du XIV^e siècle. Mais de 1480 à 1520, l'Europe a connu trois bouleversements de type différent mais aux immenses conséquences: l'imprimerie a démultiplié le savoir; la découverte du continent américain par les Européens a démultiplié l'espace; la Réforme de Luther va-t-elle démultiplier la conception du christianisme?

En apparence, la conversion d'Ignace de Loyola († 1556) répond plutôt à un *défi* intérieur qu'extérieur. Mais, par miracle, le bouleversement du cœur va répondre aux grandes interrogations, aux attentes profondes de son temps. Les *Exercices* qui ont leur racine dans la dévotion moderne du XV^e siècle mais d'abord dans l'Evangile, deviennent un instrument étonnant pour donner du réalisme à ceux qui ont l'idéal de se transformer intérieurement et par eux l'Eglise. Le premier défi est, comme dans le passé, celui de la conversion intérieure, mais viennent ensuite les moyens qui adapteront les nouvelles énergies aux requêtes du temps.

Les éléments de *rupture* avec la tradition antérieure tiennent surtout à ce qu'Ignace et ses premiers compagnons brouillent les catégories reçues. Ils ne sont

pas cénobites mais pourront vivre ensemble. Ils sont clercs mais ne dépendent pas d'un évêque; ils sont des religieux mais ne réciteront pas l'office en commun. Certes, il y a eu la création des Théatins, jalousement protégés par un de leurs fondateurs devenu le pape Paul IV († 1559), mais la nouvelle Compagnie de Jésus fait preuve d'une disponibilité, d'une humilité et d'une efficacité telles qu'ils deviennent les instruments intelligents du monde nouveau qui est alors enfanté et qui est le monde moderne. Dès leur première génération, au milieu du XVI^e siècle, ils sont sur toutes les frontières géographiques, culturelles, scientifiques... Mais le souci de la *continuité* les habite et c'est pourquoi ils mettront en relief ce que la tradition ecclésiale leur offre pour mieux conduire leur vocation et leur mission.

Participants actifs, comme théologiens, au concile de Trente qui n'a voulu qu'approfondir la doctrine traditionnelle, les jésuites vont promouvoir des choix ecclésiologiques, théologiques et pastoraux qui leur permettent de donner des réponses aux besoins de leur temps. Dans une Eglise qui veut sincèrement se réformer mais s'es-souffle dans des initiatives dispersées, les jésuites comprennent qu'il faut s'appuyer sur le ministère d'unité et de gouvernement de la Papauté encore discréditée. Les théologiens jésuites surmontent les réticences des conciliaristes, soutiennent la Papauté dans une réforme «dans la tête et dans les membres» de l'Eglise et deviennent les artisans d'une ecclésiologie pontificale dont on peut peut-être contester les termes mais pas l'efficacité au moment de la Réforme du catholicisme.

Du point de vue théologique, les jésuites optent résolument pour l'optimisme et le libre arbitre de l'homme en face du pessimisme tragique de Luther et de Calvin; pour un humanisme modéré par un christocentrisme, c'est-à-dire une confiance en l'homme parce qu'il est sauvé par une coopération de son intelligence et de sa volonté avec la grâce divine.

Les choix pastoraux suivent par voie de conséquence. S'appuyant largement sur l'imprimerie qui, par exemple, assure la diffusion des catéchismes, les jésuites constituent un réseau de collèges, d'universités et de maisons d'édition, mais aussi de congrégations mariales qui animent ce qui n'est plus désormais la chrétienté mais la catholicité.

On trouve les jésuites à toutes les frontières. Ils sont missionnaires et organisateurs de communautés jusqu'en Chine et au Paraguay. Ils rivalisent avec les grands savants de leur temps, par exemple en mathématique. Ils s'affrontent aux théologiens protestants ou jansénistes. Sans minimiser le rôle des ordres anciens qui portent encore de beaux fruits, ni celui des Capucins qui, à partir d'une reviviscence de l'intuition franciscaine, s'attache à un apostolat plus populaire, on doit reconnaître que les jésuites furent les artisans principaux de la Réforme catholique.

4. Les ordres nouveaux du XVII^e siècle

Ces ordres qui prennent d'ailleurs le relais de la Réforme du catholicisme ne se présentent plus vraiment de la même manière que leurs prédécesseurs. Il s'agira en effet moins de les remplacer que de diversifier la réponse au *défi* de l'apostolat qui rencontre des besoins plus spécifiques. Dans une société qui se complexifie, il convient de donner une réponse évangélique plus adaptée, plus affinée. C'est d'abord vrai de la vie religieuse féminine qui s'est jusque là conformée aux modèles monastiques traditionnels en Occident, par exemple par la clôture que rappelle si clairement le concile de Trente que les intuitions prophétiques d'un François de Sales et d'une Jeanne de Chantal voulant des sœurs qui visiteraient les pauvres et les malades s'en trouvent entravées. Mais précisément, quelques décennies plus tard, Vincent de Paul et Louise de Marillac peuvent établir des religieuses pour accomplir des tâches qui, sauf exceptions, puisqu'il y avait quand même des communautés hospitalières, n'étaient pas possibles. La *rupture* qui s'opère par rapport au modèle précédent est celle d'une adaptation des moyens et modes de vie des consacrés aux nouveaux types d'apostolat.

La vie religieuse masculine, après les fondements et les exemples posés par les jésuites, va à la rencontre des grandes priorités de la Réforme catholique: la formation des prêtres et l'éducation chrétienne des masses.

La plupart des fondations de congrégations en Europe aux XVII^e et au XVIII^e siècle sont aimantées par cette double tâche. Citons, pour la France, les Lazaristes, les Sulpiciens, les Eudistes, les Montfortains. Le cas des Frères des Ecoles chrétiennes est plus significatif encore en ce que leur fondation entend répondre à un défi très spécifique, celui de l'éducation de la jeunesse et de la formation de leurs éducateurs, qui devait se plier à des médiations nouvelles.

A cette époque, la rupture se situe en effet à ce point précis: il ne suffisait plus de revenir à la vie consacrée en la purifiant de ses scories, il fallait inventer des moyens nouveaux et inédits pour s'adapter au but poursuivi, par exemple les méthodes nouvelles de pédagogie, et trouver un état de vie conforme aux nécessités. Ainsi, par exemple, Jean-Baptiste de La Salle († 1719) explique pourquoi les Frères des Ecoles chrétiennes ne doivent pas être prêtres car ils seraient alors pris par les fonctions sacramentelles et ne pourraient pas s'occuper des enfants.

La greffe de ces congrégations sur l'arbre de la vie consacrée, leur insertion dans la *continuité*, se fait dès lors moins par des références à une tradition, à des observances ou à des constitutions mais plutôt à un climat spirituel, très christo-centrique au XVII^e siècle, qui peut d'ailleurs engendrer une spiritualité s'appuyant

sur les sacrements et sur des dévotions. A un moment où la Réforme catholique n'a plus le dynamisme de ses débuts, à l'époque où les remises en question intellectuelles se font plus intenses, c'est-à-dire au tournant du XVII^e et du XVIII^e siècle et ensuite, la vie religieuse a été consciente de la nécessité d'enseigner, d'implanter la foi dans une intelligence plus éveillée et bientôt plus critique, capable de résister aussi bien à la superstition qu'à la rationalisation à outrance, tant dans les campagnes que dans les villes. En cette période, cet effort continu de christianisation est bien représenté par la fondation, au milieu des contradictions, des Rédemptoristes par Alphonse de Liguori († 1787).

5. Renaissance et explosion des formes de la vie consacrée (XIX^e et XX^e siècles)

Il est difficile de rendre compte de l'extraordinaire efflorescence de la vie consacrée dans les deux derniers siècles. Il faut dire que, partout, elle a subi le choc le plus rude de son histoire, puisqu'elle n'est pas seulement contestée dans les pays de la Réforme protestante qui l'ont abolie, mais au sein de la catholicité. De la suppression de la Compagnie de Jésus à la Commission des réguliers en France, et à la pratique du josphisme en Autriche, et en Italie en dehors des Etats pontificaux, le choc a été rude et radicalisé dans la France de la Révolution et dans ses conquêtes par la suppression des vœux de religion puis l'interdiction de la vie commune. Pendant une quarantaine d'années, la vie religieuse a été suspectée, calomniée, ridiculisée et parfois complètement effacée du paysage social. Les religieux ont vécu les épreuves de l'anonymat, de l'exil, de la clandestinité, qui les ont marqués pendant longtemps, surtout les hommes puisque les religieuses ont été dans l'ensemble plus tolérées.

Peut-on parler de marginalisation de la vie consacrée? Elle correspondrait à la rupture opérée au XIX^e siècle en ce qui concerne la place de l'Eglise dans la société. Mais en même temps la complexité grandissante de la vie sociale a rendu les terrains d'évangélisation plus nombreux avec des besoins multiples tandis que l'expansion des puissances européennes par la colonisation de l'Afrique et de l'Asie dilatait le champ des missions. Le *défi* de ces deux siècles est celui de la reconquête d'une présence, non au plan politique, mais dans le champ social, et même bientôt religieux en tant que témoignage dans une société déchristianisée.

A partir du moment où la vie religieuse est tolérée puis même encouragée, quitte à être de nouveau persécutée en quelques endroits au tournant du XIX^e et du XX^e

siècle, puis de manière impitoyable dans les pays soumis à la dictature communiste, il y allait de la responsabilité de l'Eglise de se rendre présente en autant de lieux, de contextes, de mentalités et de modalités qu'il était possible. Or seule la vie consacrée semblait pouvoir avoir la souplesse institutionnelle, et la générosité, voire l'esprit de sacrifice, pour répondre à tous ces appels.

C'est bien ce qui s'est passé. On ne peut qu'admirer l'ingéniosité des fondateurs et des fondatrices, leur attention aux problèmes sociaux, économiques et culturels du monde contemporain qui naît dans les convulsions politiques du début du XIX^e siècle. Pensons seulement à Don Bosco († 1888) et aux Salésiens pour l'éducation de la jeunesse pauvre, ou aux Dominicaines de Béthanie fondées par le Père Lataste († 1869) non seulement pour visiter les prisons de femmes mais aussi accueillir celles qui ensuite voudraient les rejoindre. Plus proches de nous, évoquons les frères et sœurs qui se réclament du Père de Foucauld († 1916) et qui donnent le témoignage de travail et de pauvreté dans tous les milieux défavorisés, ou les sœurs de la Charité de Mère Teresa († 1997). En quelque sorte la rupture se situe dans le déploiement même de la présence de l'Eglise par le biais de la vie consacrée.

Quant à la *continuité*, elle est donc moins assurée par un mode de vie que d'une manière plus essentielle, plus spirituelle, mais aussi par la permanence théologique et même juridique des trois vœux de religion: obéissance, pauvreté et chasteté. C'est pourquoi une théologie de la vie religieuse a pu se constituer, non qu'elle n'ait pas existé de façon implicite pendant des siècles. Vatican II en a rappelé les grands traits et a appelé au renouveau des communautés.

Il est bien trop tôt pour que l'historien se prononce sur l'extraordinaire développement des formes de la vie religieuse dans le catholicisme dans la seconde moitié du XX^e siècle. On peut dire pourtant qu'il représente vraiment une réponse aux défis de notre temps. A la négation de Dieu ou à l'indifférence, il oppose le témoignage de la foi confessée; à l'instabilité et à l'éparpillement, l'engagement définitif; à l'hédonisme et à l'obsession du sexuel, la chasteté; à l'individualisme et à la solitude, l'importance donnée à la vie de partage. Mais il répond aussi aux requêtes de l'Eglise de Vatican II. Pour honorer la volonté œcuménique de l'Eglise, ces communautés ont su se tourner vers les trésors liturgiques et spirituels des Eglises d'Orient, et pour incarner une ecclésiologie du peuple de Dieu, donnant une plus grande place au laïc, elles ont inventé des formes nouvelles mêlant les états de vie. Les mouvements laïcs s'insèrent dans ce paysage ecclésial, mais, chose remarquable, ils suscitent en leur sein des branches de vie consacrée. Alors que dans les siècles passés, c'était la vie religieuse institutionnelle qui créait des confréries ou tiers-ordres laïcs, la situation semble de nos jours se renverser et les mouvements

laïcs accueillir des communautés sacerdotales ou religieuses.

6. En forme de conclusion

Il serait présomptueux de présenter comme définitive une herméneutique du développement de la vie consacrée englobant les vingt siècles du christianisme. On peut seulement faire quelques observations découlant de ce qui vient d'être retracé, sous forme de constantes.

On est frappé de l'extraordinaire créativité, de la capacité d'invention et d'adaptation apostolique de la vie religieuse occidentale, portées par une somme de dévouements, d'abnégations, de sacrifice et d'oubli de soi, qui purent aller jusqu'au martyre.

Cette inventivité se double d'une non moins étonnante permanence. Certes il y a eu et il y a encore un certain nombre d'Ordres, d'Instituts, de congrégations qui ont été supprimés au cours de l'histoire de l'Eglise ou qui se sont éteints, exactement comme certaines familles s'éteignent dans la vie sociale. Mais, pour la plupart, les charismes qui se sont incarnés dans la vie consacrée ne se sont pas abolis les uns les autres mais au contraire forment une gerbe de plus en plus abondante. Lorsque le charisme de fondation n'a plus tellement de raison d'être, le champ apostolique est si vaste qu'il peut permettre une adaptation et une redéfinition. Il en va de même actuellement en ce qui concerne le recrutement. Certaines congrégations qui étaient en majorité européennes se trouvent remplacées par des vocations en Afrique, en Asie ou en Amérique.

La relation positive entre créativité et permanence tient au fait qu'à l'intérieur d'un cadre créé par les éléments stables de la vie consacrée, pauvreté ou partage et mise en commun, ascèse ou simplicité de vie, chasteté, obéissance, il est possible de mettre en évidence tel aspect, d'accentuer tel trait explicite ou implicite. La vie consacrée contribue à la beauté multiforme de l'Eglise et lui donne du sens. Nous avons vu en effet qu'aux différentes époques l'Eglise, par la vie religieuse, manifeste la variété des dons qu'elle reçoit de Dieu et de son Esprit pour pénétrer dans la profondeur de l'Evangile.

Depuis le début, il y a le vieux fonds monastique permanent qui est le fondement. L'Eglise y manifeste que sa parole lui vient d'ailleurs, qu'elle n'est pas du monde, qu'elle trouve son bonheur et le sens de la vie aussi dans le face à face du désert. Par la voie des ordres mendiants, l'Eglise sait que sa prédication doit ressembler le

plus possible au modèle de l'Évangile, suite humble du Christ pour une fidèle transmission de son message.

Avec le XVI^e siècle, l'Église apprend encore une fois qu'elle doit sans cesse se reprendre, se réformer, se renouveler, mais aussi qu'elle est capable de le faire avec dynamisme, en s'appuyant sur les pasteurs et les fondateurs que Dieu suscite. Elle apprend ensuite qu'elle peut et doit développer et diversifier son ministère d'enseignement de la parole de vérité qui s'adresse à toutes les intelligences, celles des gens cultivés mais surtout à celles des plus humbles et des plus faibles.

Dans les temps récents, l'Église approfondit son devoir d'être présente aux besoins multiformes des hommes où qu'ils soient et quels qu'ils soient. Mais dans les dernières années, elle peut comprendre que doit se renouveler par le biais de la vie consacrée, le témoignage incongru, incompris, voire scandaleux, d'une vie totalement donnée gratuitement pour Dieu et en son Nom. C'est là peut-être le ciment qui unit et finalement réconcilie toutes les ruptures historiques du modèle initial de la suite du Christ dans la vie consacrée¹.

¹ La bibliographie est très riche mais il n'y a guère de synthèse historique en dehors de Léo MOULIN, *Le monde vivant des religieux*, Paris 1964. Pour une approche psychosociologique, voir Raymond HOSTIE, *Vie et mort des ordres religieux*, Paris 1972. On aura beaucoup de détails dans le *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, 9 voll., Roma 1973-1997. Je propose ici en quelque sorte une relecture de mon article: *La vie religieuse et les frontières*, dans *Vie consacrée* 1 (1994) 7-22.