

# Les fins de la vie religieuse

selon saint Thomas d'Aquin

par Mgr Paul Philippe  
secrétaire de la S. Congrégation des religieux

Nous sommes heureux de publier ici ce magnifique traité de Mgr Paul Philippe (plus tard cardinal) sur les fins de la vie religieuse. Nous sommes persuadés que ces pages aideront à faire mieux connaître et aimer la vie religieuse par le peuple chrétien. Elles seront aussi pour les religieux et religieuses de tous les instituts une occasion de se pénétrer de la haute vocation à laquelle Dieu les a appelés et, nous l'espérons, elles les aideront à se sanctifier davantage en répondant plus exactement à ce que le Seigneur attend d'eux.

Nous nous sommes servis de l'édition de la Fraternité de la très sainte Vierge Marie, Athènes-Rome, 1962.

*Le Sel de la terre.*

## Sommaire

Les fins de la vie religieuse.

La perfection chrétienne, fin générale de la vie religieuse.

La vie religieuse, école de perfection et vie consacrée à Dieu.

Nature de la vie religieuse active et de la vie mixte.

L'union des deux fins dans la vie des religieux voués au service du prochain.

Conclusion.

## Les fins de la vie religieuse

**L**A plupart des constitutions religieuses commencent ainsi : « L'institut a pour fin générale la sanctification de ses membres par la pratique des trois vœux publics de pauvreté, de chasteté et d'obéissance et par l'observance des constitutions. Il a pour fin spéciale l'éducation de la jeunesse ou bien le soin des malades ou encore l'assistance des pauvres, etc. »

Tout institut de vie active ou apostolique se propose donc deux fins : la sanctification personnelle des religieux ou des religieuses qui le composent et une œuvre d'apostolat.

Ce qui revient à dire que les membres de ces congrégations ont eux-mêmes deux fins : tendre à la perfection et faire du bien au prochain.

Or le seul fait pour une collectivité comme pour un individu d'avoir deux fins pose déjà un problème d'ordre théorique : comme il n'est pas possible de poursuivre en même temps deux fins différentes, de donner à toute la vie, collective ou individuelle, deux buts d'égale valeur, il faut nécessairement que l'une des deux fins revête plus d'importance ou, plus exactement, il faut que l'une soit de quelque manière subordonnée à l'autre : c'est à ce prix que la vie sera unifiée.

Et ce n'est pas là un problème purement théorique : quand on prend contact avec des religieux et des religieuses, combien avouent, parfois après de nombreuses années de profession, n'avoir pas su faire cette unité dans leur vie !

Les uns, entrés dans leur congrégation avec un idéal de perfection évangélique et avec un désir sincère d'union à Dieu, se sentent constamment arrachés à leur vie intérieure par les besoins écrasants des œuvres. Ils voudraient donner plus de temps à l'oraison et à la lecture spirituelle ou même à l'étude sacrée, et ceci est en soi un saint désir. Mais certains voient dans l'action extérieure un pur moyen de perfection personnelle ou même un obstacle à celle-ci, un danger d'éparpillement et, quand ils s'adonnent à l'apostolat, c'est par pur devoir, par obéissance, comme ils disent. Quelques-uns même rêvent de vie purement contemplative et demandent leur transfert dans un ordre cloîtré.

D'autres, et ils sont plus nombreux, ont été saisis par les besoins des âmes qui leur ont été confiées. Le contact avec les misères du monde les a profondément bouleversés et ils voudraient se consacrer à leur apostolat jusqu'à l'extrême limite de leurs forces. Les restrictions imposées par leurs constitutions et par leurs supérieurs leur pèsent et leur semblent parfois même incompréhensibles. Ils souhaitent que les temps de prière et de recueillement soient écourtés, que les observances soient allégées et que toute la vie régulière soit adaptée aux exigences actuelles des œuvres. Certains voient dans le don de soi aux autres, dans les fatigues de l'apostolat, dans l'action elle-même, le moyen de sanctification propre à l'apôtre qui devrait remplacer peu à peu les observances des temps passés, inspirées par une conception trop contemplative de la vie religieuse. Si tous

ceux-là ne vont pas jusqu'à professer ce que Pie XII appelait « l'hérésie de l'action <sup>1</sup> », beaucoup n'envisagent leur vie religieuse qu'en fonction de leur apostolat. A des religieuses hospitalières ou enseignantes, ils disent qu'elles ne sont religieuses que pour être de meilleures hospitalières ou éducatrices. Bref, ils subordonnent la fin générale de la vie religieuse à la fin spéciale de l'institut.

Nous nous trouvons donc face à deux attitudes opposées, dictées par deux conceptions différentes des relations entre les deux fins de la vie religieuse. Tandis que les uns voient dans les œuvres un moyen d'exercer la vertu et de se sanctifier, les autres font de leur sanctification dans la vie religieuse un moyen au service de leur apostolat.

Dans les deux cas, l'une des fins est sacrifiée à l'autre parce que l'ordre naturel qui existe entre elles a été méconnu. Mais, comme cet ordre objectivement demeure et s'exprime dans les constitutions, le méconnaître n'est pas une solution et, dès lors, il n'y a rien d'étonnant à ce que tant de religieux et de religieuses voués aux œuvres n'arrivent pas à mettre de l'unité dans leur vie.

Ce problème des deux fins de la vie religieuse se pose aussi aux membres des instituts séculiers, et peut-être d'une façon plus aiguë encore : puisqu'ils sont dans un état de perfection, ils ont eux aussi pour fin générale la sanctification personnelle, mais ils doivent y tendre hors du cadre régulier propre aux instituts religieux, car leur apostolat les fait vivre en plein monde et s'exerce « *non tantum in saeculo sed etiam ex saeculo* <sup>2</sup> » [non seulement dans le monde, aussi à partir du monde].

Sanctification et apostolat, c'est enfin le problème qui se pose à tout prêtre séculier soucieux de répondre pleinement à sa vocation de sainteté sacerdotale et aux exigences de son ministère sacré.

Le problème a donc une portée générale. Cependant nous nous contenterons d'essayer de le résoudre dans les limites de la vie religieuse, à la lumière des principes de saint Thomas.

Dans son traité de l'état religieux <sup>3</sup>, le Docteur angélique nous offre une solution qui correspond à la véritable notion des fins de la vie religieuse.

## La perfection chrétienne, fin générale de la vie religieuse

Quand les instituts religieux déclarent, en tête de leurs constitutions, avoir pour fin générale la sanctification de leurs membres, ils ne font que traduire en langage moderne

---

<sup>1</sup> — Pie XII, Const. Apost. *Menti Nostrae* ; A. A. S., t. 42, 1950, p. 677.

<sup>2</sup> — Pie XII, Motu proprio *Primo feliciter*, n. II ; A. A. S., t. 40, 1948, p. 285.

<sup>3</sup> — Dans la *Somme* (1270), voir II-II, q. 179-189. Voir aussi les trois opuscules *Contra impugnantes Dei cultum* (1256), *De perfectione vitae spiritualis* (1269), *Contra pestiferam doctrinam retrahentium hominum a religione* (1270), et les *Quodlibets* 1, a. 14 ; 3, a. 17 ; 4, a. 24 ; 5, a. 19 ; 8, a. 10.

l'enseignement de saint Thomas sur la fin de l'état religieux : c'est la perfection de la vie chrétienne ou, plus précisément, la perfection de la charité <sup>1</sup>.

Voyons donc tout d'abord en quoi consiste cette perfection chrétienne et tout ce qu'elle implique.

### L'union à Dieu et la perfection de l'homme ici-bas

Par grâce, nous sommes appelés à posséder Dieu dans la vision béatifique, à vivre de sa vie éternellement. Tant que nous sommes sur terre, nous ne voyons pas Dieu, et c'est en cela que consiste l'épreuve de cette vie, car nous devons nous préparer à le voir et mériter cette suprême béatitude.

Mais nous pouvons aimer Dieu parfaitement ici-bas <sup>2</sup>. En effet, la charité nous unit immédiatement à lui et elle réalise entre lui et nous une véritable amitié qui nous fait communier par amour à sa vie bienheureuse <sup>3</sup>, en nous faisant épouser ses vœux – « *idem velle, idem nolle* » – et en le faisant entrer dans notre propre vie comme le plus intime ami <sup>4</sup>. En un mot, la charité est une participation à l'amour infini de Dieu <sup>5</sup>.

La perfection de la vie chrétienne ici-bas consiste donc dans un acte de volonté et non dans un acte d'intelligence, dans un acte d'amour surnaturel qui nous unit à Dieu, source de toute perfection, et nous porte ainsi vers lui, notre fin ultime <sup>6</sup>. C'est par la charité que nous sommes ordonnés à la vie future, à la béatitude éternelle <sup>7</sup>.

### La charité envers le prochain, extension de l'amour de Dieu

La charité a un deuxième acte « élécite », dont l'objet est le prochain. Il n'y a cependant qu'une vertu de charité, car c'est par le même amour surnaturel que nous aimons Dieu et tous ceux qu'il aime. Dans le prochain, nous aimons encore Dieu ou quelque chose de Dieu <sup>8</sup>, et nous l'aimons pour que Dieu soit en lui <sup>9</sup>.

<sup>1</sup> — « *Ipsa perfectio caritatis est finis status religionis* » (II-II, q. 186, a. 2).

<sup>2</sup> — Voir I-II, q. 27, a. 2, ad 2.

<sup>3</sup> — Voir II-II, q. 23, a. 1.

<sup>4</sup> — Voir I-II, q. 28, a. 2 ; C. G. III, c. 151.

<sup>5</sup> — Voir II-II, q. 23, a. 3, ad 3 ; q. 24, a. 7.

<sup>6</sup> — Voir II-II, q. 184, a. 3.

<sup>7</sup> — « *Ad futuram beatitudinem ordinatur aliquis per caritatem* » (II-II, q. 186, a. 3, ad 4).

<sup>8</sup> — « *Ex divina dilectione ex necessitate in homine sequitur hominum dilectio. Nam qui vere diligit amicum diligit ea quae sunt ejus. Omnis autem homo est Dei quasi quaedam imago ejus et velut potens ipso frui. Oportet igitur ut qui diligit Deum diligit et proximum* » (C. G. III, c. 130, cap. Anecd. Ed. Leon., t. XIV, Ap., p. 48).

<sup>9</sup> — « *Ratio diligendi proximum Deus est : hoc enim debemus in proximo diligere ut in Deo sit* » (II-II, q. 25, a. 1 ; voir q. 103, a. 3, ad 1). « *Caritas diligit Deum ratione superius et, ratione ejus, diligit omnes alios in quantum ordinantur ad Deum; unde quodammodo Deum diligit in omnibus proximis. Sic enim proximus caritate diligitur quia in eo est Deus vel ut in eo sit Deus* » (De Carit., a. 4).

La charité envers Dieu est donc la cause<sup>1</sup> et la fin de la charité envers le prochain<sup>2</sup>.

C'est pourquoi, quand on aime Dieu et pour aimer Dieu, il faut nécessairement aimer son prochain : la charité envers le prochain est un élément essentiel de la perfection chrétienne.

### La charité et la pratique des vertus

La charité ne serait pas vraie si elle ne poussait pas à faire pour Dieu ce qu'il attend de nous : « Le véritable amour se révèle et se prouve par les œuvres (...), écrit saint Thomas. Aimer, c'est vouloir du bien à quelqu'un et désirer ce qu'il veut lui-même. Ce ne serait donc pas l'aimer vraiment que de ne pas faire sa volonté et de ne pas exécuter ce qu'on sait qu'il veut. Celui qui ne fait pas la volonté de Dieu ne l'aime donc pas vraiment, et c'est pourquoi le Seigneur dit : "Celui qui observe mes commandements, c'est celui-là qui m'aime"<sup>3</sup>. »

Nous savons donc ce que Dieu attend de nous pour lui prouver notre amour : c'est que nous observions ses commandements. Les préceptes nous interdisent, en effet, de faire tout ce qui empêcherait la charité de subsister en nous<sup>4</sup>. Ils ont pour objet les actes des vertus<sup>5</sup>, les actes intérieurs et extérieurs des vertus théologiques et morales qui sont indispensables pour mettre de l'ordre dans notre vie et nous permettre d'aimer parfaitement Dieu et le prochain<sup>6</sup>.

C'est pourquoi la charité impère<sup>7</sup> les actes de toutes les vertus en les ordonnant à leurs fins propres<sup>8</sup> ; étant la vertu qui donne à l'homme son ultime perfection ; elle est le principe intérieur premier de toutes ses œuvres bonnes et exige par conséquent la présence de toutes les vertus et l'accomplissement de leurs actes. « La volonté, surtout quand elle se porte sur la fin, meut à leurs actes toutes les puissances de l'âme et elle n'a de cesse qu'elle n'ait accompli tout ce par quoi elle parvient à la fin visée<sup>9</sup>. » Elle réalise

<sup>1</sup> — « *Dilectio Dei est causa et ratio dilectionis proximi. Unde dilectio Dei includitur in dilectione proximi sicut causa in effectu* » (III Sent., d. 30, q. 1, a. 4).

<sup>2</sup> — « *Dilectio Dei finis est ad quem dilectio proximi ordinatur* » (II-II, q. 44, a. 2).

<sup>3</sup> — « *Illa est vera dilectio quæ se prodit et probat in opere : nam per exhibitionem operis dilectio manifestatur. Cum enim diligere aliquem sit velle ei bonum et desiderare quæ ipse vult, non videtur vere diligere qui non facit voluntatem amici, nec exsequitur quæ scit eum velle. Qui ergo non facit voluntatem Dei, non videtur eum vere diligere. Et ideo dicit : "Qui habet mandata mea et servat ea, ille est qui diligit me (Jn 14, 21)"* » (In Joann. XIV, lect. 5).

<sup>4</sup> — « *Præcepta alia a præceptis caritatis ordinantur ad removenda ea quæ sunt caritati contraria, cum quibus caritas esse non potest* » (II-II, q. 184, a. 3).

<sup>5</sup> — « *Omnia præcepta legis sunt de actibus virtutum* » (In Ep. I ad Tim. I, lect. 2).

<sup>6</sup> — « *Etiam interiores actus virtutum sub præcepto cadunt (...)* Omnes virtutes, tam morales quam theologica, ordinantur ad dilectionem Dei et proximi » (Quodl. 4, a. 24).

<sup>7</sup> — Mot d'origine scolastique qui signifie « commande ». (NDLR.)

<sup>8</sup> — Voir I-II, q. 65, a. 3 ; II-II, q. 23, a. 4, ad 2 ; III, q. 85, a. 2, ad 1.

<sup>9</sup> — « *Ut dicit Gregorius "Probatio dilectionis, exhibitio est operis". Voluntas enim, et maxime quæ est de fine, movet alias potentias ad actus suos ; non enim quiescit nisi faciat ea per quæ ad finem intentum perveniat* » (In Joann. XIV, lect. 6).

ce qu'elle veut pour autant qu'elle le peut<sup>1</sup>. C'est ainsi que l'amour se prouve par les œuvres, selon une formule de saint Grégoire le Grand, souvent reprise par saint Thomas : « *Probatio dilectionis, exhibitio est operis* »<sup>2</sup>.

Il n'y a donc pas de perfection chrétienne sans vie vertueuse, pas de charité sans les œuvres.

### La contemplation, complément normal de l'amour de Dieu

Si nous ne pouvons pas posséder parfaitement Dieu ici-bas par la vision béatifique, nous sommes cependant capables de le connaître imparfaitement sous le voile de la foi, d'une connaissance toute simple, pénétrante et savoureuse, que saint Thomas appelle, avec toute la Tradition, « contemplation ».

Cette connaissance est inséparable de l'amour. Comment prétendre, en effet, qu'on aime vraiment un ami si on ne désire pas le connaître intimement ? Aussi les âmes qui aiment vraiment Dieu sont-elles inclinées par la pente même de leur amour à pénétrer dans le mystère de leur ami divin : elles ont soif de savoir qui il est, parce qu'elles l'aiment et pour mieux l'aimer. Et puis, ajoute saint Thomas, « c'est le propre de l'amitié de converser avec son ami. Or la conversation de l'homme avec Dieu se fait par la contemplation<sup>3</sup>. » L'amour recherche la présence de l'être aimé<sup>4</sup> pour « demeurer en lui<sup>5</sup> ».

Le Docteur angélique enseigne que, même dans la vie active, « tout chrétien établi dans la voie du salut a nécessairement quelque contemplation, puisque le précepte : "Prenez du repos et considérez que je suis Dieu" s'adresse à tous : sur cela porte aussi le troisième précepte de la Loi<sup>6</sup> ».

Pour saint Thomas, la contemplation fait donc partie de la perfection chrétienne sur la terre. Elle ne la constitue pas parce que, ici-bas, c'est l'amour qui nous unit parfaitement à Dieu et non la connaissance, mais elle est le complément normal et indispensable de la charité.

<sup>1</sup> — « *Voluntas est effectiva eorum quæ vult, si facultas adsit* » (I-II, q. 31, a. 1).

<sup>2</sup> — Saint Grégoire le Grand, *In Evang.*, Hom. 30, 1 ; P. L. 76, 1220.

<sup>3</sup> — « *Hoc videtur amicitie proprium simul conversari ad amicum. Conversatio autem hominis ad Deum est per contemplationem* » (C. G. IV, c. 22).

<sup>4</sup> — « *Amor movet ad desiderandum et quærendum præsentium amati* » (I-II, q. 28, a. 1).

<sup>5</sup> — 1 Jn 4, 16.

<sup>6</sup> — « *Quamvis ad perfectum statum contemplationis non perveniat omnis qui in vita activa est, tamen omnis christianus qui in statu salutis est, oportet quod aliquid de contemplatione participet, cum præceptum sit de omnibus "Vacate et videte quoniam ego sum Deus" (Ps. 45, 11), ad quod etiam est tertium præceptum legis* » (III Sent., d. 36, a. 3, ad 5). Le troisième précepte a trait à la sanctification du jour du Seigneur (voir I-II, q. 100, a. 5).

## La charité, principe et fin de toute l'activité humaine

Nous sommes donc amenés à conclure que la perfection chrétienne comporte à des degrés divers quatre éléments essentiels : l'amour de Dieu, l'amour du prochain, la contemplation et la pratique des autres vertus, surtout des vertus morales qui mettent l'ordre en nous et dans nos relations avec le prochain.

La pratique des vertus morales est ordonnée à la contemplation<sup>1</sup> et à la charité<sup>2</sup>, et la contemplation elle-même a pour fin l'union d'amour avec Dieu. Inversement, la contemplation et la pratique des vertus morales, comme aussi l'amour du prochain, sont des effets et des œuvres de l'amour de Dieu<sup>3</sup>. En un mot, « la charité est la vie de l'âme, comme l'âme est la vie du corps<sup>4</sup> ».

Telle est la perfection chrétienne, toute finalisée par la charité envers Dieu.

## Identité substantielle et modalités de la fin générale dans les différents états de vie

Cette perfection chrétienne est la fin de tous les hommes, qu'ils vivent dans le monde ou dans la vie religieuse, qu'ils soient prêtres ou laïcs. Et tous les religieux tendent à cette même fin, qu'ils soient dans l'état de vie contemplative ou dans celui de vie active : tous sont appelés à aimer Dieu et à le contempler, à aimer leur prochain et à pratiquer les vertus morales selon les préceptes de la loi. En un mot, la fin générale de la vie religieuse est substantiellement identique à la fin de la vie chrétienne.

Mais cette perfection reçoit des modes différents selon les conditions de vie de chacun. Pour ne prendre qu'un exemple, la vertu de chasteté est pratiquée différemment par les gens mariés et par les religieux ; et pourtant, elle est substantiellement la même pour tous et elle est nécessaire à tous les hommes, car c'est à elle qu'il revient de mettre dans l'affectivité sensible l'ordre de la raison, sans lequel nous ne pourrions pas aimer Dieu.

Il en résulte que la perfection chrétienne à laquelle tendent les religieux reçoit un mode propre à la vie religieuse : la charité et la contemplation des religieux sont substantiellement les mêmes que celles des gens du monde, mais la vertu de religion, comme nous le verrons plus loin, exerce un tel rôle dans toute leur vie qu'elle imprime un mode spécial jusque dans leurs relations d'amour et de connaissance avec Dieu.

De même, la perfection de la vie spirituelle d'une moniale contemplative est substantiellement identique à celle d'une religieuse éducatrice, mais les modes sont

---

<sup>1</sup> — « *Virtutes morales disponunt ad vitam contemplativam in quantum causant pacem et munditiam* » (II-II, q. 180, a. 2, ad 2).

<sup>2</sup> — « *Omnes virtutes, tam morales quam theologicae, ordinantur ad dilectionem Dei et proximi* » (*Quodl.* 4, a. 24).  
« *Virtutes et praecepta ordinantur ad finem, quae est caritas* » (*In Ep. 1 ad Tim.* I, lect. 2).

<sup>3</sup> — Voir II-II, q. 180, a. 7, ad 1 et a. 8, ad 1.

<sup>4</sup> — « *Formaliter caritas est vita animae sicut et anima corporis* » (II-II, q. 23, a. 2, ad 2).

différents. La contemplation, par exemple, revêtira un mode différent dans l'âme de la religieuse contemplative et dans celle de la religieuse éducatrice ou dans celle d'une religieuse hospitalière. De même, bien que toutes ces religieuses veuillent ardemment le salut de tous les hommes, celles qui sont dans les œuvres prennent plus spécialement en charge les âmes confiées à leur apostolat et prient plus volontiers pour les jeunes ou pour les malades du monde entier, selon qu'elles sont religieuses éducatrices ou hospitalières.

La fin spéciale de chaque institut comme aussi les différentes observances exercent donc une influence sur la fin générale et essentielle de la vie religieuse, en donnant à celle-ci son mode propre, sa note caractéristique, sa « spiritualité ». Mais elle ne la transforme pas dans son essence : la fin générale est substantiellement la même pour tous les instituts religieux.

### L'obligation de tendre à la pleine perfection chrétienne

Puisque nous ne pouvons pas posséder parfaitement Dieu ici-bas par la vision béatifique et que nous tendons vers lui par la charité, la perfection de la vie chrétienne sur terre est relative et comporte des degrés : par nature, comme la charité et avec elle, la perfection doit croître, se développer, tendre vers son plein épanouissement au ciel<sup>1</sup>. Cette tendance vers la perfection n'a pas de limites, car l'objet de la charité est infini : c'est Dieu lui-même.

Dieu lui-même nous a fait le précepte de tendre au plus haut degré de la charité : il nous a demandé de l'aimer de tout notre cœur, de toute notre âme et de toutes nos forces<sup>2</sup>, c'est-à-dire parfaitement<sup>3</sup>, de telle sorte que « la perfection de l'amour divin tombe sous le précepte selon toute son étendue<sup>4</sup> ».

Cependant, précise saint Thomas, la perfection de la charité ne tombe pas sous le précepte comme une matière, en ce sens que tous les hommes devraient être déjà parfaits, mais comme la fin à laquelle tous doivent tendre<sup>5</sup>.

C'est pourquoi « si l'on refusait d'aimer Dieu davantage, on ne ferait pas ce qu'exige la charité<sup>6</sup> ». Bien plus, « ceux qui possèdent la grâce doivent d'autant plus croître (en perfection) qu'ils s'approchent de la fin<sup>7</sup> ».

<sup>1</sup> — « *Perfectio viæ non est perfectio simpliciter ; et ideo semper habet quo crescat* » (II-II, q. 24, a. 8, ad 3 ; voir a. 9, ad 3).

<sup>2</sup> — Voir Dt 6, 5.

<sup>3</sup> — Voir II-II, q. 184, a. 3.

<sup>4</sup> — Voir *ibid.*, ad 2.

<sup>5</sup> — « *Hoc quod dicitur : "Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo", intelligitur esse præceptum secundum quod totalitas excludit omne illud quod impedit perfectam Dei inbasionem. Et hoc non est præceptum, sed finis præcepti : indicatur enim nobis per hoc non quod faciendum sit, sed potius quo tendendum sit, ut dicit Augustinus* » (De Carit., a. 10, ad 1 ; voir II-II, q. 44, a. 4).

<sup>6</sup> — « *Si quis nollet plus diligere Deum, non faceret quod exigit caritas* » (In Ep. ad Hebr. VI, lect. 1 ; voir II-II, q. 186, a. 2, ad 2 et In Matth. XIX, lect. 1).

<sup>7</sup> — « *Qui sunt in gratia, quanto plus accedunt ad finem, plus debent crescere* » (In Ep. ad Hebr. X, lect. 2).

Le précepte de la charité ne nous oblige donc pas seulement à aimer Dieu toujours plus parfaitement et à vouloir progresser dans la perfection chrétienne, il nous fait aussi un devoir de prouver cet amour pour lui et cette volonté de progrès en faisant, dans tous les domaines où le devoir nous l'impose, des actes de vertu toujours plus parfaits, des « œuvres de charité » toujours meilleures : c'est dans la logique même de l'amour.

Mais, tandis que, dans l'ordre de l'intention et du vouloir intérieur, il ne saurait y avoir de limites, dans l'ordre des œuvres à faire, les obligations sont déterminées par des objets précis et par la condition dans laquelle chacun se trouve <sup>1</sup>.

Saint Thomas applique cette doctrine aux religieux : du seul fait qu'ils sont dans l'état extérieur de perfection, ils ne sont pas obligés d'être déjà intérieurement parfaits mais, en vertu du précepte de la charité, ils sont tenus, comme tous les hommes, de tendre à la plus haute perfection intérieure <sup>2</sup>.

Et, comme tous les hommes aussi, les religieux doivent s'employer à l'acquisition effective de la perfection par les moyens propres à leur état <sup>3</sup>, en faisant tout ce qu'ils peuvent de ce qui leur est prescrit par leur règle <sup>4</sup>.

L'obligation spéciale que les religieux ont à l'égard de la perfection ne consiste pas dans le devoir de tendre à un degré de charité supérieur à celui auquel les chrétiens peuvent parvenir dans le monde, mais dans celui de pratiquer les œuvres de perfection auxquelles ils se sont engagés par vœu <sup>5</sup> et qui sont déterminées par la règle <sup>6</sup>.

En pratique, les religieux satisfont au devoir de tendre à la perfection en observant leur règle, et cela d'autant plus parfaitement qu'ils sont plus fidèles à sa lettre et à son esprit.

<sup>1</sup> — Voir III *Sent.*, d. 29, a. 8, ql. 2 c. et ad 4 ; ql. 3 c. et ad 1, ad 3 ; *De Verit.*, q. 23, a. 4, ad 4 ; *In Ep. II ad Cor.* III, lect. 3 ; *In Ep. ad Gal.* V, lect. 5 ; *In Ep. I ad Tim.* I, lect. 3 ; *Quodl.* I, a. 14, ad 2 ; II-II, q. 186, a. 2, ad 2.

<sup>2</sup> — « *Homines statum perfectionis assumunt, non quasi profitentes seipsos perfectos esse, sed profitentes se ad perfectionem tendere* » (II-II, q. 184, a. 5, ad 2).

« *Religio importat statum perfectionis ex intentione finis. Unde non oportet quod quicumque est in religione jam sit perfectus, sed quod ad perfectionem tendat* » (II-II, q. 186, a. 1, ad 3 ; voir a. 9).

<sup>3</sup> — « *Sicut diligere Deum ex toto corde tenentur omnes, ita etiam omnes, tam religiosi quam saeculares, tenentur aliquantulum facere quicquid possunt. Est et tamen aliquis modus hoc praeceptum implendi quo peccatum vitetur, si scilicet homo faciat quod potest secundum quod requirit conditio sui status, dummodo contemptus non adsit agendo meliora, per quem animus confirmatur contra spirituales profectum* » (II-II, q. 186, a. 1, ad 2).

<sup>4</sup> — « *Ille qui operatur ad finem non ex necessitate convenit quod jam assecutus sit finem, sed requiritur quod per aliquam viam tendat in finem. Et ideo ille qui statum religionis assumit, non tenetur habere perfectam caritatem, sed tenetur ad hoc tendere et operam dare ut habeat caritatem perfectam (...). Similiter non tenetur ad omnia exercitia quibus ad perfectionem pervenitur, sed ad illa, determinate, quae sunt ei taxata secundum regulam quam professus est* » (II-II, q. 186, a. 2).

<sup>5</sup> — « *Perfectio caritatis non cadet eis sub voto, sed est ei finis ad quem pervenire conantur per ea quae vovent* » (*De Carit.*, a. 11, ad 12).

<sup>6</sup> — « *Religiosi non tenentur ad alia quam saeculares nisi propter regulam professionem* » (II-II, q. 187, a. 3 ; voir *Quodl.* I, a. 14, ad 2 ; *Quodl.* 10, a. 10 s. c.).

## La vie religieuse, école de perfection et vie consacrée à Dieu

Pour saint Thomas, l'état religieux constitue dans son ensemble un régime de vie organisée pour former et pour exercer les religieux à la perfection chrétienne<sup>1</sup> : c'est une « école de perfection<sup>2</sup> ».

Or la vie religieuse est ce moyen privilégié de perfection parce qu'elle est essentiellement constituée par les trois vœux de religion. En effet, en tant qu'ils ont pour matière les conseils évangéliques de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, les vœux libèrent le religieux des obstacles qui pourraient retarder l'élan de son amour vers Dieu et, en tant qu'ils le consacrent à Dieu, ils font de sa vie un service divin.

### Les conseils évangéliques, moyens de perfection

Les conseils évangéliques font renoncer radicalement aux trois plus grands biens de l'homme en ce monde, les richesses, le mariage et la libre disposition de soi-même.

Ce sont des biens très réels, mais auxquels l'homme s'attache facilement et profondément. Or, pour aimer Dieu parfaitement, enseigne saint Thomas, la volonté doit être pleinement libre, totalement dégagée de l'attrait de tout autre bien, car « elle ne peut se porter totalement sur plusieurs choses à la fois<sup>3</sup> ». Et, « comme il [l'homme] a été placé par Dieu entre les biens de ce monde et les biens spirituels qui constituent sa béatitude éternelle, il s'attache d'autant plus aux uns qu'il se détache des autres<sup>4</sup> ».

Pour saint Thomas, comme pour tous les maîtres spirituels à la suite de Notre Seigneur, le détachement des biens créés est donc la condition indispensable de la parfaite union à Dieu.

<sup>1</sup> — « *Status religionis est quaedam disciplina vel exercitium ad perfectionem perveniendi* » (II-II, q. 186, a. 2 ; voir a. 1, ad 4 ; a. 3). « ... *Status perfectionis qui consistit in his quae organice ordinantur ad perfectionem caritatis* » (*De Carit.*, a. 11, ad 12).

<sup>2</sup> — « *Status religionis est (...) exercitium sive schola perfectionis* » (*Quodl.* 4, a. 23, ad 7 ; voir a. 24, ad 6).

<sup>3</sup> — « *Humanum cor tanto intensius in aliquid unum fertur quanto magis a multis revocatur. Sic igitur, tanto perfectius animus hominis ad Deum diligendum fertur, quanto magis ab affectu temporalium revocatur* » (*De perfect. vitae spirit.*, c. 6). « *Quia optimum hominis est ut mente Deo adhaereat et rebus divinis, impossibile autem est quod homo intense circa diversa occupetur, ad hoc quod liberius feratur in Deum mens hominis, dantur in divina lege consilia quibus homines ab occupationibus praesentis vitae, quantum possibile est, retrahantur, terrenam vitam agentes* » (C. G. III, c. 130).

<sup>4</sup> — « *Est homo constitutus inter res mundi hujus et spiritualia bona in quibus aeterna beatitudo consistit, ita quod quanto plus inhaeret uni eorum, tanto plus recedit ab altero, et e converso* » (I-II, q. 108, a. 4). « *Sunt duo quae habitam caritatem augent. Primo est cordis separatio a terrenis. Cor enim perfecte in diversa ferri non potest. Unde nullus valet Deum et mundum perfecte diligere. Et ideo quanto magis ab amore terrenorum noster animus elongatur, tanto magis firmatur in dilectione divina* » (*De duobus prac. Carit.*, prol.).

Mais ce qui est absolument requis, c'est le détachement intérieur et affectif, œuvre des vertus morales et de la prudence chrétienne, car il s'agit, en définitive, de mettre l'ordre de la raison éclairée par la foi dans l'usage du corps et des biens terrestres <sup>1</sup>.

Le renoncement effectif et extérieur aux trois principaux biens humains n'est pas nécessaire à la perfection chrétienne <sup>2</sup>. Saint Thomas donne comme exemple « Abraham, qui était marié et usait de ses richesses : il était pourtant parfait devant Dieu <sup>3</sup> ».

Cependant, le Docteur angélique précise ailleurs qu'« Abraham avait une vertu si parfaite que ni la possession des biens temporels ni l'usage du mariage ne distraient son âme du parfait amour de Dieu. Mais, si celui qui est dépourvu d'une telle vertu prétendait parvenir à la perfection tout en possédant des richesses et en usant du mariage, il devrait être convaincu de présomption et d'erreur, car il ne tiendrait pas compte des conseils du Seigneur <sup>4</sup> ».

Il n'est donc pas impossible, selon saint Thomas, d'arriver à la perfection par la seule observance des préceptes dans le mariage, les richesses et l'indépendance, pourvu que ces préceptes soient parfaitement observés, jusque dans les actes intérieurs des vertus qu'ils commandent <sup>5</sup>, et « en tenant compte des conseils du Seigneur » par l'estime de la vie religieuse et la disposition au renoncement effectif si les conditions de vie l'imposent ou si Dieu y appelle spécialement.

Mais, « si l'observance des conseils est plus difficile que celle des préceptes quant aux actes extérieurs, cependant l'observance parfaite des préceptes, quant aux actes intérieurs, est de beaucoup plus difficile. Car il est plus ardu de se défaire des convoitises de l'âme que de ce que l'on possède <sup>6</sup> ».

C'est pourquoi le renoncement effectif aux trois grands biens humains est conseillé par le Seigneur comme un moyen plus facile <sup>7</sup>, plus sûr <sup>8</sup> et plus rapide <sup>9</sup> pour parvenir à la perfection : en écartant, aussi radicalement que le permettent les nécessités

<sup>1</sup> — « Dantur in divina lege consilia quibus homines ab occupationibus presentis vite quantum possibile est retrahuntur. Hoc autem non est ita necessarium homini ad justitiam ut sine eo justitia esse non possit : non enim virtus et justitia tollitur si homo secundum ordinem rationis corporalibus et terrenis rebus utatur » (C. G. III, c. 130).

<sup>2</sup> — « Quod homo totaliter ea quae sunt mundi abjiciat, non est necessarium ad perveniendum in finem praedictum, quia potest homo utens rebus hujus mundi, dummodo in eis finem non constituat, ad beatitudinem aeternam pervenire » (I-II, q. 108, a. 4).

<sup>3</sup> — « Abraham, qui et conjugio et divitiis utebatur, fuit coram Deo perfectus » (Quodl. 4, a. 24, ad 3).

<sup>4</sup> — « (Abraham) tantam perfectionis virtutem habebat in mente ut, nec propter temporalium possessionem, nec propter usum conjugii, mens ejus deficeret a perfecta dilectione ad Deum. Si quis tamen eandem mentis virtutem non habens, cum possessione divitiarum et usu conjugii ad perfectionem pervenire contenderet, praesumptuose convinceretur errare, consilia Domini parvipendens » (De perfect. vite spir., c. 8).

<sup>5</sup> — « Consilia ordinantur ad praecipua, non quia sine consiliis praecipua observari non possint, et quantum ad interiores actus et quantum ad exteriores (nam Abraham, qui et conjugio et divitiis utebatur, fuit coram Deo perfectus), sed quia per consilia facilius et expeditius ad perfectam observantiam praecipuorum pervenitur » (Quodl. 4, a. 24, ad 3).

<sup>6</sup> — « Observantia consiliorum est difficilior quam observantia praecipuorum quantum ad exteriores actus. Tamen observatio praecipuorum perfecta quantum ad interiores actus est longe difficilior. Difficilior enim est deponere animi cupiditates quam possessiones » (Quodl. 4, a. 24, ad 9).

<sup>7</sup> — « Facilius » : Voir Contr. retr. hom., c. 6 ; Quodl. 4, a. 24, ad 3 ; Quodl. 5, a. 19.

<sup>8</sup> — « Securius » : Voir Contr. retr. hom., c. 6. « Tutius » : voir Quodl. 4, a. 24.

<sup>9</sup> — « Expeditius » : Voir I-II, q. 108, a. 4 ; Quodl. 4, a. 24, ad 3.

de la vie présente, tout ce qui pourrait retarder<sup>1</sup> le mouvement de notre âme vers Dieu<sup>2</sup>, les conseils évangéliques de pauvreté, de chasteté et d'obéissance nous aident à vaquer à Dieu<sup>3</sup> plus librement<sup>4</sup>, « en le contemplant, en l'aimant et en accomplissant sa volonté<sup>5</sup> ».

La perfection à laquelle tendent les religieux ne consiste donc pas dans les conseils évangéliques : ceux-ci ne sont que des « instruments de perfection<sup>6</sup> », des moyens destinés à faciliter la parfaite observance des préceptes<sup>7</sup>, en quoi consiste essentiellement la perfection chrétienne<sup>8</sup>, pour les religieux comme pour les fidèles vivant dans le monde.

<sup>1</sup> — « Dantur in divina lege consilia quibus ab occupationibus presentis vitæ, quantum possibile est, retrahantur, terrenam vitam agentes (...) Sunt dispositiones quadam ad perfectionem, quæ consistit in hoc quod Deo vacetur. Possunt etiam dici perfectionis signa et effectus; quum enim mens vehementer amore et desiderio alicujus rei afficitur, consequens est quod alia postponat. Ex hoc igitur quod mens amore et desiderio ferventer in divina fertur (...), consequitur quod omnia quæ ipsum possunt retardare quominus feratur in Deum abiciat, non solum rerum curam et uxoris et prolis affectum, sed etiam suisipsius » (C. G. III, c. 130).

« Quadam perfectio est (...) quæ consistit in remotione occupationum secularium, quibus affectus humanus retardatur ne libere progrediatur in Deum » (De Carit., a. 11; voir encore De perf. vitæ spir., c. 10; II-II, q. 24, a. 8; q. 184, a. 3, ad 3; a. 5; Quodl. 1, a. 14, ad 2).

<sup>2</sup> — « Perfectio caritatis ad quam ordinantur consilia est (...) ut scilicet homo, quantum possibile est, se abstrahat a rebus temporalibus, etiam licitis, quæ occupando animum impediunt actualem motum cordis in Deum » (II-II, q. 44, a. 4, ad 3).

<sup>3</sup> — « Ut homo studium suum deputet ad vacandum Deo et rebus divinis, prætermisissis aliis nisi quantum necessitas presentis vitæ requirit, ista est perfectio caritatis quæ est possibilis in via, non tamen est communis omnibus habentibus caritatem » (II-II, q. 24, a. 8).

« Est alia perfectio caritatis ad quam aliquis per aliquod spirituale augmentum pervenit, ut puta cum homo etiam a rebus licitis abstinere, ut liberius divinis obsequiis vacet » (II-II, q. 184, a. 3, ad 3; voir a. 5).

« Ad perfectionem pertinet ut homo propter intentionem amoris Dei etiam ea abiciat quibus licite uti posset, ut per hoc liberius Deo vacet » (De perf. vitæ spir., c. 10).

« Quod homo etiam ea abiciat quibus potest licite uti ut liberius Deo vacet, hoc est de perfectione consilii » (De perf. vitæ spir., c. 14).

« Paupertas, castitas et hujusmodi, quibus homo retrahitur a curis secularium rerum, ut liberius vacet his quæ Dei sunt (...) sunt quadam perfectionis instrumenta » (Quodl. 1, a. 14, ad 2).

<sup>4</sup> — « Liberius » : voir C. G. III, c. 130; De perf. vitæ spir., c. 6, c. 10, c. 14; II-II, q. 184, a. 3, ad 3; a. 5; De Carit., a. 11, ad 5; Quodl. 1, a. 14, ad 2.

<sup>5</sup> — « Omnia igitur consilia, quibus ad perfectionem invitamur ad hoc pertinent ut animus hominis ab affectu rerum temporalium avertatur ut sic liberius mens tendat in Deum, contemplantando, amando et ejus voluntatem implendo » (De perf. vitæ spir., c. 6).

<sup>6</sup> — « Consilia ad vitæ perfectionem pertinent, non quia in eis principaliter consistat perfectio, sed quia sunt vitæ quadam vel instrumenta ad perfectionem caritatis habendam » (Contra retr. hom. a. rel. c. 6; voir II-II, q. 184, a. 3 et q. 186, a. 2; Quodl. 1, a. 14, ad 2).

<sup>7</sup> — « Est duplex exercitium præceptorum, unum quidem quo aliquis exercitatur in perfecta observantia præceptorum, et hoc idem exercitium fit per consilia (...); aliud autem est exercitium in imperfecta observantia præceptorum, quod fit in vita seculari absque consiliis » (Contra retr. hom. a. rel., c. 6).

« Observantia præceptorum potest esse sine consiliis, sed non convertitur (...). Observantia præceptorum sine consiliis ordinatur ad observantiam præceptorum cum consiliis, sicut species imperfecta ad perfectam » (II-II, q. 189, a. 1, ad 5).

« In consiliis necesse est ut includantur præcepta. Nam (...) præcepta absolute sumpta se habent per modum generis ad observantiam præceptorum cum consiliis et sine consiliis, sicut non machari ad non machari cum virginitate et ad non machari cum matrimonio » (Quodl. 5, a. 19).

<sup>8</sup> — « Perfectio essentialiter consistit in præceptis » (II-II, q. 184, a. 3; voir q. 186, a. 2). « Observantia præceptorum secundum imperfectum modum est minimum in vita spirituali; sed est maximum si observantur perfecte » (Quodl. 4, a. 24, ad 14).

En principe, nul n'est obligé de choisir la voie des conseils, puisque c'est le propre du conseil d'être laissé au libre choix de celui auquel il est donné <sup>1</sup>.

Mais les religieux s'engagent par vœu à la pratique constante des trois conseils évangéliques <sup>2</sup>. Aussi leur observance devient-elle pour eux nécessité de salut <sup>3</sup>.

En outre, le seul fait de vouer à Dieu la pratique des conseils évangéliques conformément aux dispositions de l'Église <sup>4</sup> fixe le religieux dans un « état extérieur », dans une condition stable de vie <sup>5</sup>.

Cet état est appelé par saint Thomas « état de perfection », non pas parce qu'il est ordonné à une perfection plus haute, mais parce qu'il est essentiellement constitué par les trois conseils évangéliques, qui sont des « œuvres de perfection » <sup>6</sup>, des moyens plus parfaits <sup>7</sup>, c'est-à-dire plus aptes à conduire à l'unique perfection chrétienne <sup>8</sup>.

En promettant à Dieu de pratiquer les trois conseils évangéliques, le religieux a quitté un état de vie, celui du monde, pour se fixer dans un état meilleur <sup>9</sup>, plus parfait, qui lui permettra de consacrer toute sa vie, toute son âme et toutes ses forces à la poursuite effective de la perfection de la charité : « c'est le propre des religieux de se ceindre les reins pour atteindre le sommet de la perfection <sup>10</sup>. »

En résumé, « la vie religieuse est appelée état de perfection en raison de sa fin <sup>11</sup> ».

## La consécration effectuée par les vœux de religion

Les vœux de religion n'ont pas seulement pour effet d'obliger le religieux à pratiquer les conseils évangéliques, mais aussi et surtout de le consacrer entièrement à

<sup>1</sup> — « *Hæc est differentia inter consilium et præceptum quod præceptum importat necessitatem, consilium autem in optione ponitur ejus cui datur. Et ideo convenienter in lege divina, quæ est lex libertatis, supra præcepta sunt addita consilia* » (I-II, q. 108, a. 4).

<sup>2</sup> — « *Religiosi se voto astringunt ad hoc quod a rebus secularibus se abstineant quibus licite uti poterant, ad hoc quod liberius Deo vacent, in quo consistit perfectio præsentis vitæ* » (II-II, q. 184, a. 5).

<sup>3</sup> — « *Consiliorum observatio est de necessitate salutis in his quæ voverunt consilia* » (II-II, q. 43, a. 7, ad 4).

<sup>4</sup> — « *Secundum ea quæ exterius aguntur, accipitur spiritualis status in homine per comparisonem ad Ecclesiam* » (II-II, q. 184, a. 4 ; voir q. 88, a. 9 et q. 189, a. 5).

<sup>5</sup> — « *Ad statum requiritur immobilitas in eo quod pertinet ad conditionem personæ* » (II-II, q. 184, a. 3, ad 3 ; voir *Quodl.* 3, a. 17).

<sup>6</sup> — « *Si (aliqui) totam vitam suam voto Deo obligant ut in operibus perfectionis ei deserviat, jam simpliciter conditionem vel statum perfectionis assumpsit* » (*De perf. vitæ spir.*, c. 15).

<sup>7</sup> — « *Perfectius* » : *Contra retr. hom. a rel.*, c. 6.

<sup>8</sup> — « *In statu perfectionis proprie dicitur aliquis esse non ex hoc quod habet actum dilectionis perfectæ, sed ex hoc quod obligat se perpetuo, cum aliqua solemnitate, ad ea quæ sunt perfectionis* » (II-II, q. 184, a. 4 ; voir a. 5).

« *Ad statum perfectionis requiritur obligatio ad ea quæ sunt perfectionis, quæ quidem fit Deo per votum* » (II-II, q. 186, a. 6 ; voir a. 5 ; q. 188, a. 2, ad 2).

<sup>9</sup> — « *Status religionis (est) melior, in quo observantur consilia, quam status vitæ secularis, in quo simpliciter observantur præcepta* » (*Quodl.* 4, a. 23, s.c. 4).

<sup>10</sup> — « *Accingi ad comprehendendum culmen perfectionis proprie pertinet ad religionem* » (II-II, q. 186, a. 3, s.c.).

<sup>11</sup> — « *Religio nominat statum perfectionis ex intentione finis. Unde non oportet quod quicumque est in religione jam sit perfectus, sed quod ad perfectionem tendat* » (II-II, q. 186, a. 1, ad 3 ; voir q. 184, a. 5, ad 2).

Dieu et à son service. En d'autres termes, ils ne font pas seulement œuvre négative de renoncement et de libération, ils sont directement et positivement un culte de Dieu.

Par les trois vœux, en effet, le religieux offre à Dieu ses biens temporels, son corps et sa volonté ; il s'offre à Dieu totalement, « *totaliter* », comme dit souvent saint Thomas<sup>1</sup>, en sorte que la profession constitue un « holocauste », un sacrifice parfait<sup>2</sup>.

Saint Thomas dit ailleurs que la profession opère un véritable transfert de propriété<sup>3</sup> : le religieux ne s'appartient plus, il appartient à Dieu, comme une chose consacrée<sup>4</sup>, comme un calice<sup>5</sup>.

Il est mort au monde pour être tout à Dieu<sup>6</sup>, il est un être séparé parce qu'il est tout entier sanctifié<sup>7</sup>.

Pour mieux faire comprendre une si haute vérité, le Docteur angélique rapporte un trait raconté par saint Anselme<sup>8</sup> : quelqu'un offrait à l'un de ses amis les fruits d'un arbre de son verger dès qu'ils étaient mûrs, quand il pensa mieux faire en lui donnant l'arbre lui-même. De même, commente saint Thomas, celui qui a fait un vœu n'offre pas seulement à Dieu des actes vertueux, mais la racine même de ses actes, le pouvoir de les produire<sup>9</sup>. C'est la seule façon pour l'homme d'offrir sa vie à Dieu en une seule fois, « *tota simul*<sup>10</sup> ».

Alors tous les actes vertueux du religieux sont consacrés à Dieu et deviennent des actes de religion<sup>11</sup>, même les plus humbles ; car « ce qu'il faut apprécier n'est pas tant ce qu'ils font que de s'être consacrés à le faire. En effet, celui qui se livre à quelqu'un pour faire tout ce qu'il commande se donne infiniment plus à lui que celui qui se prête pour rendre quelque service déterminé. C'est pourquoi, dans la vie religieuse, des œuvres de peu d'importance en elles-mêmes, mais accomplies par devoir d'état, prennent une

1 — « *Illi qui in saeculo vivunt aliquid sibi retinent et aliquid Deo largiuntur. Illi vero qui vivunt in religione totaliter se et sua tribuunt Deo* » (II-II, q. 186, a. 5, ad 1 ; voir a. 1 c. et ad 1 ; a. 7 ; q. 88, a. 11 ; q. 188, a. 2, ad 2).

2 — « *Manifestum est eos qui huiusmodi vota Deo emittunt, quasi per holocaustum excellentiam, antonomastice religiosos vocari* » (*De perf. vitæ spir.*, c. 11 ; voir II-II, q. 186, a. 1 ; a. 7 ; *Quodl.* 3, a. 17).

3 — Voir *IV Sent.*, d. 38, q. 1, a. 2, ql. 3, ad 3 ; *Quodl.* 8, a. 10.

4 — Voir *Quodl.* 8, a. 10 ; II-II, q. 88, a. 7.

5 — Voir II-II, q. 88, a. 11.

6 — « *Per votum religionis, non solum peccato, sed saeculo moritur, ut soli Deo vivat* » (*Contra imp. Dei cultum*, c. 1 ; voir *Quodl.* 3, a. 16).

7 — « *Sanctitas dicitur per quam mens hominis seipsam et suos actus applicat Deo. Unde non differt a religione secundum essentiam, sed solum ratione. Nam religio dicitur secundum quod exhibet Deo debitum famulatum in his quæ pertinent specialiter ad cultum divinum, sicut in sacrificiis, oblationibus et aliis huiusmodi. Sanctitas autem dicitur secundum quod homo, non solum hac, sed aliarum virtutum opera refert in Deum, vel secundum quod homo se disponit per bona quadam opera ad cultum divinum* » (II-II, q. 81, a. 8).

8 — Saint Anselme, *Liber de Similitudinibus*, c. 84.

9 — « *Ille qui vovet aliquid et facit, plus se Deo subjicit quam qui ille qui solum facit ; subjicit enim se Deo non solum quantum ad actum, sed etiam quantum ad potestatem, quia de cetera non potest aliud facere ; sicut plus daret homini qui daret ei arborem cum fructibus quam qui daret ei fructum tantum, ut dicit Anselmus* » (II-II, q. 88, a. 6 ; voir ad 3 et C. G. III, c. 138).

10 — « *Homo non potest totam vitam suam Deo actu exhibere, quia non est tota simul, sed successive agitur. Unde non aliter homo potest totam vitam suam Deo exhibere nisi per voti obligationem* » (II-II, q. 186, a. 6, ad 2).

11 — « *Ad religionem pertinet non solum oblationes sacrificiorum et alia huiusmodi, quæ sunt religioni propria, sed etiam quod referuntur ad Dei servitium et honorem, efficiuntur actus religionis. Et secundum hoc, si quis totam vitam suam divini servitio deputet, tota vita ipsius ad religionem pertinebit* » (II-II, q. 186, a. 1, ad 2).

grande portée dans la suite du premier engagement par lequel le religieux s'est voué tout entier à Dieu <sup>1</sup> ».

Toute l'activité vertueuse du religieux, toutes ses bonnes œuvres constituent ainsi un service de Dieu <sup>2</sup>, un grand acte de culte, même les œuvres de la vie active, ainsi que nous le verrons plus loin <sup>3</sup>, puisqu'elles sont effectuées par une personne consacrée à Dieu et au nom de Dieu <sup>4</sup>.

Le religieux est devenu quelqu'un de la maison du Seigneur, un serviteur à l'entière disposition de son divin Maître. Son temps appartient à Dieu seul et Dieu peut en disposer comme il l'entend pour son culte ou pour ses œuvres.

Aussi peut-on dire que la religion est la vertu professionnelle des religieux : c'est d'elle qu'ils tiennent leur nom de religieux <sup>5</sup>.

Et pourtant, la fin à laquelle est ordonné l'état religieux n'est pas le parfait exercice de la vertu de religion, mais bien la perfection de la charité, comme ne cesse de l'affirmer saint Thomas chaque fois qu'il traite de la finalité de la vie religieuse <sup>6</sup>.

Précisons même que la perfection de la charité est la fin de l'état religieux, non seulement en tant que les trois vœux ont pour matière les conseils évangéliques et libèrent ainsi la volonté de tout ce qui retarderait la perfection de son amour pour Dieu, mais aussi comme état religieux, c'est-à-dire en tant qu'il est consécration au service divin. Entre la vertu de religion et la vertu de charité, il y a une si profonde affinité que celle-ci est à la fois le principe et la fin de celle-là.

La religion a pour objet immédiat le culte de Dieu, et la charité Dieu lui-même aimé d'amitié. Or le religieux qui se consacre totalement au service de Dieu le fait par amour : la charité est donc au principe de la religion <sup>7</sup>.

Mais la religion elle-même dispose à la charité : le serviteur qui vit dans la maison du Seigneur comprend toujours mieux que Dieu l'aime d'amitié et veut être traité en ami. Le service continu et familier de Dieu est donc ordonné comme à sa fin normale à la plus intime amitié avec lui.

<sup>1</sup> — « *Ea quæ religiosi agunt, ad illam radicem referuntur quæ totam vitam suam Deo devoverunt. Unde non est pensandum quid faciant, sed magis quod ad qualibet facienda se devoverunt. Et sic quodammodo comparantur ad eos qui aliquod singulare bonum opus faciunt sicut infinitum ad finitum. Qui cum dat se alicui ad faciendum omnia quæ jubet, in infinitum magis se dat ei quam ille qui dat se ad aliquod opus faciendum. Unde, supposito quod religiosus secundum exigentiam suæ religionis, faciat aliquod opus quod sit parvum secundum se, tamen recipit magnam intensionem ex ordine ad primam obligationem quo se totum Deo vorit* » (Quodl. 3, a. 17, ad 6).

<sup>2</sup> — Voir II-II, q. 81, a. 3, ad 2.

<sup>3</sup> — Voir p. §21-23.

<sup>4</sup> — « *Dei servitium et famulatus salvatur etiam in operibus vitæ activæ quibus aliquis servit proximo propter Deum* » (II-II, q. 188, a. 2, ad 1 ; voir q. 81, a. 1, ad 1 ; *Contra imp. Dei cultum*, c.1).

<sup>5</sup> — « *Religio est quedam virtus per quam aliquis ad Dei servitium et cultum aliquid exhibet. Et ideo antonomastice religiosi dicuntur illi qui se totaliter mancipant divino servitio, quasi holocaustum Deo offerentes* » (II-II, q. 186, a. 1 c ; voir ad 2 ; a. 7 ; q. 81, a. 1, ad 5 ; C. G. III, c. 130 ; *De perf. vitæ spirit.*, c. 11).

<sup>6</sup> — « *Ipsa perfectio caritatis est finis status religionis* » (II-II, q. 186, a. 2 ; voir a. 1, ad 4 ; a. 3 ; a. 7 c. et ad 1 ; q. 187, a. 2 ; q. 188, a. 1 ; a. 2 ; *De Carit.*, a. 11 ad 12).

<sup>7</sup> — « *Ad caritatem pertinet immediate quod homo tradat seipsum Deo, adhærendo ei per quamdam spiritus unionem. Sed quod homo tradat seipsum Deo ad aliqua opera divini cultus, hoc immediate pertinet ad religionem, mediate autem ad caritatem, quæ est religionis principium* » (II-II, q. 82, a. 2, ad 1).

## La finalité contemplative de la vie religieuse et l'état de vie contemplative

La béatitude éternelle à laquelle nous sommes appelés consiste dans une parfaite contemplation de Dieu et dans une fruition d'amour. Mais, « comme nous ne pouvons pas parvenir sur cette terre à cette perfection des bienheureux, nous devons l'imiter, autant qu'il nous est possible, en tendant vers une perfection qui lui soit semblable. Or c'est à une telle perfection que nous invitent ici-bas les conseils <sup>1</sup> ».

Telle est la fin essentielle à laquelle tendent tous les religieux : constituée par le vœu des conseils, la vie religieuse permet à l'âme de vaquer à Dieu plus librement <sup>2</sup>, en adhérant parfaitement à lui par l'amour <sup>3</sup> et en le contemplant aussi longuement qu'y consentent les conditions de l'homme sur terre <sup>4</sup>. Elle réalise ainsi la vie contemplative d'ici-bas, semblable à la parfaite béatitude du ciel, « car elle commence en cette vie la contemplation qui sera consommée dans la vie future <sup>5</sup> ». La vie contemplative est comme un « avant-goût <sup>6</sup> » et même une vraie « participation de la béatitude éternelle <sup>7</sup> ».

Il faut donc dire avec saint Thomas que « la vie religieuse est surtout ordonnée à la contemplation <sup>8</sup> ». En précisant que « les conseils sont les instruments de la vie contemplative <sup>9</sup> », le Docteur angélique affirme la finalité contemplative de l'état religieux dans sa structure même. Et il rappelle la mission de tous les religieux, quand il dit qu'ils « sont principalement chargés de vaquer à la contemplation <sup>10</sup> ».

Dans la pensée de saint Thomas, la fin générale de la vie religieuse est donc essentiellement contemplative.

Mais il ne prétend pas enseigner par là que tous les religieux doivent se consacrer exclusivement aux exercices de la contemplation et que la seule forme authentique de vie

<sup>1</sup> — « *Etsi comprehensorum perfectio non sit nobis possibilis in hac vita, amulari tamen debemus ut in similitudinem perfectionis illius, quantum possibile est, nos trahamus ; et in hoc perfectio hujus vitæ consistit, ad quam per consilia invitamur* » (*De perfect. vitæ spirit.*, c. 6).

<sup>2</sup> — Voir C. G. III, c. 130 ; *De perfect vitæ spirit.*, c. 10 et c. 14 ; *Quodl.* 1, a. 14, ad 2 ; II-II, q. 24, a. 8 ; q. 44, a. 4, ad 3 ; q. 184, a. 3, ad 3 ; (textes cités p. §12-13). Voir aussi II-II, q. 184, a. 5 ; q. 187, a. 2.

<sup>3</sup> — « *Diversi gradus caritatis distinguuntur secundum diversa studia ad quæ homo perducitur per caritatis augmentum (...). Tertium autem studium est ut homo ad hoc principaliter intendat ut Deo inbareat et eo fruatur ; et hoc pertinet ad perfectos, qui cupiunt dissolvi esse cum Christo (Phil. 1, 23)* » (II-II, q. 24, a. 9).

<sup>4</sup> — Voir II-II, q. 180, a. 8, ad 1 et ad 2 ; voir aussi I-II, q. 3, a. 2, ad 4.

<sup>5</sup> — « *Hujus perfectæ et ultimæ felicitatis, in hac vita nihil est adeo simile sicut vita contemplantium veritatem secundum quod possibile est in hac vita. (...) Incipit enim contemplatio veritatis in hac vita, sed in futura consummatur* » (C. G. III, c. 63 ; voir I-II, q. 69, a. 2 ; II-II, q. 180, a. 4).

<sup>6</sup> — « *Vita aeterna non est nisi consummatio contemplativa vitæ quæ per vitam contemplativam in presenti quodammodo prelibatur* » (III Sent., d. 35, q. 1, a. 4, q. 3).

<sup>7</sup> — « *Beati dicuntur aliqui in hac vita, vel propter spem beatitudinis adipiscenda in futura vita (...), vel propter aliquam participationem beatitudinis secundum aliqualem summi boni fruitionem* » (I-II, q. 5, a. 3, ad 1 ; voir c. et ad 2).

<sup>8</sup> — « *Vita religiosorum præcipue ad contemplationem ordinatur* » (*Contra imp. Dei cultum*, c. 11).

<sup>9</sup> — « *Præcepta pertinent ad activam et ad contemplativam vitam. Consilia vero sunt instrumenta contemplativæ vitæ* » (*Quodl.* 4, a. 24, a. 5).

<sup>10</sup> — « *Ad vacandum contemplationi præcipue religiosi sunt deputati* » (*Contra imp. Dei cultum*, c. 2).

religieuse est l'état de vie contemplative. Il précise d'ailleurs, dans les deux textes cités de l'opuscule *Contra Impugnantes Deo cultum*, que la vie religieuse est surtout – « *praecipue* » – ordonnée à la contemplation, ce qui laisse entendre qu'elle peut avoir d'autres fins secondaires, que nous appelons aujourd'hui des fins spéciales.

Il n'en est pas moins vrai que, pour le Docteur angélique, c'est l'état de vie contemplative qui dispose le mieux à la perfection de la charité, fin générale et essentielle de la vie religieuse.

Le propre de cet état, sa « fin spéciale », c'est de ne s'adonner à aucune autre œuvre qu'à celles de la vie contemplative<sup>1</sup>, et de dédier toute la vie à la contemplation<sup>2</sup> et à tout ce qui la prépare ou la manifeste, comme la « *lectio divina* », l'oraison mentale et la prière liturgique. Les religieux contemplatifs ont pour mission spéciale dans l'Église de vaquer à Dieu seul, « *soli Deo vacare*<sup>3</sup> », selon une formule empruntée à saint Grégoire le Grand<sup>4</sup>.

C'est la forme de vie la plus unifiée, puisque tout y est ordonné à cette unique fin, la plus sûre<sup>5</sup>, puisqu'on y vit totalement retiré des dangers du monde, la plus belle<sup>6</sup>, puisqu'on y commence en quelque sorte la vie du ciel, la plus méritoire enfin, puisqu'on y pratique directement et très purement la charité envers Dieu<sup>7</sup>.

Et pourtant, tous ne sont pas aptes à la vie exclusivement contemplative, comme le note finement saint Thomas : pour la mener, il faut un esprit naturellement simple et paisible<sup>8</sup>, un grand équilibre.

Enfin et surtout, la vocation contemplative n'est pas la seule dans l'Église, car il y a beaucoup d'autres formes de vie religieuse, vouées à la vie active, consacrées à subvenir aux nécessités du prochain.

Aussi la vie purement contemplative est-elle choisie par le petit nombre.

Il n'en est pas moins vrai que toute vie religieuse active, si active qu'elle soit, conserve une finalité contemplative par le seul fait qu'elle est une vie religieuse. Il faudrait même dire : par le seul fait qu'elle est une vie humaine, car il est essentiel à la vocation surnaturelle de l'homme d'appeler celui-ci au parfait amour et à la contemplation de Dieu, et toute la vie religieuse est organisée pour y conduire plus rapidement, plus sûrement et plus parfaitement.

---

<sup>1</sup> — « *Eadem ratio de monachis et omnibus aliis religiosis quantum ad ea quæ sunt communia omni religioni, puta quod totaliter se dedicent divinis obsequiis, quod essentialia vota religionis observent, et quod a secularibus negotiis se abstineant. Sed non oportet similitudinem esse quantum ad alia quæ sunt propria monastica professione, quæ specialiter ad vitam contemplativam ordinantur* » (II-II, q. 188, a. 2, ad 2).

<sup>2</sup> — « *Contemplativi dicuntur, non qui contemplantur, sed qui contemplationi totam vitam suam deputant* » (II-II, q. 81, a. 1, ad 5).

<sup>3</sup> — « *Ad dilectionem Dei directe pertinet contemplativa vita quæ soli Deo vacare desiderat* » (II-II, q. 188, a. 2 ; voir *Contra imp. Dei cultum*, c. 1).

<sup>4</sup> — S. Grégoire le Grand, *Dialog.*, Lib. I, c. 8 ; PL 77, 185.

<sup>5</sup> — Voir *De perf. vitæ spirit.*, c. 23.

<sup>6</sup> — Voir II-II, q. 182, a. 1.

<sup>7</sup> — Voir II-II, q. 182, a. 2.

<sup>8</sup> — Voir II-II, q. 182, a. 4, ad 3.

## Nature de la vie religieuse active et de la vie mixte

Jusqu'à la naissance des chanoines réguliers et plus spécialement des ordres hospitaliers et militaires et des ordres mendiants au Moyen Age, la vie religieuse n'avait qu'une fin, la perfection de l'union à Dieu dans la charité et la contemplation. Dans les nouveaux ordres, au contraire, comme dans tous les instituts de vie active ou apostolique qui sont nés après eux, l'activité au service du prochain constitue vraiment une fin, qui s'ajoute à la première. Et, comme cette fin est différente selon les diverses œuvres de charité envers le prochain auxquelles s'adonnent ces instituts et comme elle les distingue les uns des autres, elle est appelée fin spéciale, par opposition à la fin générale, qui est commune à tous et qui constitue la fin de l'état religieux comme tel.

### La fin générale et la fin spéciale des instituts religieux

On en est donc venu tout naturellement à distinguer deux grandes catégories d'instituts religieux : les instituts de vie contemplative, qui ont pour fin spéciale la contemplation de Dieu, et les instituts de vie active, qui ont pour fin spéciale une ou plusieurs œuvres de charité envers le prochain<sup>1</sup>. Les premiers ont pour principe et pour fin l'amour de Dieu, car c'est lui qui inspire de « vaquer à Dieu seul » pour mieux l'aimer ; les seconds ont pour principe l'amour du prochain, car c'est lui qui pousse à subvenir aux nécessités d'autrui<sup>2</sup>.

Mais, s'il en est ainsi, une question se pose. En examinant la nature de la perfection chrétienne, nous avons vu que celle-ci comportait la contemplation de Dieu et l'amour du prochain : on ne peut pas aimer vraiment Dieu si l'on ne cherche pas à le connaître et si l'on n'aime pas son prochain. Tout religieux, même le plus actif, doit tendre et peut parvenir à la perfection de la contemplation, et la vie des saints nous offre maints exemples de grands contemplatifs dans la vie active. De même, tout religieux, même exclusivement contemplatif et solitaire, doit vouloir le salut de tous les hommes et peut y collaborer par sa prière et sa vie pénitente.

Autrement dit, la contemplation et l'amour du prochain font partie de la fin générale de tout institut religieux, parce qu'ils sont des éléments de la perfection chrétienne, fin de l'état religieux comme de toute vie humaine ici-bas.

<sup>1</sup> — « *Caritas Deo debitum obsequium reddit secundum actus vitæ activæ et contemplativæ. In actibus quidem activæ vitæ, diversimode secundum diversa officia caritatis quæ proximis impenduntur. Et ideo sunt aliquæ religiones institutæ ad vacandum Deo per contemplationem, sicut religio monastica et eremitica, aliquæ autem ad serviendum Deo in membris suis per actionem* » (*Contra imp. Dei cultum*, c. 1).

<sup>2</sup> — « *Religionis status ordinatur ad perfectionem caritatis, quæ se extendit ad dilectionem Dei et proximi. Ad dilectionem autem Dei directe pertinet contemplativa vita, quæ soli Deo vacare desiderat ; ad dilectionem autem proximi directe pertinet vita activa, quæ deservit necessitatibus proximorum* » (II-II, q. 188, a. 2).

Mais alors, comment peut-on distinguer les instituts religieux selon qu'ils s'adonnent à la contemplation ou à l'apostolat ?

La solution se trouve dans une distinction entre la contemplation et l'amour du prochain comme actes intérieurs et en tant qu'occupations ou œuvres extérieures. Comme actes immanents, la contemplation et l'amour du prochain sont indépendants des conditions de vie du sujet : on peut faire un acte de charité envers Dieu et avoir de lui une brève intuition toute chargée d'amour au milieu de la plus grande activité, comme on peut vouloir le salut d'une âme qui vit à des milliers de kilomètres : à ce point de vue, contempler Dieu et aimer le prochain ne constituent pas un état de vie et ne peuvent donc pas spécifier la fin d'un institut religieux et le distinguer d'un autre.

Mais consacrer du temps à des occupations contemplatives, comme la « *lectio divina* », l'oraison mentale et la prière liturgique, ou à des œuvres de charité envers le prochain, comme l'éducation de la jeunesse ou le soin des malades, voilà bien des finalités spéciales appartenant à des états extérieurs de vie capables de distinguer les instituts religieux en contemplatifs et en actifs.

En résumé, tandis que la fin générale commune à toutes les congrégations religieuses consiste dans la perfection de la charité embrassant Dieu et le prochain, la fin spéciale de chaque institut consiste dans les œuvres de charité auxquelles il s'adonne <sup>1</sup>.

Telle est la nature de la distinction entre la fin générale et la fin spéciale des instituts religieux. Mais un double problème se pose à propos de la vie religieuse active. Tout d'abord, un problème de structure : l'adjonction d'une fin spéciale active à la fin générale, essentiellement contemplative, de la vie religieuse ne compromet-elle pas l'unité de celle-ci ? Un problème personnel ensuite : comment les religieux qui mènent la vie active peuvent-ils rester unis à Dieu au milieu des œuvres ?

### Légitimité de la vie religieuse active

Au début de l'article de la *Somme* dans lequel saint Thomas traite de la légitimité d'une vie religieuse consacrée à la vie active, il expose la principale difficulté que l'on peut faire à l'institution d'un ordre religieux actif : « Tout ordre religieux doit réaliser l'état de perfection. Or la perfection de l'état religieux consiste dans la contemplation des choses divines. Il semble donc qu'on ne puisse pas instituer d'ordre religieux pour les œuvres de

---

<sup>1</sup> — « *Status religionis est quoddam exercitium quo aliquis exercitur ad perfectionem caritatis. Sunt autem diversa caritatis opera quibus homo vacare potest (...) Et ideo religiones distinguuntur (...) secundum diversitatem eorum ad quæ ordinantur, sicut una religio ordinatur ad peregrinos hospitio suscipiendos et alia ad visitandos vel redimendos captivos (...). Religionum diversitas attenditur secundum fines ad quos ordinantur* » (II-II, q. 188, a. 1). Voir le commentaire de Cajetan sur ce texte : « *Aspice, in corpore articuli, quod perfectio caritatis, quæ est religionis finis, quamvis principaliter consistat in actu interiori caritatis, quia tamen per exteriores actus caritatis diffunditur, finis religionis diversificatur, non solum penes distinctionem dilectionis Dei et proximi, sed etiam penes diversitatem actuum exteriorum quibus diligitur proximus, ut sunt diversa opera misericordiæ* » (a. 1).

la vie active<sup>1</sup>. » En d'autres termes, à la fin générale toute contemplative de la vie religieuse, il ne semble pas possible d'adjoindre une fin spéciale concernant le prochain.

Dans sa réponse à l'objection, le Docteur angélique se contente d'affirmer la raison qui justifie l'existence d'une vie religieuse active : « Le culte et service de Dieu subsistent dans les œuvres de la vie active, puisqu'on y sert le prochain pour Dieu<sup>2</sup>. »

Dans un opuscule antérieur à la *Somme*, le *Contra impugnantes Dei cultum*, saint Thomas avait même dit plus fortement encore qu'« il existe des ordres religieux institués pour servir Dieu dans ses membres par l'action<sup>3</sup> ».

Mais c'est dans le « corps » de l'article de la *Somme* déjà cité que le Docteur angélique explique comment la vie religieuse active est un service du prochain pour Dieu ou mieux un service de Dieu dans ses membres.

« L'état religieux, enseigne saint Thomas, est ordonné à la perfection de la charité, laquelle comprend l'amour de Dieu et du prochain. (...) De l'amour du prochain relève la vie active, qui se met au service du prochain. Et, de même que la charité aime le prochain pour Dieu, de même le service du prochain prend valeur de service de Dieu, selon cette parole : "Ce que vous faites au moindre des miens, c'est à moi que vous le faites." C'est pourquoi ces services rendus au prochain, parce qu'ils se réfèrent ultérieurement à Dieu, sont qualifiés de sacrifices, suivant cette parole : "N'oubliez pas la bienfaisance et la mise en commun des biens ; c'est par de tels sacrifices qu'on mérite Dieu." Or, il appartient proprement à la religion d'offrir des sacrifices à Dieu. Il s'ensuit donc que des ordres religieux peuvent être institués pour des œuvres de la vie active<sup>4</sup>. »

Ainsi, selon saint Thomas, « en servant le prochain pour Dieu, les religieux font l'œuvre d'amour de Dieu<sup>5</sup> ».

Il est donc légitime d'instituer un ordre religieux de vie active sans risquer de compromettre l'unité de la vie religieuse par l'action, puisque le service du prochain est un service de Dieu commandé par la charité, qui s'étend de Dieu au prochain : c'est la « bienveillance » de la charité<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> — « *Omnis religio pertinet ad perfectionis statum. Sed perfectio religiosi status consistit in contemplatione divinorum (...)* Ergo videtur quod nulla religio institui possit ad opera vitæ activæ ». (II-II, q. 188, a. 2 ad 1).

<sup>2</sup> — « *Dei servitium et famulatus salvatur etiam in operibus vitæ activæ, quibus aliquis servit proximo propter Deum* » (II-II, q. 188, a. 2, ad 1).

<sup>3</sup> — « *Sunt aliquae religiones instituta (...) ad serviendum Deo in membris suis per actionem, sicut illorum qui ad hoc Deo dedicant, ut infirmos suscipiant, captivos redimant et alia misericordiae opera exequantur* » (*Contra imp. Dei cultum*, c. 1).

<sup>4</sup> — « *Religionis status ordinatur ad perfectionem caritatis, quæ se extendit ad dilectionem Dei et proximi (...)* Ad dilectionem autem proximi pertinet vitæ activæ, quæ deservit necessitatibus proximorum. Et sicut ex caritate diligitur proximus propter Deum, ita etiam obsequium delatum in proximos redundat in Deum, secundum illud : "Quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis" (Matth. 25, 40). Unde et hujusmodi obsequia proximis facta, in quantum ad Deum referuntur, dicuntur esse sacrificia quadam, secundum illud : "beneficentiæ et communionis nolite oblivisci : talibus enim hostiis promeretur Deus" (Hebr. 13, 16). Et quia ad religionem proprie pertinet sacrificium Deo offerre, consequens est quod convenienter religiones quadam ad opera vitæ activæ ordinentur » (II-II, q. 188, a. 2).

<sup>5</sup> — « *In hoc ipso quod proximis serviunt propter Deum, (religiosi) dilectioni divinæ obsequuntur* » (II-II, q. 187, a. 2).

<sup>6</sup> — « *Beneficentia nihil aliud est quam facere bonum alicui. Hoc est actus amicitiae et per consequens caritatis* » (II-II, q. 31, a. 1). « *Beneficentia et benevolentia non differunt nisi sicut actus exterior et interior, quia beneficentia est executio benevolentiae. Ergo, sicut benevolentia non est alia virtus a caritate, ita nec beneficentia* » (II-II, q. 31, a. 4, s.c.).

La vie religieuse active puise donc son unité foncière dans l'unité de la vertu de charité. Elle comporte bien deux fins, la fin générale et la fin spéciale, mais comme la charité, qui a deux objets, Dieu et le prochain ; et elle est une de la même manière que la charité est une. L'unité de la vie religieuse active n'est donc que le reflet et l'expression, dans l'ordre du service et des œuvres extérieures, de l'unité de la vertu de charité ; dans la vie religieuse active, on sert Dieu en servant le prochain comme on aime Dieu en aimant le prochain, puisqu'on sert le prochain comme on l'aime, par amour pour Dieu.

Cependant l'unité de la vertu de charité ne suffit pas à expliquer ce qu'il y a de propre et de spécifique dans l'unité de la vie religieuse active. En effet les laïcs eux-mêmes doivent aussi concevoir leur devoir d'état comme une œuvre de charité envers le prochain et s'y adonner par amour pour Dieu.

Mais il y a quelque chose qui distingue les religieux de vie active des laïcs œuvrant par charité, c'est précisément que les premiers sont des religieux et que les autres ne le sont pas. Par suite de la consécration de leur être à Dieu, toute l'activité vertueuse des religieux, nous l'avons vu <sup>1</sup>, devient un service de Dieu. Pour les religieux de vie active, le service du prochain est donc un acte religieux, comme le service de l'autel, un acte qui ne les fait pas sortir de leur vie consacrée à Dieu, mais qui les dispose, comme tout acte de la vertu de religion, à mieux aimer Dieu. Ceci est propre aux religieux et montre à quelle profondeur se place l'unité de leur vie, même au milieu des œuvres les plus actives, car celles-ci sont, pour eux, des œuvres essentiellement religieuses.

### Nature de l'action dans la vie religieuse active

Nous venons de voir qu'une vie religieuse vouée au service du prochain était possible. Il nous faut maintenant en connaître la nature et pour cela préciser en quoi consiste exactement l'action qui la spécifie, et la distinguer de la vie exclusivement contemplative.

Il suffit pour cela de tirer les conséquences de ce qui vient d'être dit : puisque la charité, et plus spécialement la charité envers Dieu, est le suprême principe unificateur de la vie religieuse active en tant qu'elle est le moteur de l'action, il en résulte qu'elle est la cause efficiente qui doit mouvoir les religieux des instituts actifs dans tous les actes de leur service du prochain : « Le principe de la vie active, dit saint Thomas, c'est l'amour de Dieu en lui-même <sup>2</sup>. »

Mais, pour comprendre le rôle spécial exercé par la charité dans la vie religieuse active, il faut rappeler que celle-ci est une vie consacrée à Dieu, un culte et un service divin.

Car enfin, déjà, toute vie chrétienne, nous l'avons vu, peut et doit se dérouler sous la motion de la charité. Mais celle-ci n'interdit pas à un laïc de donner à son dévouement

---

<sup>1</sup> — Voir p. §16.

<sup>2</sup> — « *Principium vitæ activæ est amor Dei in seipso* » (*De Carit.*, a. 4, ad 8).

au prochain des buts personnels, comme celui de gagner honnêtement sa vie en enseignant ou en donnant ses soins à des malades.

Ce qu'il y a de propre au religieux, c'est qu'en vertu de sa consécration, il n'a plus et il ne peut plus avoir d'autres fins que le service de Dieu, il n'a plus d'autres intérêts que ceux de Dieu : il appartient au Seigneur. Aussi la charité exerce-t-elle une influence immédiate et universelle sur tout son agir : sa consécration fait de lui un instrument de la charité divine. Dieu se sert de lui pour prêcher sa parole aux âmes, pour exercer sa miséricorde auprès des corps souffrants, pour étendre son règne.

Tous les actes de ministère d'un religieux doivent donc être mus par l'amour de Dieu et exercés pour sa gloire<sup>1</sup>. Sinon, ils ne seraient plus que des œuvres purement humaines, sans aucune valeur surnaturelle.

Si telle est l'influence de la charité envers Dieu dans la vie religieuse active, il faut bien que la contemplation y tienne aussi un rôle important : n'est-elle pas le complément normal de l'amour de Dieu<sup>2</sup> ? Et comment se dévouer au prochain par charité si l'on ne « voit » pas Dieu en lui ?

De fait, comme l'enseigne saint Thomas, « la connaissance contemplative des choses éternelles appartient parfois à la vie active (...) : elle lui est prérequise comme sa cause quand les raisons de vivre sont puisées dans la contemplation des choses éternelles<sup>3</sup> ». Et c'est le cas de la vie religieuse active dont le Docteur angélique affirme qu'« elle est dirigée par la contemplation<sup>4</sup> ». Plus loin, il précise ainsi sa pensée : « Du moment que les religieux s'appliquent aux œuvres de la vie active le regard fixé sur Dieu – « *intuitu Dei* », – il s'ensuit que, chez eux, l'action dérive de la contemplation des choses divines<sup>5</sup>. »

En effet, commente Cajetan, « s'ils n'avaient pas fixé la fine pointe de leur esprit sur Dieu, jamais leur volonté ne les pousserait à s'adonner pour Dieu aux œuvres de la vie active<sup>6</sup> ».

<sup>1</sup> — « *Hoc ipsum videtur esse fortioris caritatis secundum genus quod homo, prætermisâ consolatione qua in Dei contemplatione reficitur, gloriam Dei in aliorum conversione quaerat* » (III *Sent.*, d. 35, q. 1, a. 4, ql. 2). « *Ex dilectione Dei videtur procedere quod homo, prætermisâ propria consolatione, voluntatem Dei implere studeat in aliorum salutem* » (*ibid.*, ad 2 ; voir II-II, q. 182, a. 2).

<sup>2</sup> — Voir p. §6-7.

<sup>3</sup> — « *Cognitio contemplativa aeternorum aliquando pertinet ad activam vitam (...) quia præexistit ad ipsam sicut causa, dum rationes vivendi ex contemplatione aeternorum sumitur* » (III *Sent.*, d. 35, q. 1, a. 3, ql. 2).

<sup>4</sup> — « *Ut vita activa per contemplationem dirigatur* » (II-II, q. 182, a. 4, ad 2).

<sup>5</sup> — « *Dum religiosi operibus vitæ activæ insistent intuitu Dei, consequens est quod in eis actio ex contemplatione divinorum derivetur* » (II-II, q. 188, a. 2, ad 1).

<sup>6</sup> — « *Nisi enim acies mentis suæ in Deum ut finem fixissent, nunquam voluntas eorum moveret eos ad opera vitæ activæ propter Deum exercenda* » (Cajetan, *Comment.* in II-II, q. 188, a. 2).

## La vie mixte

La contemplation éclaire les religieux actifs et dirige leur action. Mais il est un genre de vie active où elle joue un rôle particulier, car elle entre dans la nature même de l'acte en lui donnant son contenu. C'est ce qu'on appelle la « vie mixte ».

Cette expression, que saint Thomas n'emploie jamais<sup>1</sup>, peut désigner une vie composée matériellement de contemplation et d'action, ou plus précisément d'exercices de vie contemplative et d'œuvres d'apostolat ou de miséricorde. C'est le sens que saint Augustin donne au « troisième genre » de vie, « *ex utroque compositum*<sup>2</sup> ». Saint Thomas écarte cette troisième forme de vie composée des deux autres<sup>3</sup>.

Par contre, il applique le concept augustinien de composé de contemplation et d'action à une opération d'un genre très spécial, la prédication et l'enseignement de la doctrine sacrée, dont la nature est précisément de procéder de la contemplation comme un effet de sa cause<sup>4</sup>.

Ainsi, « l'œuvre de la vie active est double. Il y a celle qui dérive de la plénitude de la contemplation, comme l'enseignement et la prédication (...). Et ceci l'emporte sur la simple contemplation, car il est plus parfait d'éclairer que de voir seulement la lumière, de communiquer aux autres ce qu'on a contemplé – *contemplata aliis tradere* – que de contempler seulement. Il y a ensuite cette œuvre de vie active qui consiste toute en occupations extérieures, par exemple faire l'aumône, exercer l'hospitalité, etc. Ces œuvres-là sont inférieures aux œuvres de la contemplation, hormis le cas de nécessité<sup>5</sup> ».

Lorsqu'un religieux prêche, lorsqu'une religieuse fait le catéchisme, ils livrent aux autres le contenu de leur contemplation, les « *contemplata* », car il faut qu'ils aient réfléchi personnellement, médité sur ce qu'ils enseignent. On appelle cet acte une œuvre de « vie mixte », parce qu'en lui-même, c'est un acte de vie active<sup>6</sup> – l'action

<sup>1</sup> — L'expression existait pourtant déjà et désignait la vie du Christ et celle des pasteurs et des prédicateurs : on la trouve dans un sermon sur l'Assomption de l'abbé Raoul Ardent, mort après 1175 : « *Sunt tres vitæ quæ solæ regnum celorum merentur, activa scilicet, contemplativa et mixta. Activa est laborantium, contemplativa oratorum, mixta rectorum sive prædicatorum (...). Mixta quoque officium est alternatim nunc contemplativa, nunc activa vices agere (...). Hujus officium Dominus exequabatur, quia nunc orabat in montibus et solitudinibus, nunc prædicabat, et curabat in urbibus et populosis locis* » (Hom. 31 pro tempore ; PL 155, 1425-1426).

<sup>2</sup> — Saint Augustin, *De Civitate Dei*, Lib. XIX, c. 19 ; PL 41, 647.

<sup>3</sup> — Voir III *Sent.*, d. 35, q. 1, a. 1, ad 5 et II-II, q. 179, a. 2, ad 2.

<sup>4</sup> — « *Illud tertium membrum apponitur ab Augustino, non quantum ad diversitatem vitæ, sed magis quantum ad diversitatem viventium. Quidam enim sunt qui exercitiis activæ insistent principaliter, quamvis etiam quandoque contemplationis actus exequantur. Quidam vero sunt qui postpositis curis activæ, principaliter contemplationi student. Alii vero circa utrumque insistent. Sunt nihilominus et quedam operationes quæ utrumque requirunt, sicut prædicatio et doctrina, quæ a contemplatione inchoata in actionem terminantur, sicut a causa in effectum procedentes* » (III *Sent.*, d. 35, q. 1, a. 1, ad 5).

<sup>5</sup> — « *Opus vitæ activæ est duplex : unum quidem, quod ex plenitudine contemplationis derivatur, sicut doctrina et prædicatio (...), et hoc præfertur simplici contemplationi : sicut enim majus est illuminare quam lucem solum videre, ita majus est contemplata aliis tradere quam solum contemplari. Aliud autem opus est vitæ activæ quod totaliter consistit in occupatione exteriori, sicut eleemosynas dare, hospites recipere et alia hujusmodi, quæ sunt minora operibus contemplationis, nisi forte in casu necessitatis* » (II-II, q. 188, a. 6 ; voir a. 7).

<sup>6</sup> — Comme l'observe bien le père A. Lemonnyer, O.P., dans ses excellentes notes sur sa traduction de la *Somme*, « saint Thomas semble avoir hésité sur ce point » (*La vie humaine*, Paris, 1926, p. 564) : dans III *Sent.*, d. 35, q. 1, a. 3, q. 1, ad 5, il distingue l'enseignement de la théologie qui relèverait de la vie contemplative, et la

d'enseigner ou de prêcher, – mais un acte dont la nature est de procéder de la contemplation. A dire vrai, c'est l'acte lui-même qui mériterait le qualificatif de « mixte », plutôt que la vie religieuse qui le produit et dont il est la fin spéciale. Mais l'usage a prévalu d'appeler « vie mixte » cette forme de vie active.

Le modèle éminent de la vie mixte est Notre-Seigneur lui-même <sup>1</sup> : « Je dis ce que j'ai vu chez mon Père <sup>2</sup>. » « Ce que j'ai appris de mon Père, je vous l'ai fait connaître <sup>3</sup>. » Il communiquait à ses disciples ce qu'il voyait, ce qu'il entendait chez son Père. C'est ainsi, selon saint Thomas, que l'évêque exerce le saint ministère : « Il puise en Dieu ce qu'il doit livrer aux hommes <sup>4</sup>. » Il en est de même du prêtre chargé de prêcher la parole de Dieu.

Il y a donc une continuité intrinsèque, une parfaite homogénéité entre la contemplation et l'œuvre propre de la vie mixte, car celle-ci est spécifiée par celle-là.

Or cela ne se vérifie pas dans les actes de vie purement active : une religieuse qui soigne des malades ne leur livre pas le contenu de sa contemplation dans l'œuvre de charité corporelle, pourtant très méritoire, qu'elle accomplit. Certes, elle saura parler à ses malades des choses de Dieu et elle fera alors un acte de vie mixte, puisqu'elle livrera, si modestement que ce soit, le contenu de sa contemplation <sup>5</sup>. Mais l'œuvre de charité qu'elle exerce en fonction de la fin spéciale de son institut, les soins médicaux qu'elle donne aux malades, cette œuvre-là n'est pas spécifiée par sa contemplation.

Cependant, si la contemplation ne change pas la nature de cette œuvre, elle éclaire et nourrit la charité et dirige ainsi l'exercice de l'action charitable.

On doit donc dire que, tant dans la vie mixte que dans la vie purement active, l'action sur le prochain sera d'autant plus féconde que la contemplation et la charité du religieux seront plus parfaites.

### Relations entre la fin générale et la fin spéciale des instituts de vie active et de vie mixte

L'examen que nous venons de faire du rôle exercé par l'amour de Dieu et par la contemplation dans la vie active et dans la vie mixte va nous permettre de préciser les

prédication qui appartiendrait à la vie active, « mais déjà, dans le *De veritate*, q. 11, a. 4, puis dans la *Somme* (II-II, q. 181, a. 3 et surtout II-II, q. 188, a. 6, a. 7 ; III, q. 40, a. 1, ad 2), (il) expose que l'enseignement et la prédication, à les prendre en eux-mêmes et comme actes, relèvent toujours de la vie active » (*ibid* p. 565).

<sup>1</sup> — « *Vita activa secundum quam aliquis prædicando et docendo contemplata aliis tradit est perfectior quam vita quæ solum est contemplativa, quia talis vita præsupponit abundantiam contemplationis. Et ideo Christus talem vitam elegit* » (III, q. 40, a. 1, ad 2).

<sup>2</sup> — Jn 8, 38.

<sup>3</sup> — Jn 15, 15.

<sup>4</sup> — « *Cum episcopus mediator inter Deum et homines constituitur, oportet ipsum et actione præcellere (...) et in contemplatione præcipuum esse, ut ex Deo hauriat quod hominibus tradat* » (*De perf. vitæ spirit.*, c. 18 ; voir II-II, q. 182, a. 1, ad 1 ; q. 184, a. 7, ad 3).

<sup>5</sup> — Il serait cependant abusif de dire que cette religieuse est pour cela dans la vie mixte, car ce qui spécifie un genre de vie, ce n'est pas un acte de vie sporadique, mais bien l'activité principale à laquelle on consacre toute sa vie (voir II-II, q. 179, a. 1 ; q. 81, a. 1, ad 5 ; *Quodl.* 1, a. 14, ad 2).

rappports entre la fin générale et la fin spéciale des instituts religieux de vie active et de vie mixte et de mieux comprendre encore la nature de ces deux formes de vie religieuse.

Il importe tout d'abord de ne concevoir la contemplation comme un moyen pour l'action, ni dans la vie mixte ni dans la vie active.

Ce n'est pas parce que la contemplation spécifie l'acte de vie mixte en lui donnant son contenu et ce n'est pas parce que l'amour de Dieu, éclairé par la contemplation, est le principal moteur de toutes les œuvres de la vie active et de la vie mixte, que la contemplation et la charité envers Dieu sont ordonnées à l'action comme de purs moyens.

Quand un religieux prêtre, quand un frère éducateur ou une sœur hospitalière se livre à l'oraison, ce n'est pas d'abord et avant tout pour y puiser des lumières et des forces en vue de mieux s'adonner au ministère des âmes, à l'enseignement ou au soin des malades, mais c'est par amour pour Dieu et pour le contempler, en restant, comme Marie de Béthanie, aux pieds de Jésus, tant que les devoirs de l'action ne le réclament pas auprès du prochain.

La contemplation n'a pas un simple rôle directeur dans la vie active ou un rôle spécificateur dans la vie mixte, et l'amour de Dieu n'est pas seulement le principal moteur de l'action : l'une et l'autre ont valeur en soi et font partie de la fin de toute vie religieuse.

D'une façon plus générale, quand on entre dans un institut religieux de vie mixte ou de vie active, ce n'est pas d'abord pour se rendre plus apte à l'apostolat que si l'on était resté dans le monde, c'est pour consacrer sa vie à Dieu, pour le mieux aimer et le mieux connaître, pour le glorifier aussi parfaitement que possible dans les exercices de la contemplation comme dans les œuvres de la vie active. De même que la contemplation, la sanctification personnelle ne saurait être considérée comme un simple moyen ordonné à l'apostolat, car elle est une fin qui doit être poursuivie pour elle-même, pour Dieu.

En d'autres termes, la fin générale n'est pas un moyen ordonné à la fin spéciale, mais une fin qui a une valeur absolue, car c'est la fin même de toute la vie, pour les religieux comme pour tous les hommes.

Certes, il n'est pas interdit à un religieux voué aux œuvres de profiter de l'oraison pour prier pour les âmes qui lui sont confiées et de stimuler sa ferveur aux observances régulières par le souci de leur mériter des grâces, mais ces intentions apostoliques ne sauraient être le motif déterminant de sa recherche de la parfaite union à Dieu.

L'inverse n'est pas plus vrai : la fin spéciale n'est pas, en elle-même, un moyen pour la fin générale. On ne doit pas s'adonner aux œuvres de charité, à l'éducation de la jeunesse, par exemple, dans le but unique ou du moins premier de mieux se sanctifier, mais parce qu'il y a dans cet apostolat un devoir de charité envers le prochain, une nécessité pressante dans l'Église.

On pense souvent que plus on s'adonne à l'action, plus on se sanctifie, ou ce qui revient au même, que plus on se consacre à la fin spéciale, plus on progresse vers la fin générale. Cela n'est vrai que si l'on exerce l'apostolat par amour pour Dieu et en union aussi actuelle que possible avec lui. En effet, ce n'est pas l'action qui sanctifie par elle-même, mais bien la charité avec laquelle on s'adonne à l'action, car seule la charité est la

racine des mérites et la mesure de notre sanctification. Saint Thomas n'hésite pas à enseigner qu'« on acquiert dans les œuvres de la vie active des mérites supérieurs à ceux qu'on peut acquérir dans celles de la vie contemplative si, par surabondance d'amour divin et en vue d'accomplir la volonté de Dieu, pour sa gloire, on supporte parfois d'être privé pour un temps de la douceur de la divine contemplation<sup>1</sup> ». Ailleurs il ajoute que, pour ces religieux, « l'action n'est pas entièrement privée du fruit de la contemplation<sup>2</sup> ».

Cependant, ce n'est pas pour acquérir des mérites que nous nous dévouons au prochain, mais parce que nous l'aimons vraiment en Dieu. Quand des religieux éducateurs se consacrent à leur ministère, c'est parce qu'ils aiment Dieu, qu'ils voient dans cet apostolat une œuvre insigne de charité et, dans les enfants, des membres du Christ. En retour, ils progressent dans l'amour de Dieu lorsqu'ils exercent leur apostolat sous son regard et dans l'obéissance.

Les relations qui existent entre la fin générale et la fin spéciale sont donc, en définitive, les mêmes que celles qui existent entre l'amour de Dieu et l'amour du prochain. La fin spéciale n'est pas un moyen, mais une véritable fin, encore qu'elle soit subordonnée à une fin plus haute, qui est la fin générale. Et il en est ainsi parce que la fin spéciale des instituts de vie active et de vie mixte consiste dans une œuvre de charité envers le prochain et parce que l'amour du prochain n'est pas un moyen pour l'amour de Dieu, mais lui est subordonné. Or l'amour du prochain est subordonné à l'amour de Dieu comme un effet l'est à son principe<sup>3</sup> : nous aimons notre prochain parce que nous aimons Dieu et parce que Dieu l'aime, et nous lui faisons du bien parce que Dieu le veut.

L'action sur le prochain, qui est la fin spéciale des instituts de vie active et de vie mixte, est donc le fruit extérieur de la charité et de la contemplation, l'« *effectus finis* » de la fin générale, l'effet voulu par la logique du parfait amour de Dieu auquel on tend comme religieux<sup>4</sup>. L'action, pour un religieux, est une façon de prouver à Dieu qu'il l'aime et veut sa gloire en faisant du bien au prochain, comme il le lui prouve lorsqu'il vaque à la prière. L'action, c'est la perfection de la charité qui fructifie dans les œuvres. Ainsi exercé par amour pour Dieu, en union avec lui et en son nom, l'apostolat sera vraiment ce qu'il doit être, une œuvre de charité divine, un service de Dieu et il produira tout le bien que le Seigneur en attend.

Ajoutons que la tendance vers la fin générale et le dévouement à la fin spéciale ne sont pas deux actes nécessairement séparés dans l'espace et dans le temps. Ce n'est pas seulement à la chapelle et par la pratique des observances régulières que l'on tend à la perfection et à l'union à Dieu, car on peut et l'on doit aussi poursuivre la fin générale au

<sup>1</sup> — « *Potest contingere quod aliquis in operibus vite activa plus mereatur quam alius in operibus vite contemplativa ; puta, si aliquis propter abundantiam divini amoris, ut ejus voluntas impleatur, propter ipsius gloriam, interdum sustinet a dulcedine divina contemplationis ad tempus separari* » (II-II, q. 182, a. 2).

<sup>2</sup> — « *Dum religiosi operibus vite activa insistent intuitu Dei, consequens est quod in eis actio ex contemplatione divinorum derivetur ; unde non privatur omnino fructu contemplativa vite* » (II-II, q. 188, a. 2, ad 1).

<sup>3</sup> — Voir les textes cités p. 55 : III *Sent.*, d. 30, q. 1, a. 4 ; C. G. III, c. 130, cap. Anecd. ; II-II, q. 25, a. 1 ; q. 103, a. 3, ad 1 ; *De Carit.*, a. 4. [Voir cependant II II, q. 44, a. 1 (NDLR)].

<sup>4</sup> — « *Aliquid est annexum perfectionis caritatis ut effectus, ut scilicet aliquis curam animarum suscipiat* » (*Quodl.* 1, a. 14, ad 2).

milieu des œuvres : partout et toujours, un religieux est un être consacré à Dieu, et doit se comporter en religieux. Lorsqu'une religieuse enseigne les mathématiques ou cherche à inculquer aux enfants qui lui sont confiés les principes de la vie chrétienne, elle poursuit la fin spéciale de son institut, mais elle doit en même temps faire tout cela parce que c'est la volonté de Dieu, exprimée par celle de ses supérieurs, parce que c'est pour elle un moyen de prouver son amour du Christ dans ce dévouement aux membres de son corps mystique. Ce faisant, elle poursuit sa fin générale au milieu des œuvres ; bien plus, elle doit chercher à rester en union aussi actuelle et présente que possible avec Dieu en pleine action.

Alors vraiment, cette religieuse enseignante et, avec elle, tous les religieux, prêtres ou laïcs, de vie active ou de vie mixte, se sanctifieront dans les œuvres, poursuivront leur fin générale en même temps que leur fin spéciale : leur vie sera profondément unifiée. Telle est la nature de la vie religieuse active ou mixte, l'idéal auquel tend un jeune homme ou une jeune fille qui entre dans un institut religieux voué au ministère des âmes ou aux œuvres de miséricorde.

Il nous reste à préciser comment cet idéal sera réalisé par ceux qui le poursuivent.

## L'union des deux fins dans la vie des religieux voués au service du prochain

Il est bien certain que le service du prochain, parce qu'il est encore un service de Dieu, ne compromet pas l'unité substantielle de la vie religieuse dans les instituts de vie active ou de vie mixte : quand on aime et qu'on aide le prochain, c'est encore Dieu qu'on aime et qu'on glorifie.

### Complexité de la vie religieuse active et de la vie mixte

Il faut pourtant reconnaître que la vie religieuse active ou mixte n'a pas la même unité que la vie exclusivement contemplative. Dans les ordres contemplatifs, en effet, les œuvres ou plutôt les exercices qui sont comme sa fin spéciale, la « *lectio divina* », l'office liturgique et l'oraison mentale, sont de purs moyens essentiellement ordonnés à la fin générale, qui est la fin même de la vie religieuse : on vaque à Dieu seul – « *soli Deo vacare*<sup>1</sup> » – simplement pour le contempler et le mieux aimer, étant bien entendu que cette union à Dieu implique une communion aux intentions divines sur les âmes.

Dans les instituts religieux de vie active, les œuvres qui constituent leur fin spéciale ne sont pas ordonnées de par leur nature à la fin générale. Les soins donnés aux malades, l'assistance sociale des enfants abandonnés, l'enseignement des sciences profanes sont

---

<sup>1</sup> — II-II, q. 188, a. 2.

des fins objectives ayant leur consistance propre ; elles ne deviennent œuvres de charité que par l'intention de ceux qui les accomplissent.

En outre, les œuvres de la vie active ne peuvent pas être accomplies en même temps que les exercices de la vie contemplative : quand Marthe servait Notre-Seigneur, elle ne pouvait pas en même temps rester à ses pieds comme Marie. Même exercées par amour pour Dieu et en union avec lui, les œuvres empêchent de vaquer au même moment à la prière silencieuse. Or, comme nous le verrons mieux plus loin, toute vie religieuse active et, plus encore, toute vie mixte comportent une part d'exercices de vie contemplative, notamment des temps consacrés à l'oraison. Les religieux voués au service du prochain doivent donc partager leur temps entre ces exercices de vie contemplative et les œuvres de leur institut.

Enfin, lorsqu'ils se consacrent à l'action, ces religieux peuvent être distraits de Dieu par les œuvres elles-mêmes, soit parce qu'elles captivent leur intérêt et qu'ils se complaisent dans l'action elle-même, soit au contraire parce qu'elles sont pénibles à la nature et qu'ils s'y emploient sans ferveur, sans amour vrai, soit [encore] parce qu'elles exigent une préparation professionnelle qui absorbe leur attention.

Dans la vie mixte, le danger de distraction est moins grand que dans la vie active consacrée aux œuvres de miséricorde, car la prédication et l'enseignement de la doctrine sacrée doivent livrer aux autres le contenu de la contemplation, « *contemplata aliis tradere*<sup>1</sup> ». Et pourtant, ces « *contemplata* » qu'il faut prêcher ne sont pas les fruits de la seule méditation personnelle, mais la matière d'un enseignement objectif, les « *contemplata* » de toute l'Eglise, si l'on peut dire. Il faut se les assimiler par l'étude théologique, avant de les contempler personnellement, et il faut les expliquer aux âmes et les faire accepter avec la patience d'un maître et d'un père. Or tout cela aussi prend du temps et absorbe l'attention.

La vie religieuse active et même la vie mixte comportent donc, par la dualité de leurs fins, des difficultés spéciales que ne connaît pas la vie exclusivement contemplative. Aussi exige-t-elle en pratique une fidélité totale à la subordination des deux fins et aux exercices de la vie contemplative. C'est à ce prix que sera maintenue en chaque religieux l'unité profonde de sa vie et que le service du prochain sera de sa part un vrai service de Dieu.

### Le primat de la fin générale dans la vie des religieux voués au service du prochain

Dans la vie religieuse active comme dans la vie mixte, il importe de maintenir en toutes circonstances le primat de la fin générale, le souci primordial de la sanctification : c'est un devoir pour chaque religieux, mais c'est une obligation plus grave encore pour les supérieurs auxquels incombe, non seulement d'assigner à leurs religieux les différentes

---

<sup>1</sup> — II-II, q. 188, a. 6.

tâches à remplir dans la communauté et dans les œuvres, mais aussi et surtout de les aider à tendre vraiment à la perfection.

Or l'affirmation du primat de la fin générale sur la fin spéciale, ce n'est pas autre chose que l'application à la vie religieuse active ou mixte de l'ordre de la charité, qui commande d'aimer d'abord Dieu, puis soi-même <sup>1</sup> et ensuite le prochain <sup>2</sup>.

« Il est dans l'ordre naturel des choses, enseigne saint Thomas, qu'on se perfectionne d'abord soi-même, avant de communiquer sa perfection à autrui. Tel est aussi l'ordre de la charité, qui parfait la nature <sup>3</sup>. »

Le Docteur angélique applique ce principe aux religieux : « L'état religieux est ordonné à l'acquisition de la parfaite charité, à savoir, premièrement, de l'amour de Dieu et secondement, de l'amour du prochain. C'est pourquoi les religieux doivent s'appliquer principalement et pour eux-mêmes à vaquer à Dieu. Mais, si le prochain a besoin d'eux de façon pressante, ils doivent prendre en mains ses affaires par charité <sup>4</sup>. »

Le premier devoir pour un religieux, même pour un religieux appartenant à un institut de vie active ou de vie mixte, est donc de vaquer à Dieu dans la contemplation et par amour pour lui. Le service du prochain ne vient qu'en second lieu, dans la mesure où celui-ci en a besoin et où le religieux en est chargé de fait par ses supérieurs.

Après Dieu, l'ordre de charité nous commande de nous aimer nous-mêmes en lui : « Au premier rang des choses que Dieu agréa en sacrifice, écrit saint Thomas, figure ce bien humain excellent qui est l'âme elle-même. Or nous devons offrir à Dieu premièrement notre âme à nous, selon cette parole : "Prends pitié de ton âme en plaisant à Dieu", et secondement celle des autres <sup>5</sup>. »

En effet, par la charité, nous voulons aux autres le bien divin que nous nous voulons à nous-mêmes, de telle sorte que l'ordre de la charité implique que nous nous aimions en Dieu avant d'aimer notre prochain. Il en résulte que nous devons chercher la sanctification de notre âme avant de nous occuper de celle des autres : le primat de la fin générale sur la fin spéciale est absolu.

Ailleurs, saint Thomas précise que, « même si l'on peut dire en général qu'il est plus grand de procurer le salut des autres que de s'intéresser seulement au sien, ce n'est cependant pas vrai de n'importe quelle façon. En effet, si quelqu'un cherche totalement et parfaitement son propre salut, il fait bien mieux que celui-ci qui s'adonne à beaucoup

<sup>1</sup> — Voir II-II, q. 26, a. 3.

<sup>2</sup> — Voir II-II, q. 26, a. 4.

<sup>3</sup> — « *Hic est ordo naturalis ut primo aliquid in seipso perficiatur et postmodum alteri de perfectione sua communicet. Hoc etiam ordo caritatis habet quæ naturam perficit* » (IV Sent., d. 32, q. 1, a. 1).

<sup>4</sup> — « *Status religionis est ordinatus ad perfectionem caritatis consequendam ; ad quam quidem principaliter pertinet Dei dilectio, secundario autem dilectio proximi. Et ideo religiosi præcipue et propter se debent intendere ad hoc quod Deo vacent. Si autem necessitas proximis immineat, eorum negotia ex caritate agere debent* » (II-II, q. 187, a. 2).

<sup>5</sup> — « *Inter omnia bona hominis Deus maxime acceptat bonum humanæ animæ, ut hoc sibi in sacrificium offeratur. Offerre autem debet aliquis Deo, primo quidem animam suam, secundum illud : "Miserere animæ tuæ, placens Deo (Eccli, 30, 4)" ; secundo autem animas aliorum* » (II-II, q. 182, a. 2, ad 3).

d'œuvres particulières pour le salut des autres et qui ne s'applique pas à son salut parfaitement, même s'il le fait suffisamment – *etsi sufficienter, non tamen perfecte*<sup>1</sup> ».

Ces derniers mots sont à méditer par tous les religieux, et surtout par ceux qui, accaparés par les soucis des œuvres, négligent, sinon leur salut, du moins la perfection à laquelle ils sont pourtant tenus de tendre de par leur état ; chez eux, pratiquement, la fin spéciale de leur institut a pris le pas sur la fin générale de la vie religieuse.

Saint Thomas observe avec tristesse que le cas est loin d'être rare : « Chez la plupart de ceux qui s'adonnent aux œuvres, ce n'est pas la charité parfaite qui les y pousse, mais bien plutôt le dégoût de la vie contemplative<sup>2</sup>. » « Volontiers, ou du moins sans en être trop gênés, ils désertent la contemplation divine pour se mêler aux affaires de la terre et montrent ainsi qu'ils n'ont rien ou bien peu de la vraie charité<sup>3</sup>. »

« D'autres, ajoute saint Thomas, jouissent à tel point de cette contemplation divine qu'ils ne veulent pas l'abandonner, même pour se consacrer au service de Dieu en sauvant leur prochain<sup>4</sup>. » Chez ceux-là, la fin générale, mal comprise, a éclipsé tout devoir envers la fin spéciale : chargés d'une œuvre par leurs supérieurs, ils croient plus utile à leur sanctification de délaissier leur ministère pour s'adonner pendant de longues heures à l'oraison.

« Mais il en est, termine le Docteur angélique, qui ont gravi un tel sommet de charité qu'ils laissent de côté la divine contemplation elle-même, dont ils jouissent pourtant beaucoup, afin de servir Dieu en travaillant au salut du prochain. Telle est la perfection qui apparaît en saint Paul (...) et telle est aussi la perfection propre aux prélats, aux prédicateurs et à tous ceux qui ont charge de procurer le salut aux autres. Aussi sont-ils symbolisés par les anges, qui montent l'échelle de Jacob par la contemplation et en descendent par leur sollicitude du salut du prochain<sup>5</sup>. »

C'est un thème cher à saint Thomas que celui de « la parfaite charité qui peut pousser quelqu'un par amour de Dieu à cesser pour un temps de vaquer aux exercices de la vie contemplative, qu'il préférerait pourtant, et à assumer des occupations de la vie

<sup>1</sup> — « *Etsi procurare salutem aliorum sit majus quam intendere sibi soli, loquendo in genere, tamen non quocumque modo intendere salutem aliorum præfertur ei quod est quocumque modo intendere suam salutem. Si enim aliquis totaliter et perfecte intendit salutem suam, multo majus est quam si aliquis multa particularia opera agat ad salutem aliorum, si salutem propriam, etsi sufficienter, non tamen perfecte intendat* » (*Quodl.* 3, a. 17, ad 6).

<sup>2</sup> — « *Qua tamen perfectio caritatis in plerisque proximorum utilitate vacantibus non invenitur, quos magis contemplativa vita tadium ad exteriora deducit quam in desiderio habeatur* » (*De perfect. vita spirit.*, c. 23).

<sup>3</sup> — « *Sunt quidam qui libenter vel sine magna molestia separantur a vacatione divinæ contemplationis ut terrenis negotiis implicentur, et in his vel nihil vel modicum caritatis apparet* » (*De Carit.*, a. 11, ad 6).

<sup>4</sup> — « *Quidam verum in tantum delectantur in vacatione divinæ contemplationis quod eam deserere nolunt, etiam ut divinis obsequiis mancipentur ad salutem proximorum* » (*De Carit.*, a. 11, ad 6).

<sup>5</sup> — « *Quidam vero ad tantum culmen caritatis ascendunt quod etiam divinam contemplationem, licet in ea maxime delectentur, prætermittunt, ut Deo serviant in salutem proximorum ; et hæc perfectio in Paulo apparet. (Voir Rm 9, 3 et Ph 1, 23). Et hæc perfectio est proprie prælatorum et prædicatorum et quorumcumque aliorum qui procurandam salutem aliorum insistent. Unde significantur per angelos in scala Jacob, ascendentes quidem per contemplationem, descendentes vero per sollicitudinem quam de salute proximorum gerunt* » (*De Carit.*, a. 11, ad 6).

active en vue de procurer le salut du prochain <sup>1</sup>. » « Même dans l'amitié humaine, précise-t-il, celui qui aime vraiment cherche le bien de son ami plus que le plaisir qu'il trouverait dans sa présence <sup>2</sup>. »

Tel est, pour le Docteur angélique, le primat de la charité poussé à sa plus haute perfection ; au-dessus de l'état de vie active et même au-dessus de l'état de vie contemplative, il y a la charité, l'amour de Dieu pour lui-même. Au-dessus de la fin spéciale des différents instituts, il y a la fin générale de la vie religieuse, qui consiste précisément dans la perfection de la charité.

Qu'il vaque à la contemplation, selon le mouvement premier de la charité, ou qu'il s'en arrache pour le service du prochain, il importe par-dessus tout que le religieux conforme sa volonté à la volonté divine.

Mais la charité ne se borne pas à rendre le religieux parfaitement disponible dans les mains de Dieu pour accomplir sa volonté, elle fait surtout de lui un ami de Dieu <sup>3</sup>. Aussi la perfection à laquelle le religieux doit tendre comme à la fin générale et principale de toute sa vie consiste-t-elle dans une union toujours plus actuelle avec Dieu, non seulement lorsqu'il vaque à l'oraison, mais même lorsqu'il s'adonne aux œuvres de la vie active.

Continuer de brûler d'amour pour Dieu au milieu de l'action, vouloir sa gloire par-dessus tout <sup>4</sup>, se complaire dans sa souveraine bonté, adorer ses perfections infinies et contempler les mystères de sa vie intime, malgré les préoccupations inhérentes à l'apostolat et aux œuvres de miséricorde, tel est l'idéal auquel doivent tendre tous les religieux de vie active ou de vie mixte, telle est la perfection à laquelle parviennent les saints. De saint Ignace de Loyola, on disait qu'il était « *in actione contemplativus* <sup>5</sup> » : c'est bien sans doute ce qu'on pourrait dire de tous les saints qui se sont dévoués pour le prochain. Ils sont restés des « contemplatifs » dans l'action, des amis de Dieu qui se sont faits ses serviteurs par amour sans cesser de rester ses amis.

### Nécessité d'une part d'exercices de vie contemplative dans tout institut de vie active ou de vie mixte

Bien que les saints sachent rester unis à Dieu au milieu de l'action, ils sont les premiers à soupirer après le silence de leur cellule et à passer leurs nuits en prière. Parfois même, ils sont tentés, comme le saint curé d'Ars, de désertir le champ de leur apostolat

<sup>1</sup> — « *Est perfecta caritatis ut aliquis propter Dei amorem prætermittat dulcedinem contemplativæ vitæ, quam magis amaret, et accipiat activæ vitæ occupationes ad procurandam proximorum salutem* » (*Quodl.* 1, a. 14, ad 2. Voir *Contra imp. Dei cultum*, c. 19 (cité p. §35). ; *De perfect. vitæ spirit.*, c. 23 (cité p. §34). ; II-II, q. 182, a. 1, ad 3 (cité p. §37). ; a. 2 (cité p. §29).

<sup>2</sup> — « *Hoc ipsum videtur esse fortioris caritatis secundum genus quod homo, prætermittit consolationem qua in Dei contemplatione reficitur, gloriam Dei in aliorum conversione quarat ; quia, etiam in humana amicitia, verus amicus quarit magis bonum amici quam de ejus præsentia delectari* » (III *Sent.*, d. 35, q. 1, a. 4, ql. 2).

<sup>3</sup> — Voir II-II, q. 23, a. 1.

<sup>4</sup> — Voir III *Sent.*, d. 35, q. 1, a. 4, ql. 2 ; II-II, q. 182, a. 2.

<sup>5</sup> — J. Nadal, S.J. *Epistolæ in Mon. Hist. S.J.*, t. IV, Madrid, 1905, p. 651.

pour aller s'enfermer dans une Trappe. S'ils restent dans l'action, c'est par pur devoir, par nécessité pour le prochain.

Cette dualité des fins et des devoirs de la vie religieuse active et de la vie mixte qu'ils ressentent si douloureusement, saint Thomas l'a exprimée avec profondeur : « Les saints recherchent quelque chose pour eux-mêmes et quelque chose pour les autres. Pour eux-mêmes, ils désirent adhérer au Christ par la contemplation, soit en ce monde dans la mesure où le permettent les infirmités de la vie présente, soit dans la vie future où ils pourront le contempler pleinement. Mais, à cause des autres, ils sont parfois contraints de quitter une contemplation tant désirée pour s'engager dans le tumulte de l'action. Ils gardent ainsi le désir du repos de la contemplation tout en soutenant patiemment le labeur de l'action pour le salut du prochain, comme saint Paul qui disait : "Je me sens pris dans cette alternative : j'ai le désir de partir et d'être avec le Christ, ce qui est de beaucoup le meilleur, mais il est plus nécessaire que je demeure dans la chair à cause de vous"<sup>1</sup>. »

Ce partage intérieur devant la dualité des buts de sa vie, quel religieux apôtre, quelle religieuse vouée aux œuvres de miséricorde ne l'a ressenti jusqu'au plus profond de son âme ? En vérité, malheur à qui ne souffrirait jamais de cette division au milieu de l'action et n'aspirerait pas à des temps d'arrêt, à des heures de prière, à des journées de solitude contemplative ! Il est à craindre que celui-là ne se complaise dans l'action et ne se fasse illusion sur sa capacité de maintenir son union à Dieu au milieu des œuvres.

La complexité de la vie religieuse active et même de la vie mixte, les causes de distraction que comportent nécessairement les œuvres de miséricorde corporelle, l'enseignement des sciences profanes et le ministère des âmes lui-même, tout cela oblige les religieux voués au service du prochain à se retremper aussi souvent et aussi longuement que possible dans les exercices de la vie contemplative, dans la lecture spirituelle, dans la psalmodie ou le chant de l'office divin si leur institut le comporte, et surtout dans l'oraison mentale : pour eux, l'oraison est une nécessité vitale, car elle est le moment où ils peuvent se remplir de Dieu, lui dire à loisir leur amour et le contempler en silence.

Cependant, ces exercices de la vie contemplative, et tout spécialement l'oraison, ne sont pas seulement nécessaires aux religieux des instituts de vie active et de vie mixte pour refaire leurs forces spirituelles et les préparer à se maintenir unis à Dieu dans l'action, car alors on devrait dire que, plus ils sont saints, moins ils en ont besoin. On constate au contraire que, plus ils sont unis à Dieu dans l'action, plus ils aspirent à se trouver seuls avec lui. En effet, chez les saints, c'est un besoin d'amour qui les pousse à écarter de leur vie, chaque fois que c'est possible, tout ce qui n'est pas Dieu et à rester à ses pieds, comme Marie à Béthanie, pour vaquer à lui seul, « *soli Deo vacare* ».

<sup>1</sup> — « *Sancti viri aliquid propter se quarunt, aliquid propter alios. Propter se quidem quarunt Christo per contemplationem inhaerere, vel in hoc mundo, quantum praesentis vitae infirmitas patitur, vel in futura vita, ubi eum plenissime contemplantur. Sed propter alios interdum coguntur a desiderata contemplatione discedere et se actionum tumultibus implicare. Sic ergo, et in desiderio habent quietem contemplationis, et tamen propter salutem proximorum patienter sustinent laborem actionis. Unde Paulus : "Coarctor e duobus, desiderium habens dissolvi et esse cum Christo, permanere autem in carne necessarium propter vos (Phil. 1, 23)"* » (*Contra imp. Dei cultum*, c. 19).

Notre Seigneur lui-même, qui n'avait nul besoin de s'adonner à l'oraison pour rester uni à son Père, puisque son âme humaine jouissait sans cesse de la vision béatifique, a cependant voulu, observe saint Thomas, donner aux prédicateurs l'exemple de la prière solitaire et nocturne<sup>1</sup>, sans doute afin de leur en enseigner la nécessité pour l'exercice de l'amitié avec Dieu et pour la contemplation.

C'est en vue de répondre à la finalité essentiellement contemplative de toute vie religieuse que les instituts de vie active eux-mêmes font de chacune de leurs maisons un milieu régulier destiné à protéger, à stimuler et à perfectionner la vie intérieure de leurs religieux<sup>2</sup>. C'est de là qu'ils sortiront pour aller servir le prochain dans la vie active et c'est là qu'ils rentreront pour vaquer à Dieu dans la vie contemplative.

« Si l'on est parfois arraché à la contemplation, enseigne saint Thomas, en vue de pourvoir à quelque nécessité de la vie présente, il ne faut pas que ce soit au point d'être forcé de délaisser entièrement la contemplation. Aussi saint Augustin dit-il que "l'amour de la vérité aspire au saint loisir, tandis que les nécessités de la charité imposent un juste travail, celui de la vie active. Si ce fardeau ne nous est pas imposé, il n'y a qu'à vaquer à la recherche et à la contemplation de la vérité. S'il nous est imposé, la charité exige que nous le portions. Mais, même dans ce cas, nous ne devons pas délaisser entièrement la joie de la vérité contemplée, de crainte que cette douceur ne nous soit ôtée et que cette nécessité ne nous écrase." On voit donc que, si quelqu'un est appelé de la vie contemplative à la vie active, ce ne doit pas être par mode de soustraction, mais par mode d'addition<sup>3</sup>. »

Ce texte capital vise d'abord les individus et s'applique tout naturellement aux religieux de vie active : ils ne doivent jamais se livrer à l'action au point de délaisser complètement l'exercice de la contemplation et ils doivent retourner à celui-ci dès qu'ils ont rempli leurs devoirs vis-à-vis du prochain.

Mais ce que saint Thomas enseigne ici vaut aussi au plan des institutions et s'applique à tous les instituts de vie active : ayant une finalité générale essentiellement contemplative comme instituts religieux, ils ne doivent pas s'adonner aux œuvres de la vie active « par mode de soustraction, mais par mode d'addition ».

En ce sens, tous les instituts religieux qui ne sont pas exclusivement contemplatifs mènent une vie mixte, composée d'une part de vie contemplative et d'une part de vie

---

<sup>1</sup> — « *Actio Christi fuit nostra instructio. Et ideo, ut daret exemplum prædicatoribus quod non semper se darent in publicum, quandoque Dominus se a turbis retraxit (...). Quandoque vero causa orationis. Unde dicitur: "Factum est in illis diebus, exiit in montem orare et erat pernoctans in oratione Dei (Lc 6, 12)." » (III, q. 40, a. 1, ad 3).*

<sup>2</sup> — « *Alia omnia quæ in religionibus reperiuntur sunt adminicula quædam ad cavendum ea quibus per votum religionis abrenuntiat vel ad observandum id in quo homo per religionis votum Deo se servitutum promissit » (Contra imp. Dei cultum, c. 1).*

<sup>3</sup> — « *Ad opera vitæ activæ interdum aliquis a contemplatione avocatur propter aliquam necessitatem præsentis vitæ: non tamen hoc modo quod cogatur aliquis totaliter contemplationem deserere. Unde Augustinus dicit: "Otium sanctum quarit caritas veritatis, negotium justum suscipit necessitas caritatis. Quam sarcinam si nullus imponit, percipiendâ atque intuendâ vacandum est veritati; si autem imponitur, suscipienda est propter caritatis necessitatem; sed nec sic omni modo veritatis delectatio deserenda est, ne subtrahatur illa suavitas et opprimat ista necessitas (Saint Augustin, De Civitate Dei, Lib. XIX, c. 19; PL 41, 647-648)." Et sic patet quod, cum aliquis a contemplativa vitâ ad activam vocatur, non hoc fit per modum subtractionis, sed per modum additionis » (II-II, q. 182, a. 1, ad 3; voir, q. 185, a. 2, ad 1; Contra imp. Dei cultum, c. 19).*

active. Mais c'est très improprement que certains d'entre eux décorent leur vie de ce nom, sous prétexte que la part faite aux exercices de vie contemplative y est plus grande qu'en d'autres instituts, car la vie mixte, nous l'avons vu <sup>1</sup>, est tout autre chose.

Ce qui est vrai, c'est que, dans la vie religieuse active, il y a forcément, sur le plan des occupations extérieures, une certaine alternance : à certains moments, il faut vaquer aux exercices de la vie contemplative, à d'autres, il faut s'adonner aux œuvres de la vie active. Au contraire, sur le plan de la vie intérieure, qui est celui de la fin générale, il faut chercher à rester uni à Dieu, à l'aimer et à le contempler en toutes circonstances, dans les œuvres de la vie active comme dans les exercices de la vie contemplative.

Pour saint Thomas comme pour saint Augustin, l'idéal d'un religieux apôtre, éducateur ou hospitalier, c'est donc que sa charité soit assez forte pour appliquer à la contemplation tout le temps qui ne sera pas dû au prochain et pour le pousser à s'adonner à l'action chaque fois que le devoir l'appellera dans les œuvres. Alors, dans sa vie personnelle et non plus seulement dans la structure de son institut, la vie active s'ajoutera à sa vie religieuse substantiellement contemplative : « *Cum aliquis a contemplativa vita ad activam avocatur, non hoc fit per modum subtractionis, sed per modum additionis* <sup>2</sup>. »

### Principes du jugement prudentiel pour l'engagement des religieux dans l'action

Il ne suffit pas à un religieux d'avoir compris théoriquement en quoi consiste la subordination des deux fins de son institut, ni même de posséder déjà une charité assez forte pour le porter, d'une part, à assurer dans sa vie le primat de l'amour de Dieu et de la contemplation et, d'autre part, à sortir de la vie contemplative pour se mettre au service du prochain. Il faut encore qu'il sache quelle part d'action il peut pratiquement fournir sans compromettre sa vie religieuse et spécialement sa charité envers Dieu et sa contemplation, et quelle part d'exercices de vie contemplative lui sont, de fait, nécessaires pour le tenir uni à Dieu, non seulement au cours de sa vie régulière, mais même au milieu de l'action. Il y a donc lieu de préciser les principes du jugement prudentiel qui détermineront la mesure des œuvres de vie active et des exercices de vie contemplative pour les religieux voués au service du prochain.

Tout d'abord, il est bien évident que, pour qu'un religieux s'adonne de fait à l'apostolat ou aux œuvres de miséricorde, il ne suffit pas qu'il aime Dieu et le prochain, il faut encore que celui-ci ait besoin de lui « *hic et nunc* <sup>3</sup> ». Presque chaque fois que saint Thomas traite de ce sujet, il justifie le devoir de l'action par les « nécessités du prochain ». Il met en garde, nous l'avons vu, contre le dégoût de la contemplation qui pousse la

<sup>1</sup> — Voir p. §25-27.

<sup>2</sup> — Si quelqu'un est appelé de la vie contemplative à la vie active, ce ne doit pas être par mode de soustraction, mais par mode d'addition.

<sup>3</sup> — Voir *Contra imp. Dei cultum*, c. 19 ; II-II, q. 182, a. 1, ad 3 ; q. 187, a. 2 ; q. 188, a. 2.

plupart au dehors<sup>1</sup> : danger d'évasion qui pousse à se créer des obligations envers le prochain, envers tel ou tel qui n'a pas besoin de nous, alors que d'autres sont abandonnés.

Mais le danger qui menace le plus fréquemment le religieux apôtre, éducateur ou hospitalier, c'est de vouloir répondre à tous les besoins du prochain et d'épuiser ses forces physiques et ses réserves spirituelles dans une action démesurée. Certes, nous l'avons vu, il est dans la nature de la charité de pousser à faire du bien. Mais encore faut-il le pouvoir. Or saint Thomas enseigne que le précepte de l'amour du prochain ne s'applique pas de la même manière quand il s'agit des actes intérieurs et des actes extérieurs : nous devons aimer tous les hommes et prier pour tous<sup>2</sup>, « fidèles et infidèles<sup>3</sup> », du moins d'une façon générale, car, précise le Docteur angélique, nous n'arriverions pas à penser spécialement à chacun d'eux. Mais, quand il s'agit des œuvres extérieures de charité, de la « bienfaisance », nous ne pouvons pas faire du bien à tous et à chacun, car nous sommes limités par l'espace et par le temps<sup>4</sup>, comme par nos forces physiques et spirituelles ; il suffit que nous soyons intérieurement prêts à rendre service à notre prochain chaque fois que nous le pourrons<sup>5</sup>.

Ajoutons que la fin spéciale des instituts religieux est généralement limitée à une ou deux œuvres bien déterminées et que les religieux qui en sont membres ne peuvent et ne doivent exercer leur apostolat que dans cette ligne.

Mais, même en restant fidèles à la fin spéciale de leur institut, ces religieux ne pourront jamais faire tout ce qu'ils voudraient, si généreux soient-ils, car leurs capacités d'action ne sont pas illimitées. Les saints eux-mêmes, qui poussent pourtant le don de soi jusqu'à l'héroïsme, doivent accepter de ne pas pouvoir subvenir à tous les besoins du prochain : ils s'en remettent à la divine Providence, profondément convaincus qu'ils ne sont en définitive que des « serviteurs inutiles<sup>6</sup> ».

Cependant, les saints et les religieux qui veulent vraiment se sanctifier éprouveront le besoin de prendre du temps pour vaquer à Dieu seul. En effet, si unifiée soit-elle dans sa structure objective, la vie religieuse active, nous l'avons vu, comporte une dualité de fins subordonnées et, en conséquence, exige que des temps soient réservés aux exercices de la vie contemplative qui sont directement ordonnés à la poursuite de la fin générale.

---

<sup>1</sup> — « *Perfectio caritatis in plerisque proximorum utilitati vacantibus non invenitur, quos magis contemplativa vita tedium ad exteriora deducit...* » (*De perf. vitæ spirit.*, c. 23).

<sup>2</sup> — « *Cum ex præcepto caritatis teneamur proximos diligere, non se extendit ad hoc præceptum quod quemlibet proximum actu diligamus in speciali aut unicuique specialiter bene faciamus ; quia nullus sufficeret ad cogitandum de omnibus hominibus ut specialiter unumquemque actu diligeret, nec etiam aliquis sufficeret ad benefaciendum vel serviendum singulariter unicuique (...). Tenemur tamen affectu et effectu caritatis, quo omnes proximos diligimus et pro omnibus oramus, non excludere etiam illos qui nullam nobis speciali constrictione conjunguntur, ut puta illos qui sunt in India vel in Aethiopia* » (*De Carit.*, a. 8).

<sup>3</sup> — « *Aliquod beneficium est quod possumus omnibus impendere, si non in speciali, saltem in generali, sicut cum oramus pro omnibus fidelibus et infidelibus* » (II-II, q. 31, a. 2, ad 1).

<sup>4</sup> — « *Cum dilectio caritatis se extendit ad omnes, etiam beneficentia se debet extendere ad omnes, pro loco tamen et tempore* » (II-II, q. 31, a. 2).

<sup>5</sup> — « *Simpliciter loquendo, non possumus omnibus benefacere in speciali (...). Caritas requirit ut homo (...) habeat hoc in animi sui præparatione ut benefaciat cuicumque si tempus adesset* » (II-II, q. 31, a. 2, ad 1).

<sup>6</sup> — Lc 17, 10.

Comment déterminer pratiquement la part que les religieux apôtres, éducateurs ou hospitaliers doivent faire dans leur vie à ces exercices ? Telle est la question qu'il nous reste à examiner.

Remarquons tout d'abord qu'on est ici dans l'ordre des moyens à prendre en vue de la fin générale de la vie religieuse. Or le choix et l'usage de ces moyens ne sont pas laissés à la libre détermination des religieux. En effet, ceux-ci se sont engagés à tendre à la perfection dans un institut dont les constitutions fixent la nature et la mesure des exercices de la vie contemplative. Selon saint Thomas, des instituts qui ont une même fin spéciale peuvent encore différer par leurs observances régulières et sont d'autant plus parfaits objectivement que ces moyens de sanctification sont mieux adaptés à leur fin<sup>1</sup>. Mais quoi qu'il en soit de cette perfection, les religieux « font vœu de vie régulière » ou, selon d'autres formules, « font profession de vivre selon la règle » ou « d'obéir selon la règle<sup>2</sup> ». Ils sont donc tenus de régler leur vie selon les constitutions de leur institut et notamment de pratiquer les exercices de la vie contemplative qu'elles prescrivent.

En outre, « par le vœu d'obéissance, le religieux est soumis à son supérieur quant à la disposition générale de sa vie<sup>3</sup> ». En effet, l'état religieux, nous l'avons vu<sup>4</sup>, est une « école de perfection », ce qui suppose qu'on s'y trouve sous la direction et la discipline d'un supérieur, tel un disciple qui s'instruit et s'entraîne<sup>5</sup>. Il incombe donc aux supérieurs de veiller à ce que leurs religieux usent des moyens de sanctification fixés par la règle et de les engager dans l'action en tenant compte de leurs possibilités physiques, intellectuelles et spirituelles et en les plaçant là où ils pourront le mieux se sanctifier et faire du bien.

Cependant, les religieux ne doivent pas se contenter d'une exacte observance de leur règle et d'une obéissance stricte. La pratique fidèle des exercices de la vie contemplative, comme l'obéissance aux ordres des supérieurs, doit toujours être inspirée par la tendance constante à la perfection de la charité et guidée par une vision toujours plus claire de la structure objective de la vie religieuse et de l'ordre de ses fins.

Alors ils utiliseront au mieux les moyens prévus par les constitutions pour se sanctifier et, en particulier, pour vivre de plus en plus parfaitement unis à Dieu par la charité et la contemplation. Dans le cadre de la vie régulière et dans l'obéissance à leurs supérieurs, ils sauront, comme les saints, trouver le plus de temps possible pour vaquer à Dieu, sans nul détriment, bien au contraire, de leur service du prochain.

<sup>1</sup> — Voir II-II, q. 188, a. 1.

<sup>2</sup> — « Ille qui proficitur regulam, (...) vovet regularem vitam. Unde, in quibusdam religionibus, cautius aliqui proficitur, non quidem regulam, sed vivere secundum regulam, id est tendere ad hoc ut aliquis mores suos informet secundum regulam, sicut secundum quoddam exemplar (...). In quibusdam autem religionibus, adhuc cautius proficitur obedientiam secundum regulam » (II-II, q. 186, a. 9, ad 1 ; voir *Quodl.* 1, a. 20 et *Quodl.* 10, a. 10, s.c.).

<sup>3</sup> — « Per votum obedientiae, supponitur religiosus praelato suo quantum ad generalem dispositionem vitae suae » (*Quodl.* 10, a. 10, ad 3).

<sup>4</sup> — Voir p. §10 : *Quodl.* 4, a. 23, ad 7 et a. 24, ad 6.

<sup>5</sup> — « Status religionis est quaedam disciplina vel exercitium tendendi ad perfectionem. Quicumque autem instruuntur vel exercitantur, ut perveniant ad aliquem finem, oportet quod directionem alicujus sequantur, secundum cuius arbitrium instruuntur vel exercitantur, ut perveniant ad illum finem, quasi discipuli sub magistro. Et ideo oportet quod religiosi in his quae pertinent ad religiosam vitam, alicujus instructioni et imperio subdantur (...) per obedientiam » (II-II, q. 186, a. 5).

## Conclusion

La doctrine de saint Thomas sur les fins de la vie religieuse s'enracine dans la plus ferme tradition chrétienne : elle a été élaborée à la lumière de l'Évangile, à la suite des pères et des docteurs de l'Église. Il cite surtout avec faveur saint Grégoire le Grand, qui a été le grand maître spirituel de l'Occident jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle.

Mais saint Thomas ne s'est pas contenté de recueillir la doctrine traditionnelle, il a, sur ce point, le premier dans l'histoire, fait œuvre de théologien : il a élaboré et exposé sa doctrine de la vie religieuse selon la nature même de ses éléments constitutifs et de ses fins. Son traité est construit avec les notions précises de perfection chrétienne, d'état de perfection, de conseil évangélique, de vertu et de vœu de religion.

Bien loin de restreindre de façon indue la conception de la vie religieuse et de la fixer en des formes rigides, opposées à des développements au sein de l'Église, les principes mis en œuvre par le Docteur angélique, parce qu'ils dérivent de la nature des choses, assurent le maintien de la vie religieuse dans la pureté de son essence de vie consacrée à Dieu et, en même temps, justifient l'invention des formes les plus diverses d'instituts religieux voués au service du prochain.

En effet, la vertu de religion, selon saint Thomas, peut faire accomplir tous les actes bons en l'honneur de Dieu. Et quand, sous l'inspiration de la charité, elle consacre à Dieu, par les trois vœux d'obéissance, de pauvreté et de chasteté, la vie tout entière, elle peut appliquer l'homme, non seulement aux exercices de la vie contemplative pour vaquer à Dieu seul, mais encore à toutes les œuvres de bienfaisance au service du prochain.

Grâce à ce concept précis et compréhensif de la vie religieuse, saint Thomas a pu justifier la fondation, à son époque, d'ordres voués à la vie active et même à une œuvre aussi temporelle que le service armé pour la défense du peuple chrétien. D'une façon tout à fait générale, saint Thomas écrit « qu'il n'est point d'œuvre de miséricorde en vue de laquelle on ne puisse instituer un ordre religieux, même si celui-ci n'a pas encore été fondé <sup>1</sup> ».

Cependant, dans les formes les plus variées d'instituts de vie active, doit toujours se retrouver l'état religieux comme tel, avec sa fin essentielle de totale « *manicipation* » au Seigneur par amour pour lui. Et cela implique en premier lieu, pour chacun de leurs membres, l'offrande à Dieu de leurs âmes dans une intention de charité contemplative, d'où dériveront ensuite toutes les formes de service du prochain.

Aujourd'hui, alors que partout dans l'Église se manifeste le désir d'un service des hommes toujours plus adapté et efficace et, en conséquence, d'un ajustement des règles religieuses, saint Thomas nous aide à comprendre que ce mouvement ne saurait réussir si

---

<sup>1</sup> — « *Nec est aliquod opus misericordiae ad cuius executionem religio institui non possit, etsi non sit hactenus instituta* » (*Contra imp. Dei cultum*, c. 1).

## LES FINS DE LA VIE RELIGIEUSE 125

---

l'on se contentait de chercher des recettes et des méthodes avec des critères trop temporels ou avec la seule préoccupation de l'efficacité extérieure. Ce mouvement donnera toujours ses beaux fruits si religieux et religieuses de vie apostolique sont profondément convaincus d'être voués à la diffusion d'une Vérité et d'un Amour auxquels tout d'abord leur propre âme doit être intimement et totalement livrée.

# LE SEL DE LA TERRE

*Donner le goût de la sagesse chrétienne*

*Revue trimestrielle  
de formation catholique*



Maintenir et conserver la saveur du sel de la doctrine quand tout autour devient insipide par la suite de l'abandon de Dieu, c'est le défi que la revue s'impose par son nom même. Le *Sel de la terre* vous offre tous les trois mois des articles simples, diversifiés, adaptés et d'une sûreté doctrinale éprouvée afin de nourrir votre vie spirituelle.

- **Simple**, le *Sel de la terre* ne requiert de ses lecteurs **aucun niveau spécial de connaissance** ; il s'adresse à tout catholique qui veut approfondir sa foi.
- **Diversifié**, le *Sel de la terre* propose à tous une **formation catholique vraiment complète** : études doctrinales et apologétiques, spiritualité et Écriture sainte, histoire et arts de la civilisation chrétienne viennent tour à tour nourrir votre intelligence.
- **Adapté**, le *Sel de la terre* présente les vérités religieuses **les plus utiles** à notre temps et dénonce les erreurs qui menacent aujourd'hui les intelligences.
- **Traditionnel**, le *Sel de la terre* est publié sous la responsabilité d'une communauté dominicaine qui se place **sous le patronage de saint Thomas d'Aquin**, pour la sûreté de la doctrine et la clarté de l'expression.

---

**Cet article vous a plu ?**

**Vous pouvez :**

[Vous  
abonner](#)

[Découvrir  
notre site](#)

[Faire  
un don](#)

**Trouvez plus de 1000 articles en accès libre !**