

**LES IMPLICATIONS DE LA PAUVRETÉ
CHEZ LES MISSIONNAIRES OBLATS DE MARIE IMMACULÉE
AVEC APPLICATION À LA PROVINCE DU ZAÏRE**

par
Mick NGUNDU, o.m.i.

Thèse présentée à la Faculté de droit
canonique de l'Université Saint-Paul, Ottawa,
Canada, en vue de l'obtention du grade de
docteur en droit canonique

Ottawa, Canada
Université Saint-Paul
1994



Mick Ngundu, Ottawa, Canada 1994



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

Bibliothèque nationale
du Canada

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted an irrevocable non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of his/her thesis by any means and in any form or format, making this thesis available to interested persons.

L'auteur a accordé une licence irrévocable et non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de sa thèse de quelque manière et sous quelque forme que ce soit pour mettre des exemplaires de cette thèse à la disposition des personnes intéressées.

The author retains ownership of the copyright in his/her thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her permission.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège sa thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

ISBN 0-612-15656-7

Canada



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA

TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES MATIÈRES.....	ii
REMERCIEMENTS.....	vi
SIGLES ET ABRÉVIATIONS	vii
INTRODUCTION GÉNÉRALE	viii
0.1 - L'état de la question	viii
0.2 - Le problème	x
0.3 - La division du travail	xii
0.4 - La méthode	xiii
CHAPITRE PREMIER: L'ENSEIGNEMENT CONCILIAIRE.....	1
1 - LES DOCUMENTS CONCILIAIRES	2
1.1 - <i>Lumen gentium</i>	2
1.1.1 - Aperçu historique	2
1.1.2 - La pauvreté chrétienne	4
1.1.3 - La pauvreté religieuse	7
1.2 - <i>Perfectae caritatis</i>	8
1.2.1 - Le titre du décret	9
1.2.2 - Conseil évangélique de pauvreté: PC 13	9
1.2.2.1 - Objet de la pauvreté: PC 13, § 1	11
1.2.2.2 - Pauvreté personnelle: PC 13, §§ 2-4	13
1.2.2.3 - Pauvreté communautaire: PC 13, §§ 5-6	14
1.3 - <i>Presbyterorum ordinis</i> 17: pauvreté volontaire	17
2 - LES DOCUMENTS POSTCONCILIAIRES	21
2.1 - <i>Ecclesiae sanctae</i>	21
2.1.1 - Données historiques	21
2.1.2 - Valeur juridique du texte	22
2.1.3 - Normes sur la pauvreté religieuse	23
2.2 - <i>Evangelica testificatio</i>	24
2.3 - <i>Mutuae relationes</i>	27
2.4 - <i>Redemptionis donum</i>	27
2.5 - Les autres documents postconciliaires	28
3 - ESSAI DE CLARIFICATION	31
3.1 - Considérations théologico-juridiques	32
3.2 - Le voeu de pauvreté dans la vie religieuse	39
3.3 - Le pécule religieux	41
3.4 - Jalons de la pauvreté religieuse chez les Bantu	43
CONCLUSION	51

CHAPITRE DEUXIÈME: LA LÉGISLATION SUR LA PAUVRETÉ ET SES IMPLICATIONS DANS LE CODE RÉVISÉ	57
1 - VERS LE CODE DE DROIT CANONIQUE DE 1983	58
1.1 - Le processus d'élaboration du Code	58
1.2 - L'apport de l'Afrique aux travaux du Code	60
1.3 - La révision du droit des religieux	62
1.3.1 - Le principe de subsidiarité	63
1.3.2 - La place des instituts dans le Code	63
2 - LES CANONS SUR LA PAUVRETÉ	64
2.1 - Can. 600: éléments constitutants de la pauvreté consacrée	65
2.1.1 - Les étapes de la rédaction du can. 600	66
2.1.2 - Les éléments constitutants du can. 600	67
2.2 - Can. 640: témoignage de pauvreté à donner par les instituts religieux	71
2.2.1 - Les étapes de la rédaction du can. 640	72
2.2.2 - Les éléments constitutants du can. 640	72
2.3 - Can. 668: exigences juridiques du vœu de pauvreté chez les religieux	76
2.3.1 - Les étapes de la rédaction du can. 668	76
2.3.2 - Les éléments constitutants du can. 668	77
2.3.2.1 - Administration des biens temporels	78
2.3.2.2 - Le changement des dispositions	81
2.3.2.3 - La mise en commun des revenus	83
2.3.2.4 - Renonciation aux biens personnels	85
2.3.2.5 - Les effets de la renonciation	87
3 - LES IMPLICATIONS JURIDIQUES	89
3.1 - La délimitation conceptuelle	89
3.1.1 - L'objet du vœu de pauvreté	90
3.1.2 - Le vœu de pauvreté	90
3.1.3 - L'esprit de pauvreté	94
3.2 - Le patrimoine personnel du religieux	95
4 - LA PAUVRETÉ RELIGIEUSE ET LES CONTEXTES BANTU	96
4.1 - Le testament du religieux	98
4.1.1 - La solidarité clanique	99
4.1.2 - La pauvreté familiale	101
4.2 - Pauvreté religieuse et aide à la famille	101
CONCLUSION	107

CHAPITRE TROISIÈME: LA LÉGISLATION DES MISSIONNAIRES OBLATS	
DE MARIE IMMACULÉE SUR LA PAUVRETÉ	112
1 - L'IDÉE DU FONDATEUR ET LES CONSTITUTIONS INITIALES	114
1.1 - L'introduction des trois premiers voeux	116
1.2 - L'addition du voeu de pauvreté	119
1.3 - L'approbation pontificale de la Société	121
2 - LE DROIT PROPRE SUR LA PAUVRETÉ AU TEMPS DU FONDATEUR	123
2.1 - La pauvreté dans les Constitutions initiales	123
2.2 - Le fondateur et les Oblats de parents pauvres	125
2.3 - Supérieurs généraux et administration des biens....	128
2.3.1 - Les directives du fondateur.....	129
2.3.2 - Les successeurs du fondateur.....	130
2.3.3 - L'actuelle Administration générale.....	131
3 - LES RÉVISIONS DES CONSTITUTIONS ET RÈGLES OBLATES	132
3.1 - Les éditions révisées avant Vatican II	132
3.1.1 - La pauvreté dans l'obéissance	134
3.1.2 - Le patrimoine personnel chez les Oblats	135
3.2 - Les révisions postconciliaires	140
3.2.1 - La révision de 1966	140
3.2.2 - Les rénovations sur la pauvreté	141
3.2.3 - Les biens personnels de l'Oblat	142
3.3 - L'étude de la pauvreté au Chapitre de 1972	144
3.3.1 - La pauvreté oblate mise en question	145
3.3.2 - La pauvreté oblate dans la Tierce-Église	147
4 - LA PAUVRETÉ OBLATE DANS LA LÉGISLATION ACTUELLE	153
4.1 - Les Constitutions et Règles de 1982	154
4.1.1 - Les articles constitutionnels	154
4.1.2 - Les règles	156
4.2 - Nouvelle forme de partage des biens oblats	159
CONCLUSION ET PROPOSITIONS	162
CHAPITRE QUATRIÈME: APPLICATION DE LA PAUVRETÉ OBLATE AU	
ZAÏRE	172
1 - CONTEXTE DE L'ÉVANGÉLISATION DU ZAÏRE	174
1.1 - Aperçu socio-historique	175
1.1.1 - Des origines au royaume Kongo	176
1.1.2 - Les premiers contacts avec l'Occident	177
1.1.3 - La traite des Noirs	178
1.1.4 - Des explorations à la colonisation	179
1.1.5 - De la colonisation à l'indépendance	180
1.1.6 - De l'indépendance à nos jours	182

TABLE DES MATIÈRES

v

1.2 - Aperçu historique de l'évangélisation	185
1.2.1 - L'évangélisation initiale (1491-1835) . . .	185
1.2.2 - Cent ans d'évangélisation (1880-1980) . . .	192
1.2.3 - Actuel défi de l'évangélisation	197
2 - LES MISSIONNAIRES OBLATS DE MARIE IMMACULÉE AU ZAÏRE .	201
2.1 - Du vicariat du Kwango au diocèse d'Idiofa . . .	202
2.2 - Du vicariat des missions à la province	204
2.3 - Insertion oblate dans la pastorale	205
2.3.1 - Les populations du vicariat d'Ipamu . . .	205
2.3.2 - La mentalité de supériorité	207
2.3.3 - La nouvele mentalité	210
2.4 - Quelques pratiques de pauvreté	212
3 - NOUVEAU DROIT PROPRE SUR LA PAUVRETÉ OBLATE	215
3.1 - Perspectives d'avenir	216
3.2 - Conventions avec les diocèses	217
3.3 - Pertinence d'une rémunération	219
3.4 - Autofinancement local	219
CONCLUSION ET RECOMMANDATIONS	220
CONCLUSION GÉNÉRALE	230
0.1 - Considérations	230
0.2 - Vision bantu de la pauvreté religieuse	232
0.3 - Autonomie: pertinence et problématique	235
0.4 - La Bantuisation de la pauvreté religieuse . . .	237
BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE	239
CURRICULUM VITAE	267

REMERCIEMENTS

Ya solo, Nzambé alalaka te (Vraiment, Dieu est Grand). Ainsi, tenons-nous d'abord à exprimer notre reconnaissance à ce Dieu, Auteur de tout bien, de toute justice.

Nos remerciements vont ensuite à nos parents et à nos supérieurs qui nous ont permis d'entreprendre cette recherche.

Nous exprimons notre gratitude au professeur J. Thorn, doyen, de nous avoir bien accueilli au sein de la Faculté de droit canonique de l'Université Saint-Paul d'Ottawa.

Au professeur F.G. Morrisey, nous disons un merci spécial. Avec sa compétence, son amour de l'Église, sa solide connaissance de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée, il nous a guidé avec rigueur durant ce travail.

Nous exprimons notre gratitude aux professeurs M.-P. Dion, M. O'Reilly, A. Gauthier, W.H. Woestman, A. Taché, J. McIntyre, R. Pagé, M. Thériault, A. Mendonça ainsi qu'à tout le personnel de l'Université Saint-Paul.

Nous disons merci à tous les Oblats et spécialement aux pères Y. Beaudoin, A. Kedl, R. Boucher, G. Montmigny, L.-P. Pigeon, L. Dupuis, F. Jetté, J.-G. Lemarier, L. Laberge et G. Patry.

Que le Centre missionnaire oblat et toutes les personnes qui ont contribué financièrement à notre séjour d'études au Canada trouvent ici l'expression de notre profonde reconnaissance.

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

AAS Acta Apostolicae Sedis

AG Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise *Ad gentes*

Can. Canon, canons

CIC Codex iuris canonici

DACL Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie

DC La Documentation catholique

DIP Dizionario degli istituti di perfezione

éd. édition

(éd.) éditeur

EJC Ephemerides juris canonici

LG Constitution dogmatique sur l'Eglise *Lumen gentium*

NRT Nouvelle revue théologique

OT Décret sur la formation des prêtres *Optatam totius*

p. page

PC Décret sur la rénovation et l'adaptation de la vie
religieuse *Perfectae caritatis*

PO Décret sur le ministère et la vie des prêtres
Presbyterorum ordinis

pp. Pages

SC Studia canonica

§ paragraphe

§§ paragraphes

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Une étude sur la "pauvreté" aujourd'hui pourrait donner l'impression d'une réflexion sur un thème usé, épuisé. Vieille comme l'histoire de l'humanité, la "pauvreté" a certainement fait objet de nombreuses études et cela dans des disciplines fort différentes. Mais devant les conditions de vie moins humaines à travers le monde et plus particulièrement dans le Tiers-Monde¹, l'étude de la pauvreté, même religieuse, en droit canonique, est devenue d'une urgence particulière et cela malgré l'ambiguïté du terme². En fait, la pauvreté «recouvre des réalités différentes»³.

0.1 - L'état de la question

Le mot "pauvreté" désigne généralement une incapacité humaine de répondre normalement aux besoins vitaux d'une personne ou d'un groupe de personnes⁴. Cette pauvreté économique ou matérielle est un mal; et elle est à combattre afin de permettre à tout être

¹BANQUE MONDIALE, *Rapport sur le développement dans le monde 1990, la pauvreté: indicateurs du développement dans le monde* [= *La pauvreté*], Paris, Éd. Economica; Washington, DC, Banque Mondiale, 1990, xii-287 p.

²Cf. H. GOUDREAU, «Poverty in a Consumer Society», dans *Vie Oblate Life* [= *VOL*], 38(1979), p. 63.

³L. BOISVERT, *La pauvreté religieuse*, [2^e éd.], Paris, Éd. du Cerf, 1990, p. 11.

⁴Cf. R. NAZ, art. «Pauvre», dans *Dictionnaire de droit canonique* [= *DDC*], t. 6, Paris, Letouzey et Ané, 1957, col. 1277.

humain de mener sa vie dans des bonnes conditions.

La pauvreté, c'est aussi une humble dépendance humaine à Dieu. Elle a souvent été analysée et expliquée dans les textes spirituels. Depuis Vatican II, cette forme de pauvreté évangélique ou l'esprit de pauvreté est fortement suggérée à tous les disciples du Christ⁵.

La pauvreté consacrée enfin est l'expression d'un engagement pris par certains fidèles. Elle est une imitation de la vie du Christ pauvre et elle comporte des normes au sujet de l'usage des biens, le refus de cumul des biens, la mise en commun des biens matériels, etc. Dans la vie religieuse, on y fait profession par voeu⁶. En tant que voeu, elle émane du conseil évangélique qui se situe au coeur de la pauvreté chrétienne⁷.

Contrairement à la pauvreté économique qui est le plus souvent la conséquence des mauvaises conditions sociales, politiques, économiques ou autres, la pauvreté évangélique, c'est-à-dire celle du chrétien ou celle du religieux, est une pauvreté voulue; en d'autres mots, c'est un refus volontaire de disposer librement des richesses matérielles, à l'exemple du Christ. Mais une situation

⁵Cf. LG 42, §§ 6-7; *Cathéchisme de l'Eglise catholique*, Paris, Ed. Mame-Plon, 1992, pp. 512-514, n^{os} 2544-2557).

⁶«Le voeu, c'est-à-dire la promesse délibérée et libre faite à Dieu d'un bien possible et meilleur, doit être accompli au titre de la vertu de religion» (can. 1191, § 1; cf. M. RUPESINGHE, *De vita communi religiosorum missionariorum*, inédit, Romae, Pontificia Universitas Gregoriana, 1959, p. 225).

⁷Cf. LG 44, §§ 1, 3.

d'ambiguïté est créée quand la pratique de la pauvreté religieuse, voire l'esprit de pauvreté, ne peut être perçue comme témoignage évangélique à cause de la disparité des conditions de vie des religieux et des pauvres économiques au sein d'une même société, voire d'une même planète⁸.

0.2 - Le problème

Historiquement, il est difficile de situer avec exactitude le début de la vie consacrée. Il est admis, néanmoins, que la vie religieuse en commun est apparue comme une façon chrétienne de vivre en imitation de la première communauté de Jérusalem dont l'idéal était, entre autre chose, la *koinônia*; la communauté des biens (cf. Ac 2, 42. 47).

Afin de permettre aux fidèles qui entraient en religion d'atteindre la "perfection" à laquelle ils aspiraient et pour remédier à des abus des moines sur l'usage des biens propres et du pécule, les papes ont exigé d'une manière progressive à partir du XIII^e siècle que le voeu de pauvreté soit émis d'une manière explicite dans certains instituts lors de la profession religieuse.

Le mouvement de la réforme catholique donna naissance à

⁸«Le fait qu'un seul mot [pauvreté] désigne des réalités différentes engendre des ambiguïtés aux plans du langage et du vécu. [...] Les religieux [...] se comparant aux pauvres, sont parfois gênés de qualifier leur style de vie par l'expression "pauvreté" religieuse. [...] Communautairement [et parfois individuellement,] ils sont à l'aise et assurés du lendemain, alors que les pauvres connaissent le manque et vivent dans l'insécurité» (BOISVERT, *La pauvreté religieuse*, p. 12).

plusieurs congrégations de clercs durant les XVII^e et XVIII^e siècles. Dans celles-ci, fut inaugurée la pratique des voeux simples, distincts des voeux solennels. Au plan juridique, la distinction entre les ordres religieux et les congrégations religieuses était importante lorsqu'il s'agissait d'appliquer les obligations du voeu de pauvreté, comme en faisait foi l'ancien *Code de droit canonique*.

En parlant de la pauvreté religieuse, Vatican II la considère avant tout comme un témoignage du Royaume des cieux sur notre terre, à l'exemple du Christ, qui s'est fait pauvre pour nous sauver⁹. Par contre, la pauvreté religieuse entendue comme mise en commun des biens et comme attitude de partage, enseignée par le Concile et légiférée dans le *Code de droit canonique* de 1983, ne présente-t-elle pas des implications juridiques qui rendent difficiles sa mise en pratique dans les pays en développement qui deviennent de plus en plus pauvres?

Comment donc concilier les exigences de la pratique de la pauvreté par le religieux avec les obligations qu'il peut avoir envers sa famille? Les statistiques actuelles de plusieurs instituts religieux montrent que la plupart des jeunes membres proviennent des familles pauvres du Tiers-Monde¹⁰. Pour eux, la

⁹Cf. LG 44; 2 Co 8, 9.

¹⁰Cf. J.G. PAREDES, «La vie consacrée aujourd'hui: synthèse théologique. Congrès international de la vie consacrée organisée à Rome du 22 au 27 novembre 1993», dans *Documentation OMI*, 196(1994), p. 4. Notons en passant que ce Congrès fut organisé par

pratique de la pauvreté, du moins pour le moment, doit se passer dans le contexte de certaines responsabilités vis-à-vis de leurs familles.

0.3 - La division du travail

Il n'est certes pas facile de traiter d'une façon générale des questions relatives au voeu de pauvreté et à la saine administration des biens temporels; il faut tenir compte de chaque institut, de chaque pays et même de chaque province, communauté. Le milieu social, économique et politique de chaque pays n'est pas à négliger à l'heure de la mise en application de ce que le législateur du Code appelle «la dépendance et la limitation dans l'usage et la disposition des biens selon le droit propre de chaque institut¹¹.»

Pour nous aider dans nos considérations, notre thèse sera divisée en quatre chapitres. Dans le premier, nous voulons étudier la doctrine du Concile Vatican II sur la pauvreté religieuse et sur une saine administration des biens temporels. Par le fait que ce second point (la saine administration des biens temporels) fut traité en détail après le Concile par le Saint-Siège¹² et a été

l'Union des supérieurs majeurs.

¹¹Can. 600.

¹²SACRÉE CONGRÉGATION POUR LES EVÊQUES, *Directoire des évêques en leur ministère pastoral*, 31 mai 1973, Ottawa, Éd. Conférence catholique canadienne, 1974, pp. 76-78, n^{os} 133-138.

récemment objet d'une thèse en droit canonique¹³, nous n'y reviendrons que dans le cadre de son application à la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée. Au deuxième chapitre, nous examinerons le contenu des can. 600 et 668 sur les implications du voeu de pauvreté, de même que le can. 640, sur l'exigence de partager les biens. Au troisième chapitre, nous voulons comparer ces données du droit universel à la législation propre des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée et aux orientations capitulaires sur ce sujet. Au quatrième chapitre, nous dégagerons des applications pour la Province du Zaïre.

0.4 - Méthode

La méthode que nous allons utiliser pour la rédaction de cette thèse est contextuelle. Par là, nous entendons l'analyse de quelques documents qui statuent sur la pratique du voeu de pauvreté dans le Tiers-Monde en général et plus particulièrement au Zaïre, l'étude des rapports des visiteurs canoniques et l'analyse du milieu précis où s'exerce la pauvreté dans la Province du Zaïre. Quelle serait la nouvelle façon de pratiquer la pauvreté religieuse dans le contexte du Tiers-Monde qui devient davantage pauvre? Que peut-on comprendre par "pauvreté" en rapport avec la famille du religieux? À quoi renonce pratiquement le profès du Tiers-Monde qui vit dans une relative aisance matérielle par rapport à sa famille?

¹³T.H. VOWELL, *The Acts of Financial Administration by Diocesan Bishops According to the Norms of Canon 1277*, inédit, Ottawa, Université Saint-Paul, 1991, xiii-270 p.

Enfin, est-ce que la législation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée tient compte de ces nouvelles réalités, ou ne pourrait-on pas proposer un droit propre pour certaines provinces en ce qui concerne le partage et la mise en commun des biens ainsi que leur bonne administration?

En appliquant les données de la législation de la pauvreté oblate à la Province du Zaïre, nous serons en mesure de poser avec plus de précision la problématique sur la pertinence d'une nouvelle vision de la pratique de la pauvreté religieuse dans le Tiers-Monde en général et au Zaïre en particulier.

De fait, nous voulons proposer un droit propre de la pauvreté oblate qui tiendra compte du génie, de la culture, du contexte des profès bantu en général et des membres de la Province du Zaïre en particulier.

CHAPITRE PREMIER

L'ENSEIGNEMENT CONCILIAIRE SUR LA PAUVRETÉ

En convoquant le Concile Vatican II, le Souverain pontife souhaitait que l'Eglise fasse son *aggiornamento* et plus particulièrement celui de son droit. Pour Jean XXIII, l'initiateur, ou pour Paul VI, le réalisateur, c'est dans les Saintes Ecritures¹ et la Tradition que le peuple de Dieu doit chercher la principale référence de ce renouveau de l'Eglise.

L'efficacité de cette adaptation se fera d'une part en fonction des progrès accomplis par les sciences ecclésiastiques et d'autre part en fonction des réalités contemporaines.

Il faut que cette doctrine certaine et immuable, qui doit être respectée fidèlement, soit approfondie et présentée de la façon qui répond aux exigences de notre époque. [...] autre est le dépôt lui-même de la foi, [...] autre est la forme sous laquelle ces vérités sont énoncées, en leur conservant toutefois le même sens et la même portée².

¹Cf. A. RENARD, «Préface», dans *Leur aggiornamento: Bénédictins, Cisterciens-Trappistes, Franciscains, Dominicains, Jésuites, Eudistes, Frères des écoles chrétiennes, Missionnaires O.M.I., Pères blancs, Petits Frères de Jésus*, [Lyon], éd. du Chalet, 1970, pp. 9-10.

²JEAN XXIII, L'ouverture solennelle du XXI^e Concile oecuménique discours d'ouverture au Concile, 10 octobre 1962, dans *AAS*, 54(1962), p. 792 (traduction en langue française dans *DC*, 59[1962], col. 1383).

Trente ans, plus ou moins, après Vatican II, pouvons-nous affirmer que l'enseignement de l'Eglise sur la pauvreté religieuse a connu une telle adaptation aux exigences de notre temps?

Pour répondre à cette question qui constitue l'objet même de notre premier chapitre, il nous faut commencer par l'exégèse des principaux textes conciliaires et postconciliaires sur le sujet, afin de pouvoir ensuite clarifier la portée de cet enseignement.

1 - LES DOCUMENTS CONCILIAIRES

Notre approche se fera d'abord en fonction de l'importance juridique des textes conciliaires³ et postconciliaires.

1.1 - *Lumen gentium*

Le 21 novembre 1964, le pape Paul VI promulguait *Lumen gentium*. C'est sans contredit la constitution la plus importante du Concile Vatican II; d'elle dépendent directement ou indirectement les autres constitutions, décrets, déclarations et messages⁴.

1.1.1 - *Aperçu historique*

Contrairement à une première impression que pourrait avoir

³Pour la traduction française, nous utilisons, sauf indication contraire, *Concile oecuménique Vatican II: constitutions, décrets, déclarations et messages* [= *Vatican II*], textes français et latin, tables biblique et analytique et index des sources, Paris, Éd. du Centurion, 1967, 1012 p.

⁴Cf. G. PHILIPS, *L'Eglise et son mystère au II^e Concile du Vatican: histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen gentium* [= *L'Eglise et son mystère*], t. 1, Paris, Desclée, 1967, p. 5.

tout lecteur, ce n'est pas seulement au chapitre VI *De religiosis* que la Constitution expose son enseignement sur la pauvreté religieuse.

Le texte actuel⁵ ne laisse pas soupçonner que le chapitre VI *De religiosis* faisait partie intégrante du deuxième projet⁶ du chapitre V *De universalis vocatione ad sanctitatem in Ecclesia* (le chapitre IV de 1963). Ce faisant, certains Pères auraient voulu insérer la vie religieuse dans le chapitre sur *la vocation universelle à la sainteté* parce que les «conseils [évangéliques] ne sont [plus] l'apanage exclusif des religieux et ils n'acquièrent leur signification plénière que dans le contexte de l'aspiration à la perfection⁷.»

Cette façon de présenter les conseils évangéliques ne plut guère aux religieux; ils ont cru que l'on réduisait la valeur de leur état de vie et leur utilité dans l'Eglise; et de fortes discussions s'ensuivirent.

Après avoir constaté que le thème de l'épiscopat et celui du laïc ont été amplement considérés, on suggéra finalement de diviser le chapitre IV en deux parties et de présenter séparément

⁵*Vatican II*, pp. 13-122.

⁶Pour une vision schématique détaillée de *Lumen gentium*, cf. G. ALBERIGO et F. MAGISTRETTI, *Constitutionis dogmaticae Lumen gentium: synopsis historica*, Bologna, Istituto per le scienze religiose, 1975, xxxvii-609 p.

⁷PHILIPS, *L'Eglise et son mystère*, t. 1, p. 40.

la partie réservée aux religieux sous un titre distinct⁸.

Le "mouvement" qui a le plus orienté la pensée de ce chapitre sur la vie religieuse résulte d'un côté du désir d'adaptation et de l'autre côté du refus de nouvelles institutions sacramentelles⁹. Pour ce faire, la vie religieuse doit être comprise avant tout comme un don de Dieu à son Église¹⁰.

1.1.2 - La pauvreté chrétienne

Le thème de la pauvreté ne figurait pas dans le premier schéma *De Ecclesia*, élaboré par la Commission préconciliaire en 1962.

Les Pères conciliaires ayant reproché à la Commission son silence sur la pauvreté¹¹, la Commission théologique (en 1963) reprit le texte et présenta le thème susdit sous deux aspects quasi

⁸Cf. *ibid.*

⁹Cf. O. ROUSSEAU, «La constitution *Lumen gentium* dans le cadre des mouvements rénovateurs de théologie et de pastorale des dernières décades», dans G. BARAUNA et Y.-M.-J. CONGAR (dir.), *L'Église de Vatican II: études autour de la constitution conciliaire sur l'Église* [= *L'Église*] (coll. *Unam sanctam*, 51 b), t. 2, Paris, Éd. du Cerf, 1966, p. 50.

¹⁰«Status huiusmodi [...] non est intermedius inter clericalem et laicalem conditionem, sed ex utraque parte quidam christifideles a Deo vocantur [...]» (LG 43, § 2).

¹¹La pauvreté est un terme complexe, ambigu, mais aussi important. Il évoque ou fait penser aux millions de personnes qui souffrent à travers le monde; il exprime un certain mépris, une sorte de punition de Dieu; mais aussi, la pauvreté est un engagement (un lien sacré) qui doit témoigner du Royaume des cieux sur la terre. Même volontaire, la pauvreté peut être considérée parfois comme le vœu le plus vécu dans la tension et dans le malaise, cf. R. JACQUES, «Posséder en pauvreté: le droit de propriété d'une congrégation», dans *Praxis juridique et religion*, 3(1986), p. 205.

complémentaires¹²: d'une part, l'Eglise doit vivre la pauvreté comme un vrai témoignage du Royaume des cieux¹³, et d'autre part, elle doit accorder une priorité à l'évangélisation des pauvres¹⁴. Même

¹²Parmi les différents plans privés qui ont circulé à la fin de la première session, il y a eu un projet d'origine allemande qui fit place au thème de la pauvreté à un endroit assez proche de celui qu'il a occupé dans le document définitif, cf. J. DUPONT, «L'Eglise et la pauvreté», dans BARAUNA et CONGAR (dir.), *L'Eglise*, pp. 339-340.

¹³«[A]lors que toute la mystique de l'Eglise affirme l'amour des pauvres, et même de la pauvreté, alors que l'Eglise est, presque partout, réellement pauvre, voire même parfois indigente, elle apparaît riche et, pour tout dire, seigneuriale ou prétendant l'être» (Y.-M.-J. CONGAR, *Pour une Eglise servante et pauvre* [L'Eglise aux cent visages, 8], Paris, Ed. du Cerf, 1963, p. 10).

Pour plus de détails sur la pauvreté de l'Eglise et la pauvreté chrétienne, on peut lire P.R. RÉGAMEY, *La pauvreté, introduction nécessaire à la vie chrétienne*, Paris, Aubier, Ed. Montaigne, 1941, 224 p.; A.M. HENRY, *Vivre et combattre la pauvreté* (Théologies), Paris, Ed. du Cerf, 1986, 169 p.; G. GUTIÉRREZ, *La fuerza de los pobres* (Verdad e Imagen, 72), Salamanca, Ediciones Sigueme, 1982, 292 p.; P. SOUFFRANT, «Pour une Eglise des pauvres», dans *Personnalité africaine et catholicisme*, Paris, Présence africaine, 1962, pp. 139-147.

¹⁴J. LERCARO, «La pauvreté dans l'Eglise», dans *DC*, 60(1963), col. 317-321. C'est cet archevêque de Bologne (Italie) qui fut le principal artisan de l'introduction du thème de la pauvreté au Concile. Dans sa première intervention en faveur de la pauvreté (le 6 décembre 1962), il souhaitait vivement que les évêques apparaissent pauvres de peur de scandaliser les pauvres; que l'on revienne sur une Eglise pauvre, que l'on parle d'une réelle pauvreté sacerdotale et que l'on insiste sur une pauvreté religieuse dont les membres se consacrent par vœu, cf. J. LERCARO, «De Ecclesia (prosequuntur)», dans *Acta synodalia Sacrosancti Concilii oecumenici Vaticani Secundi*, cura et studio Archivi Concilii oecumenici Vaticani II, t. 1, partie 4, Typis polyglottis vaticanis, 1971, pp. 328-330.

La question de la pauvreté faisait partie des préoccupations du pape: «En face des pays [en développement], l'Eglise se présente-t-elle telle qu'elle est et veut être: l'Eglise de tous et particulièrement des pauvres?» (JEAN XXIII, Message au monde entier un mois avant l'ouverture du Concile *Ecclesia Christi, lumen gentium*, 11 septembre 1962, dans *AAS*, 54[1962], p. 682 [traduction

si ces projets ne touchent pas directement au voeu de pauvreté, leurs approches de la pauvreté évangélique ne sont pas à sous-estimer. C'est finalement du point de vue christocentrique¹⁵ que la pauvreté a été abordée.

Dans *Lumen gentium*, la pauvreté consacrée (de même que l'état de perfection) n'est plus enseignée comme un idéal réservé aux religieux. Ici et là, dans le document, on trouve des exposés sur la pauvreté de l'Eglise, sur la pauvreté des fidèles religieux et sur celle des fidèles laïcs. En effet, c'est tout baptisé qui, selon son état de vie propre, par imitation du Christ, doit vivre pauvrement¹⁶.

en langue française dans *DC*, 59[1962], col. 1220).

¹⁵Cette vision christocentrique fut objet de critiques après le Concile. «Pour parler de la pauvreté et du souci des pauvres demandé à l'Eglise, on aurait pu se tourner vers des textes scripturaires spécifiquement ecclésiologiques, à commencer par ce que les Actes des Apôtres nous apprennent au sujet de l'Eglise primitive [...] dont l'idéal doit toujours rester vivant au coeur de l'Eglise» (DUPONT, «L'Eglise et la pauvreté», p. 342).

¹⁶«Tous les fidèles du Christ sont donc invités et obligés à poursuivre la sainteté et la perfection de leur état. Qu'ils veillent tous à régler comme il faut leurs affections pour que l'usage des choses du monde et un attachement aux richesses contraire à l'esprit de pauvreté évangélique ne le détournent pas de poursuivre la perfection de la charité [...]» (LG 42, 5; cf. *ibid.*, 23, § 3; *ibid.*, 41, §§ 1.6; *ibid.*, 42, §§ 1-4). Les références bibliques les plus utilisées sont Ph 2, 6-8, 2 Co 8-9 et Mt 5, 3-12.

1.1.3 - La pauvreté religieuse

Au chapitre VI, la pauvreté religieuse¹⁷ est présentée sous forme du grand conseil traditionnel¹⁸. Et c'est par le voeu ou autres liens similaires¹⁹ que le fidèle religieux s'engage à imiter le Christ dans une vie pauvre et à observer certaines normes pratiques au sujet de l'utilisation des biens temporels.

À la lecture de ce chapitre VI de *Lumen gentium*, on est frappé par l'absence des références bibliques. Elle est une des rares sections à ne pas avoir recours aux Écritures. Cette omission se comprend difficilement alors que la vie consacrée est considérée d'abord comme la *sequela Christi*.

On aurait tort de croire que *Lumen gentium* diminue l'importance de la pauvreté chez les religieux. En tant qu'objet d'un voeu de religion, elle est un engagement plus exigeant que l'exhortation du Christ à tous ses disciples. C'est en ce sens que la pauvreté religieuse comporte des implications pratiques, entre

¹⁷Par souci de retour aux sources, la chasteté prend la première place. Ainsi la traditionnelle trilogie pauvreté, chasteté et obéissance devient désormais chasteté, pauvreté et obéissance, cf. LG 43, § 1. Ce changement au Concile a été demandé par 450 Pères, cf. N. CALMELS, *Concile et vies consacrées*, [Le Jas], R. Morel, 1968, p. 139.

¹⁸LG 43, § 1.

¹⁹«Par les voeux ou d'autres engagements sacrés assimilés aux voeux suivant leur mode propre, le fidèle du Christ s'oblige à la pratique des trois conseils évangéliques [...]: il se livre ainsi entièrement à Dieu, aimé par-dessus tout, pour être ordonné au service du Seigneur et à son honneur à un titre nouveau et particulier» (LG 44, § 1).

autres: éviter toute accumulation de biens matériels afin de se consacrer à la mission salvifique de l'Eglise²⁰.

Quel que soit le milieu de vie, la pauvreté religieuse comprise dans sa dimension communautaire n'est ni misère, ni irresponsabilité²¹; elle est plutôt une «ferveur de la charité»²². C'est un refus volontaire du surplus matériel à l'exemple de «Jésus qui de riche qu'il était s'est fait pauvre pour nous sauver» (2 Co 8-9). La vraie pauvreté libère le religieux, et le stimule à imiter la générosité du Christ.

1.2 - *Perfectae caritatis*

Le seul décret du Concile entièrement dédié aux personnes consacrées est *Perfectae caritatis*²³. Nous allons en relater brièvement l'aspect historique, avant de réfléchir sur le contenu du conseil évangélique de pauvreté exposé au numéro 13.

²⁰«[L]es conseils [évangéliques] volontairement embrassés selon la vocation personnelle de chacun, contribuent considérablement à la purification du cœur et à la liberté spirituelle [...]» (LG 46, § 2).

²¹Cf. R. SCHULTE, «La vie religieuse comme signe», dans BARAUNA et CONGAR (dir.), *L'Eglise*, p. 1171.

²²LG 46, § 2.

²³Il nous semble que le titre *Perfectae caritatis* se présente comme synonyme pour l'état de perfection, du moins selon une façon traditionnelle de présenter le sujet, cf. L. CHOUPIN, *Nature et obligation de l'état religieux*, (traité de l'état religieux du P. Gautrelet entièrement refondu et accommodé au nouveau droit), 2^e éd., Paris, G. Beauchesne, 1923, pp. 4-24.

1.2.1 - Le titre du décret

C'est par l'incipit *Perfectae caritatis* que l'on désigne habituellement le *Decretum de accommodata renovatione vitae religiosae*. De longues discussions ont eu lieu; elles ont permis aux différentes tendances de se manifester à propos du plan, tantôt appelé *De statibus perfectionis acquirendae*, tantôt *De religiosis*. Par ce dernier titre, on voulait être plus proche du chapitre VI de *Lumen gentium* et de la tradition tant canonique que théologique.

La Commission a préféré le titre *De accommodata renovatione vitae religiosae* à cause de la motivation et du contenu plus clairement énoncés. De plus, le nouveau titre englobe les nouvelles formes de vie consacrée, ce que ne faisait pas le titre antérieur: *De religiosis*.

Malgré l'insistance d'une trentaine de Pères conciliaires, la Commission refusa de modifier ce nouveau titre²⁴. Et c'est sous cette nouvelle appellation que le décret a été promulgué solennellement, le 28 octobre 1965, par le pape Paul VI.

1.2.2 - Conseil évangélique de pauvreté: PC 13

Dès que quelques fidèles s'associent pour partager leur foi, l'Eglise a le devoir de les appuyer pour que leur regroupement devienne une voie de sainteté. C'est le cas pour les mariages, pour

²⁴Cf. J.-M. TILLARD, «Les grandes lois de la rénovation de la vie religieuse (commentaire de la première partie)», dans J.-M. TILLARD et Y.-M.-J. CONGAR (dir.), *L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse: décret Perfectae caritatis [= Vie religieuse]* (Unam sanctam, 62), Paris, Éd. du Cerf, 1967, p. 81.

les associations de fidèles et pour la vie consacrée.

Depuis ses origines, l'Église a connu beaucoup d'âmes généreuses qui pour suivre le Christ le plus près que possible, se sont éloignées du monde et de ses richesses²⁵. Vécue d'abord sous une forme privée, la pauvreté ne tarda pas à manifester un caractère public, que diverses législations allaient codifier au fil des âges.

Après avoir rappelé que l'état de perfection est une invitation du Divin Maître à tout baptisé, le Concile se tourne vers ceux et celles qui s'engagent publiquement et par voeu²⁶ à accepter cette invitation du Christ à la perfection.

C'est dans *Perfectae caritatis* 13 que le Concile propose son nouvel enseignement sur la vie et la discipline des instituts dont les membres font profession de pauvreté, selon les exigences de

²⁵PC 1, § 2; F. JETTÉ, «La sequela Christi dans l'état religieux», dans *Vie consacrée* [= VC], 27(1969), pp. 99-102; H. LECLERCQ, art. «Cénobitisme», dans *DACL*, t. 2, Paris, Letouzey et Ané, 1910, col. 3087-3091; S. DECLoux, «Pauvreté chrétienne et pauvreté religieuse», dans VC, 62(1990), pp. 315-320; J.M. HENNAUX, «La pauvreté apostolique d'après le Nouveau Testament», dans VC, 46(1974), pp. 260-262; É. JOMBART, art. «Pauvreté religieuse», dans *DDC*, t. 6, Paris, Letouzey et Ané, 1957, col. 1278-1279; G. ESCUDERO, *Il nuovo diritto dei religiosi*, 2^e éd., Roma, Edizioni Alma, 1973, pp. 3-7.

²⁶Nous laissons de côté les autres liens sacrés.

notre temps²⁷.

1.2.2.1 - *Objet de la pauvreté: PC 13, § 1*

La pauvreté volontaire en vue de suivre le Christ, ce dont elle est un signe particulièrement mis en valeur de nos jours, doit être pratiquée soigneusement par les religieux et même, au besoin, s'exprimer sous des formes nouvelles. Par elle, on devient participant de la pauvreté du Christ qui s'est fait indigent à cause de nous, alors qu'il était riche, afin de nous enrichir par son dépouillement (cf. 2 Co 8-9; Mt 8, 20)²⁸.

Fidèle à la Tradition, le Concile affirme que:

- i) le fondement doctrinal de la pauvreté religieuse est la *sequela Christi*. Ainsi, «[p]ar la pauvreté volontairement choisie, le religieux devient participant de la pauvreté du Christ qui s'est fait indigent à cause de nous [...]»²⁹;
- ii) la pauvreté est une exigence, qui «[...] doit être pratiquée soigneusement par les religieux»³⁰;
- iii) il y a nécessité d'adapter la pratique de la pauvreté religieuse «et même au besoin [l]'exprimer sous des formes

²⁷Cf. PC 1, § 5. L'importance de cette discipline sur la pauvreté religieuse se justifie bien: «Although our Divine Savior counselled the practice of poverty, He did not declare in detail just how it was to be observed. [...] What is essentially required for the practice of the counsel is the abandonment of all that is superfluous [...]» (S.J. TURNER, *The Vow of Poverty* [Canon Law Studies, 54], Washington, DC, Catholic University of America, 1929, p. 91).

²⁸PC 13, § 1.

²⁹Ibid.

³⁰Ibid.

nouvelles³¹.»

L'Eglise fait éloge de ce détachement personnel parce qu'il libère et rend disponible la personne qui se met à la suite du Christ. Vécue dans un esprit de détachement, la pauvreté devient un sacrement de charité, une béatitude³².

Ce premier paragraphe énonce, sans le développer, le fondement doctrinal du conseil évangélique de pauvreté³³. On ne peut bien comprendre la pauvreté en dehors d'une option préférentielle pour la mission salvifique de Jésus et de l'Eglise³⁴.

³¹Ibid.

³²«[L]a pauvreté volontaire réelle est toujours au service de la pauvreté d'âme, à laquelle ramènent les premiers mots [...] des Béatitudes (Mt 5, 3)» (M.D. ÉPAGNEUL, «Va... Vends... Donne», dans *Supplément de la vie spirituelle*, 17[1964], p. 392).

³³Dans son commentaire de PC 13, L. Crippa, qui reconnaît la valeur historique de la pauvreté volontaire enseignée par Vatican II, consacre pourtant toute la première partie de son ouvrage à l'élaboration d'une théologie plus complète de la pauvreté religieuse, L. CRIPPA, *Povertà amata povertà beata: riflessioni e orientamenti sulla povertà religiosa alla luce del Vaticano II*, Milano, Editrice Ancora, 1989, pp. 16-85. On constate des insatisfactions similaires chez J.-M. TILLARD, «La pauvreté évangélique», dans *NRT*, 92(1970), pp. 806-808; S. JEANNE D'ARC, «La pauvreté (commentaire du numéro 13)», dans TILLARD et CONGAR (dir.), *La vie religieuse*, p. 442.

³⁴J.-M. TILLARD, «Le propos de pauvreté et exigence évangélique», dans *NRT*, 100(1978), pp. 366-368; E. PERROT, «Silence...Pauvreté», dans *Christus*, 35(1988), pp. 19-21; M. RONDET, «De la sainteté désirée à la pauvreté offerte», dans *Christus*, 35(1988), pp. 45-50; P. LABRIOLE, «Les débuts du monachisme», dans A. FLICHE et M. MARTIN (dir.), *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours: de la paix constantinienne à la mort de Théodose*, t. 3, [Paris], Bloud & Gay, 1936, pp. 299-303.

1.2.2.2 - *Pauvreté personnelle: PC 13, §§ 2-4*

§ 2. Pour ce qui est de la pauvreté religieuse, il ne suffit pas seulement de dépendre des supérieurs dans l'usage des biens, mais il faut que les religieux soient pauvres effectivement et en esprit, ayant leur trésor dans le ciel (Mt 6, 20).

§ 3. Que chacun d'eux, dans sa tâche, se sente astreint à la loi commune du travail et, tout en se procurant ainsi le nécessaire pour leur entretien et leurs oeuvres, qu'ils rejettent tout souci excessif et se confient à la Providence du Père des cieux (cf. Mt 6, 25).

§ 4. Les congrégations religieuses peuvent permettre par leurs constitutions que les sujets renoncent à leurs biens patrimoniaux présents et à venir³⁵.

Après avoir accepté d'embrasser volontairement la pauvreté, le profès doit vivre:

- i) l'intériorisation et la pratique individuelle de la pauvreté. «Il faut que les religieux soient pauvres effectivement et en esprit, ayant leur trésor dans le ciel [...]»³⁶;
- ii) le témoignage ou l'extériorisation de la pauvreté; elle peut s'exprimer de différentes manières, notamment par le travail. «Que [chaque profès], dans sa tâche, se sente astreint à la loi commune du travail [et qu'ensemble, ils] rejettent tout souci excessif et se confient à la Providence [...]»³⁷;
- iii) le renoncement aux biens matériels; c'est une des bonnes méthodes de vivre pauvrement. «Les congrégations religieuses

³⁵ PC 13, §§ 2-4.

³⁶ PC 13, § 2.

³⁷ PC 13, § 3.

peuvent permettre par leurs constitutions que les sujets renoncent à leurs biens patrimoniaux présents ou à venir³⁸.»

iv) Le sujet de la pauvreté: c'est le religieux qui émet le vœu de pauvreté et non l'institut; d'où cette précision: «[...] il ne suffit pas seulement de dépendre des supérieurs dans l'usage des biens, mais il faut que les religieux soient pauvres effectivement et en esprit, ayant leur trésor dans le ciel [...]»³⁹.

Le document exige de tout religieux qu'il soit pauvre matériellement et spirituellement⁴⁰. Selon le Concile, le profès doit dépendre de la Providence, pas dans une attente passive, mais en gagnant sa vie par son propre labeur⁴¹.

1.2.2.3 - *Pauvreté communautaire: PC 13, §§ 5-6*

§ 5. Les instituts eux-mêmes s'efforceront, compte tenu de la diversité des lieux, de fournir en quelque sorte un témoignage collectif de pauvreté; volontiers ils prendront de leurs biens pour subvenir aux autres besoins de l'Église et soutenir les indigents que tous les religieux doivent aimer dans le cœur du Christ (Mt 19, 21; 25, 34-46; Jc 2, 15-16; I Jn 3, 17). Les provinces et les maisons des instituts doivent partager les unes avec les autres leurs biens matériels, les plus aisées secourant les plus démunies.

§ 6. Bien que les instituts, sauf dispositions

³⁸ PC 13, § 4.

³⁹ PC 13, § 2.

⁴⁰ Cf. *ibid.*; J.M. SALAVERRI, «Pauvreté personnelle pour notre temps», dans *VC*, 58(1986), p. 131.

⁴¹ PC 13, § 3. Dès le début de la vie monastique, les religieux devaient travailler manuellement afin de n'être à la charge de personne, cf. LABRIOLE, «Les débuts du monachisme», pp. 340-343.

contraires des règles et constitutions, aient le droit de posséder tout ce qui est nécessaire à la vie matérielle et aux oeuvres, ils doivent néanmoins éviter tout luxe, tout gain immodéré ou cumul de biens⁴².

Puisque la vie religieuse est aussi une vie communautaire, le Concile attend donc de toute la communauté ou de tout l'institut:

- i) un témoignage collectif de pauvreté: «Les instituts eux-mêmes s'efforceront, compte tenu de la diversité des lieux, de fournir [...] un témoignage collectif de pauvreté [...]»⁴³;
- ii) le partage et le don des biens: «volontiers [les instituts] prendront de leurs biens pour subvenir aux autres besoins de l'Eglise et soutenir les indigents [...]»⁴⁴;
- iii) le refus de cumul de biens matériels. Les instituts éviteront «tout luxe, tout gain immodéré ou cumul de biens»⁴⁵.

L'institut dans son ensemble doit être un signe de pauvreté, même s'il ne s'engage pas par voeu ou par profession⁴⁶. Il peut même proposer de nouvelles manières de vivre la pauvreté évangélique⁴⁷.

⁴²PC 13, §§ 5-6.

⁴³PC 13, § 5.

⁴⁴Ibid.

⁴⁵PC 13, § 6.

⁴⁶J.M. SALAVERRI, «Pauvreté communautaire et collective», dans VC, 58(1986), pp. 209-232.

⁴⁷Cf. PC 13, § 1; G. BAUM, *Decree of the Renewal of Religious Life of Vatican II* (Vatican II Documents), Glen Rock, NJ, Paulist Press, 1966, p. 44.

Chaque institut religieux adaptera son droit de posséder⁴⁸ individuellement et collectivement aux conditions socio-culturelles locales «pour que l'Évangile soit prêché plus efficacement parmi tous les peuples⁴⁹.»

Le décret invite les instituts à partager et à aller au secours des indigents à travers le monde. Le partage entre les différentes maisons d'une même province est vivement recommandé pour que les plus démunies puissent acquérir une certaine aisance vitale⁵⁰.

On compte un total de huit références au Nouveau Testament en ce numéro⁵¹ (*Perfectae caritatis* 13), sans aucune allusion cependant aux Actes des Apôtres. Et pourtant, dans une des étapes préparatoires, le schéma de 1963, il en fut question.

Ceux et celles qui vivent sans propriété personnelle rappellent la magnifique image de la vie fraternelle des fidèles qui, dans l'Église primitive "vivaient égaux et mettaient tout en commun" (Ac 2, 44). En outre, ils rendent manifeste la fraternité des régénérés et ils annoncent la vie future de la famille de Dieu où tout

⁴⁸PC 13, § 6; A. BONI, «La povertà nel diritto», dans *DIP*, t. 7, Roma, Edizioni Paoline, 1973, col. 393.

⁴⁹PC 20, § 1; voir aussi JACQUES, «Posséder en pauvreté: le droit de propriété d'une congrégation», pp. 208-209.

⁵⁰Cf. PC 13, § 5.

⁵¹Nous les citons selon l'ordre de leur emploi dans le texte: 2 Co 8, 9; Mt 6, 20 (deux fois successivement); Mt 6, 25; Mt 19, 21; Mt 25, 34-46; Jc 2, 15-16; I Jn 3, 17. Rappelons que dans le schéma de 1962 par contre, il n'y avait aucune référence biblique.

sera en commun entre les enfants d'un même Père⁵².

Le fait que les Pères ne font pas référence à la première communauté de Jérusalem peut faire susciter des interrogations parce que toute la Tradition reconnaît que l'Eglise de Jérusalem nous a livré un témoignage sur certains aspects de la pauvreté⁵³. En tenant compte de l'ambiguïté du terme "pauvreté", le Concile aurait pu substituer au vœu de pauvreté un autre concept évangélique qui engloberait à la fois les aspects fraternels et communautaires. Les Pères ne semblent pas avoir tenu compte d'autres cultures où la pauvreté religieuse doit s'exercer dans un contexte de responsabilités familiales.

1.3 - *Presbyterorum ordinis* 17: pauvreté volontaire

Le décret *Presbyterorum ordinis* a été promulgué par le pape Paul VI, le 7 décembre 1965. Il donne entre autres quelques orientations pour adapter la vie des prêtres aux temps actuels. Mais ici, nous ne ferons que souligner son impact sur la pauvreté évangélique.

Après un rappel aux prêtres de la nécessité d'une vie

⁵²Notre traduction de: «Qui autem sine proprio vivunt, praeclaram referunt imaginem illius vitae fraternae christifidelium, qui in primordiis ecclesiae "erant pariter et habebant omnia communia" (Ac 2, 44) necnon redemptorum fraternitatem manifestant vitamque familiae Dei futuram annuntiant, in qua filiis unius Patris omnia erunt communia» (*Acta synodalia Sacrosancti Concilii oecumenici Vaticani Secundi*, cura et studio Archivi Concilii oecumenici Vaticani II, t. 3, partie 7, Typis polyglottis vaticanis, 1975, p. 770, n° 23).

⁵³Cf. *PO* 17, § 4.

fraternelle⁵⁴, d'une saine administration des biens temporels et d'autres pratiques de bon sens⁵⁵, on les exhorte à embrasser la pauvreté volontaire qui est à distinguer, évidemment, de la pauvreté vouée selon les codes d'un institut religieux.

Les prêtres «sont même invités à embrasser la pauvreté volontaire qui rendra plus évidente leur ressemblance avec le Christ et les fera plus disponibles au saint ministère. Le Christ est devenu pauvre pour nous, lui qui était riche, afin de nous enrichir par sa pauvreté⁵⁶.»

La pauvreté, dit le décret, aide le ministre du Christ à imiter dignement son Maître et le rend plus disponible pour sa mission sacrée. On se réfère à la première communauté de Jérusalem (cf. Ac 2, 42-47)⁵⁷ qui, par la mise en commun des biens tant matériels que spirituels, illustre, d'une manière concrète, la pauvreté enseignée par Jésus. Ainsi, J. Frisque de noter:

⁵⁴Cf. PO 17, § 1.

⁵⁵Cf. PO 17, § 3.

⁵⁶PO 17, § 4.

⁵⁷«Une certaine mise en commun matérielle, à l'image de la communauté de biens que vante l'histoire de la primitive Église, est une excellente voie d'accès à la charité pastorale; c'est une manière de vivre louable qui permet aux prêtres de remettre en pratique l'esprit de pauvreté conseillé par le Christ» (ibid.).

Pour en savoir plus sur l'usage des Écritures dans *Presbyterorum ordinis*, on lira A. WEERS, «Les citations scripturaires du décret sur le ministère et la vie du prêtre: *Presbyterorum ordinis*», dans J. FRISQUE et Y.-M.-J. CONGAR (dir.), *Les Prêtres: décrets Presbyterorum ordinis et Optatam totius* [= *Les prêtres*] (Unam sanctam, 68), Paris, Éd. du Cerf, 1968, pp. 327-342.

Les quatrième et cinquième alinéas ont comme source ce qui était dit de la pauvreté dans le numéro des Textes A et B, consacré aux conseils évangéliques, ainsi que dans la proposition 2; mais, d'un texte à l'autre, les modifications ont été nombreuses: le Texte A insiste sur la pauvreté comme exigence du ministère; le Texte B évoque la liberté apostolique et l'importance de la mise en commun des biens [...], le Texte C tempère ce dernier point [...] et introduit le passage sur l'évangélisation des pauvres⁵⁸.

Cette citation explique suffisamment toute la problématique de la notion de pauvreté. Que l'on dise pauvreté évangélique, pauvreté religieuse ou pauvreté volontaire, on est aux prises avec un mot ambigu, avec une notion complexe, qui, malgré sa difficulté d'interprétation, doit retenir notre attention.

Après analyse des principaux documents du Concile Vatican II sur la pauvreté religieuse, nous constatons que même les Pères parlent de la "pauvreté" sous plusieurs aspects.

En premier lieu, ils parlent de la pauvreté évangélique, celle qui doit être vécue par tout baptisé comme imitation de Jésus. Cependant cette pauvreté évangélique n'est pas mise en pratique par tous de la même façon; chaque chrétien l'exerce selon son état de vie. C'est alors que le Concile distingue:

i) l'esprit de pauvreté: c'est la vertu de pauvreté qui est dans tout chrétien, qui pour suivre fidèlement le Christ l'imite, Lui qui par obéissance au Père s'est fait pauvre pour nous sauver⁵⁹;

⁵⁸J. FRISQUE, «Le décret *Presbyterorum ordinis*: histoire et commentaire», dans FRISQUE et CONGAR (dir.), *Les prêtres*, p. 177.

⁵⁹Cf. LG 42, §§ 4-5.

ii) la pauvreté volontaire: c'est la forme adoptée par certains fidèles, mais vivant en dehors d'une législation approuvée par l'Eglise. Cette forme de vie est un témoignage de la prédilection que notre Seigneur accorde aux démunis. Le Concile le suggère vivement à tout chrétien et d'une manière bien spéciale aux prêtres⁶⁰;

iii) le voeu de pauvreté: parmi les fidèles, certains choisissent librement de vivre la vertu de pauvreté tout en se conformant à certaines normes approuvées par le législateur de l'Eglise afin d'être à l'image de «Jésus qui n'avait où reposer sa tête» (Mt 8, 20 et parallèles);

iv) les autres engagements sacrés et les nouvelles formes de pauvreté. La liste de moyens à utiliser pour la pratique de la pauvreté évangélique n'est pas exhaustive. Les textes laissent aussi la possibilité de l'exercer par d'autres liens sacrés similaires aux voeux⁶¹ ou par des nouvelles formes⁶².

En deuxième lieu, les Pères parlent de la pauvreté économique. Mais à l'opposé de la pauvreté évangélique qui doit être embrassée avec foi, le Concile souhaite ardemment que soit combattue la pauvreté matérielle des millions de personnes à travers le monde. En somme, l'assistance aux pauvres économiques est une exigence

⁶⁰Cf. PO 17, § 4.

⁶¹Cf. LG 44, § 1.

⁶²Cf. PC 1, § 1.

évangélique, qui de ce fait, devient un des paramètres du témoignage de la pauvreté aussi bien du fidèle laïc, du fidèle religieux, du fidèle prêtre que de toute l'Eglise.

Devant cette difficulté causée par le terme pauvreté, avons-nous trouvé actuellement, grâce à l'essor scientifique ainsi qu'à de fréquents contacts avec d'autres cultures, une autre expression univoque qui éviterait cette ambiguïté pour signifier la pauvreté religieuse? C'est ce que nous aimerions découvrir dans les textes officiels de l'Eglise au cours de cette deuxième partie de ce premier chapitre.

2 - LES DOCUMENTS POSTCONCILIAIRES

Nous présentons les textes dans l'ordre chronologique afin de bien découvrir le développement historique de leur enseignement sur la pauvreté.

2.1 - *Ecclesiae sanctae*

La portée législative du Motu proprio *Ecclesiae sanctae*⁶³ sur les documents de Vatican II est importante. Avant d'interpréter le texte lui-même, nous allons retracer aussi brièvement que possible son histoire afin d'en faire ressortir la valeur juridique.

2.1.1 - *Données historiques*

À la clôture solennelle du Concile (le 8 décembre 1965), tout

⁶³PAUL VI, Motu proprio *Ecclesiae sanctae* [= ES], 6 août 1966, dans AAS, 58(1966), pp. 757-787 (traduction en langue française dans DC, 62[1966], col. 1441-1470).

était encore loin d'être accompli. Quelque temps après (le 3 janvier 1966), le Souverain pontife créa, sous la direction d'une Commission centrale, cinq autres Commissions dont la mission était de mettre sur pied des directives d'application de différents décrets⁶⁴.

Avec *Ecclesiae sanctae*, Paul VI décrétait et promulguait les normes pour l'application des documents conciliaires *Christus dominus*, *Presbyterorum ordinis*, *Perfectae caritatis* et *Ad gentes*.

2.1.2 - Valeur juridique du texte

Dans son allocution à la clôture des travaux de la Commission centrale postconciliaire (le 24 mai 1966), le Souverain pontife annonçait la valeur législative de son texte (*Ecclesiae sanctae*):

Maintenant, les décrets du Concile sont rédigés sous forme des normes juridiques qui auront force de loi dans le monde entier, et dont l'autorité par conséquent s'imposera à tous. Ces décrets deviennent donc des normes authentiques qui régiront l'activité et l'exercice de la vie chrétienne, et ils se transformeront en lois et en préceptes par lesquels la vie de l'Eglise répond d'une façon plus adaptée et plus mûrie aux besoins apostoliques de notre temps⁶⁵.

Texte juridique de grande importance, ce motu proprio a

⁶⁴ID., Motu proprio *Finis Concilio*, 3 janvier 1966, dans AAS, 58(1966), pp. 37-40 (traduction en langue française dans DC, 62[1966], col. 295-298).

⁶⁵ID., Allocution à la Commission centrale postconciliaire, 24 mai 1966, dans AAS, 58(1966), p. 499 (traduction en langue française dans DC, 62[1966], col. 1068-1069).

seulement été promulgué *ad experimentum*⁶⁶, et il laissait à chaque institut une juste autonomie d'accomplir le renouveau qui s'imposait même au sujet de la pauvreté.

2.1.3 - Normes sur la pauvreté religieuse

En référence à *Perfectae caritatis* 13, le pape réaffirme qu'il appartient à chaque institut de chercher avec soin les formes adaptées à une vie vraiment pauvre. On tiendra compte des exigences de lieu et de temps afin que la pratique de la pauvreté individuelle ou collective soit un témoignage aussi bien personnel que communautaire. Un institut peut envisager de nouvelles formes qui aideraient davantage à rendre effective la pratique de la pauvreté⁶⁷.

Chaque institut à vœux simples peut statuer son droit particulier dans lequel il déterminera sa législation sur les biens

⁶⁶Avant la promulgation du Code révisé, le pape attendait des Conférences des évêques des observations pertinentes, des suggestions et de nouvelles propositions, cf. *ES*, dans *AAS*, 58(1966), p. 757; *DC*, 62(1966), col. 1442.

⁶⁷«Les instituts, notamment par leurs chapitres généraux, développeront avec soin et d'une manière concrète l'esprit et la pratique de la pauvreté dans le sens du numéro 13 du décret *Perfectae caritatis*, même en cherchant et appliquant, selon leur caractère propre, des formes nouvelles qui rendent aujourd'hui plus effectifs la pratique et le témoignage de la pauvreté» (*ES* 23).

patrimoniaux présents ou futurs de ses membres⁶⁸. Après la profession de pauvreté, le religieux peut encore maintenir la garde de son patrimoine s'il en a. Ce patrimoine personnel est à distinguer de l'argent que l'institut pourrait mettre à la disposition de certains membres pour venir en aide à leurs familles.

2.2 - *Evangelica testificatio*

L'exhortation apostolique *Evangelica testificatio*⁶⁹ est une véritable charte⁷⁰ de la vie religieuse qui prend en considération les réalités de la vie humaine à l'époque contemporaine.

Après une reprise des doctrines aussi bien traditionnelles que conciliaires sur la vie consacrée, le pape parle explicitement de la pauvreté évangélique en se référant plus particulièrement au Concile Vatican II.

Chastes à la suite du Christ, vous [religieux] entendez aussi vivre pauvres à son exemple, dans l'usage des biens de ce monde nécessaires à la subsistance quotidienne. Sur ce point, du reste, nos contemporains

⁶⁸«Il appartient aux instituts à vœux simples de décider en chapitre général s'il convient d'introduire dans les constitutions la renonciation aux biens patrimoniaux présents ou à venir et, dans l'affirmative, si cette renonciation est obligatoire ou facultative et à quel moment elle doit être faite, c'est-à-dire avant la profession perpétuelle ou quelques années après» (ES 24).

⁶⁹PAUL VI, Exhortation apostolique *Evangelica testificatio* [= ET], 29 juin 1971, dans AAS, 63(1971), pp. 497-526 (traduction en langue française dans DC, 68[1971], pp. 652-661).

⁷⁰Cf. P.R. RÉGAMEY, *Paul VI donne aux religieux leur charte: exhortation Evangelica testificatio* (coll. Problèmes de vie religieuse, 34), Paris, Éd. du Cerf, 1978, p. 7.

vous interpellent avec force. [...] Il est clair qu'en remplissant [les oeuvres de miséricorde, d'assistance et de justice sociale, les instituts religieux] doivent être toujours attentifs aux exigences de l'Évangile⁷¹.

Le pape parle de la pauvreté religieuse dans un langage plus contemporain et moins ascétique. Néanmoins, il ne ménage aucun effort pour revaloriser et pour stimuler les religieux à être au service des Églises, des pauvres et de la mission.

La participation à la justice sociale, cette nouvelle façon d'imiter le Christ, est présentée comme une manière contemporaine de vivre effectivement la pauvreté collective⁷².

Pour Paul VI, le vœu de pauvreté sera vécu aussi dans un accomplissement de certains devoirs qui incombent aux religieux.

Un aspect essentiel de votre pauvreté sera donc d'attester le sens humain du travail accompli dans la liberté de l'esprit et rendu à sa nature de gagne-pain et de service. Le Concile n'a-t-il pas très opportunément mis l'accent sur votre soumission nécessaire à "la loi commune du travail"? Gagner votre vie et celle de vos frères ou de vos soeurs, aider les pauvres par votre labeur, ce sont des devoirs qui vous incombent⁷³.

Aucune occupation profane cependant ne saurait combler dignement l'idéal de la pauvreté volontaire. Bien que témoignage, elle n'est vraiment évangélique que dans une attitude de réponse généreuse à l'appel du Seigneur. Et face aux biens périssables de ce monde, le religieux, par une vie pauvre, manifeste que la

⁷¹ET 16.

⁷²Cf. *ibid.*

⁷³ET 20.

vocation première de l'être humain est participation à la mission divine⁷⁴.

Pour exhorter au partage fraternel qui est une exigence de la vie chrétienne, le Saint-Père se réfère aux Actes des apôtres 4, 32 et à la *Didaké*, IV, 8⁷⁵. Ainsi, «[l]a pauvreté [...]vécue par la mise en commun des biens, y compris le salaire, attestera la communion spirituelle qui vous unit; elle sera un vivant appel à tous les riches, elle apportera aussi un soulagement à vos frères et soeurs dans le besoin⁷⁶.»

En se référant directement à la communauté de Jérusalem, le pape apporte par rapport au Concile, une nouvelle dimension à l'enseignement ecclésial sur la pauvreté évangélique⁷⁷.

Le Souverain pontife prend soin de préciser que la pratique de la pauvreté n'est pas une imposition du magistère; c'est à chaque communauté, à chaque institut selon sa vocation propre, d'établir son mode de pauvreté⁷⁸.

⁷⁴Cf. ET 19.

⁷⁵Cf. ET 21, note 33.

⁷⁶ET 21.

⁷⁷Dans ce texte du pape Paul VI, le partage fraternel est enseigné sans une seule référence à *Perfectae caritatis*.

⁷⁸Cf. ET 20.

2.3 - *Mutuae relationes*

*Mutuae relationes*⁷⁹ affirme avec force que les instituts religieux, tout en gardant leur autonomie propre, sont néanmoins pour l'Eglise un signe effectif du témoignage public de l'esprit des Béatitudes⁸⁰.

Chaque institut devra faire les adaptations souhaitées par le Concile en les soumettant à l'exigence des cultures, des Eglises particulières et même de l'Eglise toute entière⁸¹.

Que chaque institut insiste sur «la rénovation du témoignage de pauvreté et de service des plus démunis»⁸² afin que chacune des communautés aussi bien que l'institut dans son ensemble soit un signe, c'est-à-dire un lieu d'amour et d'unité fraternelle.

2.4 - *Redemptionis donum*

Dans *Redemptionis donum*⁸³, le pape écrit: «Votre vocation propre et l'ensemble de votre vie dans l'Eglise et dans le monde tirent leur caractère et leur force spirituelle de la profondeur du

⁷⁹SACRÉE CONGRÉGATION POUR LES RELIGIEUX ET LES INSTITUTS SÉCULIERS et SACRÉE CONGRÉGATION POUR LES ÉVÊQUES, Document *Mutuae relationes* [= MR], 14 mai 1978, dans AAS, 70(1978), pp. 473-506 (traduction en langue française dans DC, 75[1978], pp. 774-790).

⁸⁰Cf. MR 14.

⁸¹Cf. A. PERREAULT, «La vie religieuse en mutation», dans VCR, 31(1973), p. 117.

⁸²MR 27.

⁸³JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Redemptionis donum* [= RD], 25 mai 1984, dans AAS, 76(1984), pp. 513-546 (traduction en langue française dans DC, 81[1984], pp. 401-412).

mystère de la Rédemption⁸⁴.»

La pauvreté religieuse, qui comporte aussi un renoncement volontaire aux accumulations des biens matériels, doit être vécue comme une participation à l'oeuvre rédemptrice de l'Eglise. La pauvreté n'est pas une vaine croix, mais une manière de contribuer au mystère salvifique dans une sincère imitation du «Christ qui s'est fait pauvre, de riche qu'il était, pour enrichir notre humanité» (2 Co 6-8).

En effet, «le Christ, le plus pauvre dans sa mort sur la croix, est en même temps celui qui nous enrichit infiniment de la vie nouvelle, grâce à sa résurrection⁸⁵.» C'est par amour de Dieu et pour le service de l'humanité que le chrétien s'engage à demeurer pauvre. La pauvreté religieuse est une réponse personnelle ou collective à l'invitation divine.

2.5 - Les autres documents postconciliaires

Un certain nombre de textes du magistère⁸⁶ et des dicastères⁸⁷

⁸⁴ RD 1.

⁸⁵ RD 12.

⁸⁶ JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale *Pastores dabo vobis*, 25 mars 1992, n° 30, dans DC, 89(1992), p. 468; ID., Message pour la journée mondiale de la paix si tu cherches la paix, va à la rencontre des pauvres, 8 décembre 1992, dans DC, 90 (1993), pp. 53-54; SYNODE DES EVÊQUES, *La vie consacrée et sa mission dans l'Eglise et dans le monde (lineamenta)* [= *La vie consacrée et sa mission*], [Ottawa], Libreria editrice Vaticana; Conférence des évêques catholiques du Canada, 1992, pp. 7-8, n° 7; ID., *La vie consacrée et sa mission dans l'Eglise (instrumentum laboris)*, 20 juin 1994, n° 53, dans DC, 91(1994), pp. 691-692; *Catéchisme de l'Eglise catholique*, pp. 199-201, n° 914-929.

nous permet de dire que l'Eglise n'a pas encore fini de dispenser aux fidèles un enseignement authentique sur la pauvreté évangélique.

D'une manière générale, ces documents reprennent d'une part ce qui sera promulgué comme loi dans le Code de 1983 et d'autre part ils déplorent la dramatique situation de la pauvreté matérielle à travers le monde et plus particulièrement dans les pays en développement.

Le conseil évangélique de pauvreté, à l'imitation du Christ qui, de riche qu'il était, s'est fait pauvre pour nous enrichir de sa pauvreté (cf. 2 Co 8, 9), exige une vie pauvre en esprit et en fait, individuelle et collective, sobre et laborieuse, ainsi que la limitation dans l'usage et la disposition des biens, selon le droit propre de chaque institut⁸⁷.

Eu égard à la différence à établir entre la pauvreté

⁸⁷ SACRÉE CONGRÉGATION POUR LES RELIGIEUX ET LES INSTITUTS SÉCULIERS, Instruction *Renovationis causam*, 6 janvier 1969, n° 2, dans AAS, 61(1969), p. 106 (traduction en langue française dans DC, 66[1969], p. 160); ID., Document *Religieux et promotion humaine*, 12 août 1980, n° 27, dans DC, 78(1981), p. 173; ID., Éléments essentiels de la doctrine de l'Eglise sur la vie consacrée, 31 mai 1983, n° 5, dans DC, 80(1983), p. 985; CONGRÉGATION POUR LES INSTITUTS DE VIE CONSACRÉE ET LES SOCIÉTÉS DE VIE APOSTOLIQUES, Directives sur la formation dans les instituts religieux, 2 février 1990, n° 14, dans AAS, 82(1990), pp. 480-482 (traduction en langue française dans DC, 87[1990], p. 393); CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, Directoire pour le ministère et la vie des prêtres, 22 mars 1994, n° 67, dans DC, 91(1994), p. 377.

⁸⁸ SYNODE DES ÉVÊQUES, *La vie consacrée et sa mission*, p. 12, n° 7.

évangélique et la pauvreté économique⁸⁹, on ne pourrait plus bien vivre la première sans la moindre référence à la seconde. Les religieux des pays économiquement pauvres semblent avoir plus de difficultés à témoigner de la pauvreté évangélique parce qu'ils voient leurs parents dans la misère. En outre, il n'apparaît pas aussi facile de témoigner de la pauvreté religieuse lorsque, bien que vivant avec le minimum, les consacrés apparaissent comme des riches face aux membres de leurs familles et même de la plupart des personnes de leurs milieux ambiants⁹⁰. La relation à établir entre les religieux bantou⁹¹, par exemple, et leurs parents qui vivent dans

⁸⁹«La pauvreté évangélique est bien différente de la pauvreté économique et sociale. [...] La pauvreté évangélique transforme ceux qui l'accueillent. Ils ne peuvent rester indifférents à la souffrance des malheureux; ils se sentent, au contraire, poussés à partager activement avec Dieu l'amour préférentiel pour les pauvres. [...] Ces pauvres selon l'Évangile sont prêts à sacrifier leurs biens et leurs personnes pour que d'autres puissent vivre. Leur unique désir est de vivre en paix avec tous, en offrant aux autres le don de la paix de Jésus (cf. Jn 14, 27)» (Jean-Paul II, Si tu cherches la paix, va à la rencontre des pauvres, p. 54).

⁹⁰«En général, les familles vivant dans une situation [...] de pauvreté considèrent celui de leurs qui est religieux comme se trouvant dans une situation matérielle plus favorable que le reste de la famille. Généralement, le religieux se trouve lui-même en meilleure situation [économique] que s'il était resté dans sa famille» (A. MOTANYANE, «La pauvreté religieuse et l'inculturation en Afrique», dans *DC*, 90[1993], p. 474).

⁹¹L'actuelle population de l'Afrique au sud du Sahara est formée de différents groupes dont les principaux sont: les Khoisans (Boschimans et Hottentots), des Négrilles ou pygmées, des Négroïdes réparties en Bantoïdes (Soudanais et Guinéens), des Bantu et des Nilotiques, cf. R. VANCHI-BONNARDEL, *Grand atlas du continent africain*, Paris, Éd. Jeune Afrique, 1973, p. 56.

Puisque l'unanimité entre les experts est loin d'être établie sur l'orthographe du terme bantou, nous avons opté d'écrire bantou (hommes); pluriel de muntu (homme). En outre, le féminin dans les

la misère économique⁹², est une source de malaise. La charité religieuse pourrait ou même devrait rechercher de nouvelles manières de pratiquer la pauvreté évangélique qui soient propres aux profès bantou⁹³.

3 - ESSAI DE CLARIFICATION

Suite à l'étude des principaux documents de l'Eglise, il appert que quatre raisons peuvent être évoquées en vue d'amorcer une nouvelle considération de la pauvreté évangélique:

- i) Vatican II ne constitue ni le premier ni le dernier enseignement de l'Eglise sur la pauvreté religieuse;
- ii) le Concile laisse l'ouverture nécessaire à rechercher de nouvelles formes de liens sacrés et *Ecclesiae sanctae* exprime le

langues bantou suit d'autres principes; pour ce faire, les mots bantou ou muntu seront invariables pour les deux genres de la langue française.

Dans cette étude, nous nous limitons aux Bantou et nous ne parlerons de l'Afrique que dans la mesure où cela se vérifie bien chez les Bantou, ce peuple dont nous possédons une meilleure connaissance des us et coutumes.

⁹²«Il faudrait à l'égard des Noirs [des Afro-Américains] non seulement encourager les vocations parmi eux, mais, si c'est nécessaire, leur donner des facilités spéciales pour se préparer à entrer dans la Société de Jésus» (P. ARRUPPE, «Lettre aux Jésuites des États-Unis sur le problème racial», dans *DC*, 64[1967], col. 2085, cf. P. GHEDDO, *Le réveil des peuples de couleur* [coll. Le poids du jour], traduit de l'italien par J.A. BECKAERT, Paris, éd. du Centurion, 1957, pp. 225-250). Ne pourrait-on pas appliquer, analogiquement, cette directive de P. Arrupe aux religieux bantou dont les populations crouissent dans une misère économique causée successivement par l'esclavage, la colonisation et la dictature?

⁹³V. MULAGO, «Nécessité de l'adaptation missionnaire chez les Bantou du Congo (Zaire)», dans *Des prêtres noirs s'interrogent* (coll. Présence africaine), Paris, Éd. du Cerf, 1956, pp. 19-40.

désir d'avoir de nouvelles propositions;

iii) il n'y a pas eu de Bantu⁹⁴ à la Commission des religieux⁹⁵;

iv) il faut tenir compte de la pluralité théologique sur la pauvreté évangélique⁹⁶: la théologie, science de Dieu, se réalise toujours dans une insertion propre à une culture et dans une vision du monde déterminées; et la pauvreté est une réalité qui ne peut être vécue que dans un contexte précis.

3.1 - Considérations théologico-juridiques

Personne n'osera se prononcer avec exactitude sur le début de

⁹⁴Actuellement, c'est imprudent «de parler de l'Afrique en général et les hommes [avertis] et honnêtes le font de moins en moins, parce que chaque pays de l'Afrique a son cachet, son originalité, sa personnalité» (A. ABBLE et al., «Avant-propos», dans *Des prêtres noirs s'interrogent*, p. 17). On aurait souhaité avoir au Concile, par exemple, l'École bantou à côté de l'École allemande.

⁹⁵*Acta synodalia Sacrosancti Concilii oecumenici Vaticani Secundi*, cura et studio Archivi Concilii oecumenici Vaticani II, t. 1, partie 1, Typis polyglottis vaticanis, 1962, pp. 33-260; CALMELS, *Concile et vie consacrée*, pp. 61-62.

⁹⁶Cette problématique n'est pas à méconnaître comme on peut s'en apercevoir dans les changements de position de la part d'un grand canoniste de notre époque: «Le II^e Concile du Vatican a été le premier concile à donner une doctrine théologique au sujet de la vie consacrée, et plus particulièrement au sujet de la vie religieuse. Il a souligné la nature de cet "état de vie", qu'il a situé dans la vie de l'Eglise: il en a d'ailleurs souligné l'importance et défini la mission» (J. BEYER, «La vie religieuse et l'Eglise universelle», dans M. THÉRIAULT et J. THORN (dir.), *Le nouveau Code de droit canonique: Actes du V^e Congrès international de droit canonique* [= *Le nouveau Code de droit canonique*], Ottawa, Université Saint-Paul, 1984, p. 562). Quelques années plus tard (en 1988), il écrit: «Le Concile [du Vatican] a ouvert un débat sur la vie consacrée; il n'est pas terminé; il provoque un renouveau doctrinal dont on ne soupçonne pas encore tout l'impact» (BEYER, «La vie consacrée par les conseils évangéliques», p. 103).

la pauvreté religieuse⁹⁷. On ne sait pas encore si les ascètes du II^e et du III^e siècle ont pratiqué effectivement la pauvreté évangélique.

Néanmoins, on peut dire que l'histoire de la pauvreté religieuse durant le monachisme primitif a été dominée par deux références néotestamentaires: la première communauté de Jérusalem (Ac 2, 44; 4, 32-34) et l'invitation de Jésus au jeune homme riche (Mt 19, 21)⁹⁸.

Il importe de s'arrêter brièvement sur ces deux textes afin de poser les jalons d'une théologie de la pauvreté religieuse qui fasse abstraction des cultures occidentales auxquelles l'enseignement conciliaire, voire postconciliaire, semble toujours faire écho.

Par son commandement, le Christ exhortait ses disciples à s'aimer comme des frères et à aimer Dieu comme leur Père (cf. Jn 13, 34). C'est ce nouveau commandement qui a guidé les premiers disciples de Jésus à se constituer en une confrérie, une association; et c'est cette union dans la charité qui a été appelée Église, *ecclesia fratrum*⁹⁹ ou la communauté de Jérusalem.

⁹⁷Cf. É.-J. JOMBART, «Des religieux (can. 487-681)», dans R. NAZ (dir.), *Traité de droit canonique*, 2^e éd. t. 1, Paris, Letouzey et Ané, 1954, p. 563.

⁹⁸Cf. M. OLPHE-GALLIARD, «La pauvreté évangélique dans le monachisme primitif», dans L. BOUYER et al., *La pauvreté* (Problèmes de la religieuse aujourd'hui), Paris, Éd. du Cerf, 1952, p. 25.

⁹⁹J. BUHR, «La confrérie dans la vie de l'Église», dans *Revue d'histoire ecclésiastique* [= RHE], 35(1939), pp. 441-442.

Par le nombre croissant des membres, cette Église a donné naissance à d'autres Églises ou fraternités qui surent conserver leur idéal spirituel, culturel¹⁰⁰.

La première Église (dont les membres s'appelaient entre eux "frères") s'était donnée certaines options de vie dont la mise en commun de leurs biens matériels et spirituels (la *koinônia*)¹⁰¹. En pratiquant la *koinônia*¹⁰², ils se sont partagés leurs biens, chacun selon ses besoins (cf. Ac 2, 45). Parmi eux, personne n'a manqué du nécessaire; chaque membre de cette Église était servi en tenant

¹⁰⁰«Dans les premiers temps de l'Église, nous ne voyons pas des confréries ou congrégations particulières établies parmi les fidèles. [...] Mais quand, dans la suite des âges, la charité et le zèle d'un grand nombre se furent refroidis, il fallut trouver des moyens pour les réchauffer et les entretenir: et l'un de ces principaux moyens fut, après l'établissement des ordres religieux, celui des confréries» (F. BERINGER, *Les indulgences: leur nature et leur usage*, traduction de E. ABT et A. FEYERTEIN, t. 2, Paris, 1890, p. 4).

¹⁰¹Dans le Nouveau Testament, Paul et Jean aussi parlent de la *koinônia*. Pour en savoir davantage, on lira G. PANIKULAM, *Koinônia in the New Testament: A Dynamic Expression of Christian Life* (Analecta Biblica, 85), Rome, Biblical Institute Press, 1979, xi-152 p.

¹⁰²«*Koinônia*, as the New Testament sees it, does not originate in man but in God. It is not a random coming together of men because they share a common interest; it is the coming together of those whom God has called into *koinônia* with Himself through his Son and in him with one another» (ibid., p. 140).

compte de ce dont il avait besoin¹⁰³. Les "frères" ont même vendu leurs biens personnels afin de subvenir aux indigents (cf. Ac 4, 34).

Pour plusieurs exégètes de notre époque, il n'est pas évident que le concept de pauvreté religieuse ait un fondement biblique.

Le terme "pauvreté" pour désigner cet autre voeu n'est peut-être pas le plus adéquat. Les textes religieux les plus anciens parlaient de la *koinōnia* (communio), ou utilisaient l'expression *sine proprio*, sans possession particulière. Il s'agissait de la communauté des biens ou encore de la dépendance dans l'usage plus que de la carence ou privation [...] au sens moderne du mot¹⁰⁴.

Chaque membre pouvait se priver de certains biens pour les mettre à la disposition de la communauté, tout en étant assuré de recevoir en retour ce dont il avait besoin (cf. Ac 4, 35). Le renoncement matériel a été considéré comme une communion fraternelle, un partage. Et c'est ce partage qui devient une exigence lorsqu'on se met à suivre le Christ. Cette mission de partager doit se continuer aussi longtemps que l'on observe autour de soi des personnes pauvres, c'est-à-dire des personnes qui ont

¹⁰³Cf. J. DURAND, *Vie commune et pauvreté chez les religieux*, Montréal, Paris, Fides, 1952, pp. 26-27. Il semble inexact de dire que les premiers chrétiens mettaient tout en commun pour bien vivre la pauvreté chrétienne. La mise en commun des biens était une façon de vivre l'amour fraternel, la justice; c'est-à-dire on s'aidait *in solidum*, cf. M. DUMAIS, *Communauté et mission: une lecture des Actes des Apôtres pour aujourd'hui [= Communauté et mission]* (Relais - Études, 10), Paris, Desclée, 1992, pp. 38-39.

¹⁰⁴T. MATURA, «Références bibliques de la vie religieuse», dans NRT, 105(1983), p. 51; cf. S. LÉGASSE et al., *La pauvreté évangélique* (coll. Lire la bible, 27), Paris, Éd. du Cerf, 1971, 189 p.

encore des besoins matériels ou spirituels.

L'événement raconté par Luc dans les Actes des Apôtres (Ac 11, 27-30 et parallèles) fait comprendre que le partage des biens matériels doit déborder la communauté; c'est normal de secourir les autres communautés qui sont dans le besoin. En effet, «[l]e principe évoqué pour l'usage des biens invite les communautés à partager leur superflu avec tous les démunis de la terre, quelles que soient leurs croyances¹⁰⁵.»

Au sujet de l'invitation au jeune homme riche, on sait que sa réponse fut négative à cause de ses grands biens (cf. Mt 19, 22). Cependant, en méditant ce même texte évangélique, plusieurs personnes ont répondu affirmativement à l'appel du Seigneur. Mais comment ont-ils "tout quitté" afin de gagner les cieux? À notre époque, il n'est pas toujours facile de répondre à cette question vu la divergence historique sur la pratique de la pauvreté évangélique, notamment chez certains fondateurs d'instituts religieux.

On a continuellement présenté saint François d'Assise comme celui qui épousa dame pauvreté¹⁰⁶. Voici ce qu'écrit un Franciscain contemporain au sujet de François et de ses premiers compagnons:

¹⁰⁵DUMAIS, *Communauté et mission*, p. 40.

¹⁰⁶ÉPAGNEUL, «Va...Vends...Donne», p. 403; G. BARONE, art. «Evoluzione delle mentalità e fine della povertà volontaria», dans *DIP*, t. 7, Roma, Edizioni Paoline, 1973, col. 335-336; G. TARELLO, «Profili giuridici della povertà nel francescanesimo primo di Ockham», dans *Annali della Facoltà di giurisprudenza dell'Università di Genova*, 3(1964), pp. 338-448.

«Dans la vie pratique, François et ses frères ne furent jamais pauvres¹⁰⁷.»

Pour D. Flood¹⁰⁸, trois caractéristiques les ont distingués des vrais pauvres d'Assise:

- i) ils ont su donner un sens à leur vie tandis que les autres (vrais pauvres) furent non seulement objet du rejet de la société, mais aussi de réduction à la passivité et à l'insignifiance;
- ii) François et ses compagnons avaient toujours du travail, notamment dans leurs champs, dans leurs boutiques, dans le soin des pauvres économiques;
- iii) la fraternité leur assurait le minimum vital quotidien en vertu précisément de leur principe de mendicité.

En tirant parti de l'enseignement traditionnel sur les aumônes, ils produisirent une théorie qui leur assurait l'accès à un partage équitable des biens disponibles, et cela en justice, sans dépendre de la charité d'autrui. [...] Les frères n'étaient pas pauvres, sauf idéologiquement, en tant que chrétiens véritables et fidèles¹⁰⁹.

Analogiquement, ces observations pourraient être appliquées à d'autres fondateurs d'instituts religieux. Chaque profès devrait en conscience se poser des questions similaires afin d'examiner sa pauvreté religieuse tant personnelle que communautaire.

En nous référant au texte cité plus haut (Mt 19, 22), la

¹⁰⁷D. FLOOD, «La pauvreté évangélique et les pauvres», dans *Concilium*, 207(1986), p. 79.

¹⁰⁸Ibid.

¹⁰⁹Ibid.

pauvreté apparaît comme une exhortation adressée par Jésus à tous les chrétiens¹¹⁰; en d'autres mots, le message du Christ est annoncé plutôt à tout baptisé qu'à un groupe restreint de fidèles¹¹¹.

Une précision s'impose pourtant: on sait qu'en se consacrant, ce n'est ni saint François ni son fondateur que le profès veut suivre, mais bien Jésus-Christ lui-même. En quoi, il importe de comprendre la pauvreté de notre Seigneur Jésus.

Avouons que la pauvreté de Jésus ne peut être définie avec beaucoup de facilité. Son principal message est l'annonce du Royaume de Dieu, qu'Il veut aussi annoncer aux pauvres. Jésus «accorde une priorité aux pauvres et non à la pauvreté¹¹².» Dans le Nouveau Testament, sa pauvreté est souvent présentée comme le don personnel de sa propre vie (2 Co 5, 21; 2 Co 8, 9).

Si d'un côté Jésus exhorte ses disciples au renoncement afin d'être libres et disponibles pour la proclamation de la Bonne Nouvelle (Mt 6, 33), d'un autre côté il adresse de sévères remarques à tous ceux qui ne respectent pas le grand commandement de l'amour du prochain.

Durant sa vie terrestre, Jésus n'a pas vécu comme «un indigent

¹¹⁰D. NOTHOMB, «Seul le riche peut devenir pauvre», dans *VC*, 63(1991), pp. 118-129.

¹¹¹«La pauvreté conseillée au jeune homme riche s'adresserait à tous les chrétiens [riches]» (BEYER, «La vie consacrée par les conseils évangéliques», p. 87; cf. J. DUPONT, «Renoncer à tous ses biens [Lc 14, 33]», dans *NRT*, 93[1971], pp. 561-582).

¹¹²A. DURAND, *La cause des pauvres: société, éthique et foi* (Théologies), Paris, Éd. du Cerf, 1991, p. 81.

absolu. Avec ses disciples, ils avaient en groupe une bourse commune (Jn 12, 6; 13, 29). Jésus appartient à la "classe moyenne" de son temps, jouit pour son activité de l'appui des personnes riches [Lc 8, 2-3; 10, 38-42; 19, 1-10], mais Il transgresse les règles de son groupe social¹¹³.»

Ce comportement du Christ stimule tout baptisé à se donner une attitude de disponibilité pour le Royaume, et d'autre part à prendre conscience que les choses matérielles ne sont pas des biens absolus¹¹⁴. Et ces derniers n'ont de vraies valeurs que dans la mesure où ils peuvent contribuer à l'avènement du règne de Dieu.

3.2 - Le voeu de pauvreté dans la vie religieuse

Actuellement, on s'accorde à situer le début du monachisme en Égypte¹¹⁵ avec Paul de Thèbes (234-347) et son disciple saint Antoine¹¹⁶ (251-356); et puis vint Pacôme (292-346), ce grand organisateur du cénobitisme.

¹¹³G. RUGGIERI, «De la pauvreté à l'usage et à la propriété des biens», dans G. ALBERIGO et al., *La chrétienté en débat: histoire, formes et problèmes actuels: Colloque de Bologne [du] 11 [au] 15 mai 1983*, Paris, Éd. du Cerf, 1984, p. 105.

¹¹⁴«La pauvreté réelle que vivent [des millions] d'êtres humains, n'a rien à voir avec celle, idéalisée, que nous fabriquons parfois pour nos stratégies pastorales, théologiques et spirituelles» (G. GUTIÉRREZ, *La libération par la foi*, Paris, Éd. du Cerf, 1985, p. 29).

¹¹⁵Cf. LABRIOLE, «Les débuts du monachisme», pp. 327-328.

¹¹⁶Saint Antoine ne s'est engagé à la vie anachorète qu'après avoir confié sa petite soeur à une communauté de vierges, cf. LECLERCQ, art. «Cénobitisme», col. 3087.

Dès les origines de la vie religieuse, il y aurait eu des normes sur la pauvreté; quant au voeu de pauvreté, il n'apparaît d'une manière explicite dans la profession religieuse que vers la fin du XII^e siècle¹¹⁷.

À l'époque moderne, la pauvreté évangélique est loin d'être une austérité, une vie dans la misère. Elle consiste principalement à se contenter de peu pour sa subsistance. Elle «est comprise avant tout comme une dépendance habituelle en ce qui concerne les biens temporels¹¹⁸.» La pauvreté dans son vécu est un refus volontaire du superflu, c'est-à-dire un renoncement aux biens matériels moins nécessaires à sa vie ordinaire.

La question reste cependant de savoir ce que l'on fera avec le superflu¹¹⁹. N'est-ce pas qu'il doit être distribué aux pauvres? Et qui sont ces pauvres? Les parents pauvres des religieux peuvent être considérés comme ces pauvres qui mériteraient le secours.

Par son voeu de pauvreté, le religieux ne peut plus faire en pleine liberté acte de propriété sur un bien matériel quelconque,

¹¹⁷Cf. A. DELCHARD, «La pauvreté religieuse en droit canonique», dans BOUYER et al., *La pauvreté*, p. 147.

Les Ermites de Saint-Augustin ont été les premiers à émettre les trois voeux solennels, avec conséquences civiles et canoniques, cf. JOMBART, «Des religieux (can 487-681)», p. 569.

¹¹⁸ID., art. «Pauvreté religieuse», dans *DDC*, t. 6, Paris, Letouzey et Ané, 1957, col. 1279.

¹¹⁹M. OLLEROS, «Problèmes actuels de la pauvreté évangélique», dans *Christus*, 9(1962), pp. 325-334.

appréciable à prix d'argent¹²⁰. Désormais, il ne l'accomplira qu'avec l'autorisation générale ou particulière, au moins présumée, de son supérieur légitime¹²¹.

3.3 - Le pécule religieux

Examinons maintenant comment les religieux doivent dépendre de leurs supérieurs dans l'administration des biens temporels; certainement, ce n'est ni comme esclaves, ni comme mineurs, mais plutôt comme des personnes responsables.

Chez les Romains, il était normal que le *paterfamilias* remette une petite somme d'argent à son fils dès que celui-ci atteignait l'âge de la maturité. Ce dernier pouvait se servir de cette allocation aussi bien pour ses dépenses personnelles que pour ses besoins de première nécessité¹²².

Plus tard, cette coutume fut tolérée aussi pour les esclaves. Et c'est cette somme d'argent remise par le *paterfamilias* à son esclave ou à son enfant que les Romains appelaient *peculium*, le pécule¹²³.

¹²⁰J. PROTIN, «Profession religieuse et incapacité de posséder selon la doctrine classique», dans *Ephemerides theologicae Lovanienses* [= *ETL*], 35(1959), pp. 25-30.

¹²¹Cf. J. CREUSEN, *Religieux et religieuses d'après le droit ecclésiastique* (coll. Museum Lessianum, section théologique, 11), 8^e éd., Bruges, Éd. Desclée de Brouwer, 1960, p. 211.

¹²²J.-É. JOMBART, art. «Pécule des religieux», dans *DDC*, t. 6, Paris, Letouzey et Ané, 1957, col. 1292.

¹²³Cf. *ibid.*

Une opinion controversée cependant veut que cette coutume romaine de *peculium* ait été suivie par un bon nombre de supérieurs d'ordres religieux¹²⁴. Avec l'avènement des congrégations religieuses, le pécule a été d'un usage fréquent dans certains instituts.

Précisons qu'il existe deux sortes de pécule chez les religieux¹²⁵. D'une part, il y a le pécule indépendant ou parfait, c'est-à-dire l'usage de certains biens matériels sans la nécessité d'une autorisation de la part du supérieur légitime. Cette façon de faire est contraire en théorie et en droit au vœu de pauvreté. D'autre part, il y a le pécule dépendant ou imparfait: c'est l'usage des biens temporels avec une autorisation du supérieur légitime. Le pécule dépendant ne détruit pas la pauvreté évangélique; bien au contraire, il permet au profès de se comporter en adulte, en responsable¹²⁶.

Présentement, dans plusieurs instituts religieux, on utilise certaines expressions "modernes" pour signifier au fond la même réalité (pécule dépendant). On parle volontiers de l'argent de poche, de frais de fonctionnement personnel, de budget personnel,

¹²⁴A.I. MAYR, *Peculium and Simple Vows*, Rome, Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1961, pp. 3-8.

¹²⁵Il existe chez les religieux «deux sortes de pécule: l'indépendant et le dépendant» (J. MONCION, «Budget personnel et état religieux», dans *SC*, 4[1970], p. 150).

¹²⁶Cf. H. HOLSTEIN, «La pauvreté religieuse aujourd'hui», dans *VCR*, 29(1971), p. 48.

etc.¹²⁷.

3.4 - Jalons de la pauvreté religieuse chez les Bantu

Commencée en Afrique du nord (avec saint Antoine puis saint Pacôme), la vie consacrée n'a été vécue en Afrique au sud du Sahara que des siècles plus tard, et encore sous une forme qui reflétait jusque dans les petits détails un système socio-culturel occidental¹²⁸. La pauvreté y était désormais un des éléments constitutants; et personne ne pouvait devenir religieux sans y faire profession publique même si elle était née dans une pauvreté économique¹²⁹.

Comment comprendre la pauvreté évangélique dans le contexte des populations africaines où la paupérisation est de plus en plus

¹²⁷L. VANWERT, «Le budget personnel», dans *VC*, 45(1973), pp. 168-173; S. PLOURDE, «Le budget personnel», dans *VC*, 50(1978), pp. 112-113.

¹²⁸Cf. L. NGENZHI, «Vie consacrée en Afrique», dans *Le charisme de la vie consacrée: Actes de la quinzième Semaine théologique de Kinshasa du 14 au 20 avril 1985* [= *Le charisme de la vie consacrée*], Kinshasa, Faculté de théologie catholique de Kinshasa [= FTCK], 1985, pp. 23-24; Z. BWANGA, «L'inculturation de la vie consacrée en Afrique», dans *Le charisme de la vie consacrée*, p. 46.

Il faut reconnaître que «[l]a vie religieuse n'est pas arrivée en Afrique à l'état pur, mais sous un vêtement - qui d'ailleurs plus qu'un vêtement extérieur, mais une culture - européenne» (J. BONFILS, «Vers le Synode africain... instituts religieux et sociétés de vie apostolique», dans *DC*, 89[1992], p. 999).

¹²⁹H. DOMOND et al., «Voeu de pauvreté dans les sociétés traditionnelles», dans *VCR*, 41(1983), pp. 281-292; A. BOCKMANN, «Que signifie "la pauvreté évangélique"? Quel sens peut avoir "la pauvreté religieuse" dans les sociétés de bien-être et dans le Tiers-Monde réellement "pauvre"?» dans *Concilium*, 97(1974), pp. 55-65.

vécue comme une situation dramatique?

Après le Concile (en 1966), des supérieurs majeurs¹³⁰ ont constaté, certes avec regret, que la pauvreté religieuse telle que définie et enseignée encore par l'Eglise¹³¹ était en continuité avec la tradition religieuse des Occidentaux. Et, pour eux, elle n'est pas une saine représentation de la pensée évangélique de la pauvreté¹³². Elle ne pourrait être la seule conception applicable à toutes les cultures à travers le monde¹³³.

En Afrique, l'Eglise devrait envisager une nouvelle façon de nommer et même de pratiquer ce qu'on appelle actuellement la "pauvreté religieuse".

Les supérieurs majeurs pensent que la nouvelle façon pourra et devra être différente de la philosophie des Eglises particulières

¹³⁰ ASSEMBLÉE DES SUPÉRIEURES MAJEURES DU CONGO, DU RWANDA ET DU BURUNDI, *Rapport général de la II^e Conférence plénière [d]e Léopoldville du 17 au 23 avril 1966 [= Rapport général]*, Léopoldville, Secrétariat permanent de l'Assemblée des supérieurs majeurs [= ASUMA], 1966, 160 p.

¹³¹ Ils font référence à PC 13.

¹³² «L'on se demande si la conception de la pauvreté religieuse telle que l'a définie la tradition occidentale représente vraiment l'idée évangélique de la pauvreté. Celle-ci implique avant tout, ainsi que l'indique le Concile un grand esprit de détachement "en vue de suivre le Christ" et il n'hésite pas à affirmer qu'elle doit "au besoin s'exprimer sous des formes nouvelles"» (ASSEMBLÉE DES SUPÉRIEURS MAJEURS DU CONGO, DU RWANDA ET DU BURUNDI, *Rapport général*, p. 138).

¹³³ «La "sainte pauvreté" [...] doit s'accommoder de notre sens de solidarité familiale; dans une perspective peut-être inédite dans l'histoire de l'Eglise» (M.P. HEBGA, *Émancipation d'Eglises sous tutelles: essai sur l'ère post-missionnaire*, Paris, Présence africaine, 1976, p. 72).

occidentales; et peut-être, sera-t-elle d'une vision évangélique plus authentique?¹³⁴

Au fond, «la population africaine n'attend pas des religieux qu'ils vivent dans le dénuement, et le témoignage de pauvreté qu'ils doivent lui donner, doit plutôt, dans sa pensée, se situer sur le plan de l'accueil, du partage et de l'hospitalité¹³⁵.»

Chez les Bantu, toute la vie est vécue dans un contexte de certaines responsabilités familiales¹³⁶. En effet, «[l]es enfants ont le devoir d'assister leurs parents¹³⁷.» Peut-on conclure que la pauvreté religieuse ne convienne pas aux Bantu? Ce n'est ni par une réponse affirmative ni par une réponse négative que l'on arrangera la situation, mais plutôt par une sincère prise de conscience.

Dans les circonstances actuelles, beaucoup de religieux africains ont la préoccupation de la situation matérielle fort précaire dans laquelle se trouve leur famille. Sa condition personnelle qui fait de lui un privilégié sous ce rapport et qui impose à sa famille une privation réelle, pourrait aboutir à lui donner mauvaise

¹³⁴«[L]a vie religieuse africaine doit trouver sa formule propre pour la pratique de la pauvreté; le visage de cette pauvreté sera peut-être quelque peu différent de la conception occidentale [...]» (ASSEMBLÉE DES SUPÉRIEURES MAJEURES DU CONGO, DU RWANDA ET DU BURUNDI, *Rapport général*, p. 139).

¹³⁵Ibid.

¹³⁶p. TEMPELS, *La philosophie bantoue* (coll. Présence africaine), traduit du néerlandais par A. RUBBENS, Paris, éd. Africaines, 1949, pp. 30-47.

¹³⁷RÉPUBLIQUE FÉDÉRALE DU CONGO (Zaïre), *Constitution*, Kinshasa, Palais du Peuple, 1992, art. 36.

conscience vis-à-vis de ses proches¹³⁸.

L'histoire de la pauvreté religieuse est toujours liée à une culture et même à une époque¹³⁹. En Afrique sub-saharienne, plusieurs peuples, notamment les Bantu, mènent leur vie selon une dimension socio-culturelle de partage clanique. Pour les Bantu, la solidarité familiale est une exigence fondamentale; c'est l'objet d'un "vœu"¹⁴⁰.

Étant né dans un pareil environnement culturel, s'engager à vivre la pauvreté consacrée telle que l'enseigne l'Église actuellement apparaît comme un défi important¹⁴¹. Il faut trouver de nouvelles formes de pauvreté religieuse adaptées aux Bantu, comme le suggère si merveilleusement ES dans la ligne du Concile.

Sur proposition de la Conférence des évêques du Zaïre, la XIV^e Semaine théologique de Kinshasa s'est penchée (en 1985) sur le

¹³⁸ASSEMBLÉE DES SUPÉRIEURS MAJEURS DU CONGO, DU RWANDA ET DU BURUNDI, *Rapport général*, p. 142.

¹³⁹O. CHUKWUMA, «Evangelical Poverty and Culture», dans *African Ecclesial Review* [= AFER], 31(1989), pp. 41-46.

¹⁴⁰Nous employons le mot dans son sens étymologique. Dès le bas âge, on apprend à l'enfant que venir en aide aux membres de sa famille est une obligation sacrée, cf. J.A. MALULA, «Cultura africana e messaggio cristiano», dans P. GHEDDO, *Concilio e Terzo Mondo*, Milano, Editrice missionaria italiana, 1964, pp. 178-179.

¹⁴¹«La pauvreté, si elle n'impose pas à l'Africain un abandon de biens importants, sera cependant pour lui, dans le concret, l'obligation la plus difficile à observer fidèlement» (ASSEMBLÉE DES SUPÉRIEURS MAJEURS DU CONGO, DU RWANDA ET DU BURUNDI, *Rapport général*, p. 138).

thème de la vie consacrée dans les Églises particulières au Zaïre¹⁴². Mais ici, ce qui retiendra notre attention, c'est seulement la pauvreté évangélique dans le contexte zaïrois.

La population zaïroise s'appauvrit toujours davantage¹⁴³; et il n'existe encore aucune forme d'assurance sociale pour la grande majorité des habitants. Dans ces conditions, en dépit de leur dénuement volontaire, les religieux apparaissent comme des riches ou plutôt comme des bienfaiteurs; et leur simple présence est une précieuse assistance¹⁴⁴.

On ne peut être religieux dans un contexte socio-culturel de misère sans se poser de sérieuses questions sur son témoignage de pauvreté volontaire. Il existe, dans la pratique, certaines manières arbitraires de secourir les parents des religieux¹⁴⁵; mais ces (nouvelles) pratiques, vécues en dehors de la loi de l'Église, semblent être sources de malaise et de confusion aussi bien chez la

¹⁴²*Le charisme de la vie consacrée*, 232 p.

¹⁴³En 1989, le produit national brut (= PNB) d'un Zaïrois était de 170 \$ US, cf. BANQUE MONDIALE, *La pauvreté*, p. 200.

¹⁴⁴O. MATUNGULU, *Être avec le Christ chaste, pauvre et obéissant: essai d'une spiritualité bantu des vœux*, Kinshasa, Éd. Saint-Paul Afrique, 1983, pp. 54-65.

¹⁴⁵Cf. D. NOTHOMB, «Pauvreté religieuse africaine», dans *Pentecôte d'Afrique* [= PA], 6(1991), p. 44.

plupart des fidèles religieux que chez les autres fidèles¹⁴⁶.

À propos des responsabilités d'un religieux face à ses parents, on devra noter que l'on ne devient pas religieux pour s'occuper d'abord de ses parents; mais par ailleurs, on ne le devient pas pour les oublier¹⁴⁷.

Au Zaïre, la Conférence des évêques a publié (en 1988) des instructions sur la vie consacrée¹⁴⁸; c'est le résultat de vingt ans de concertation et de réflexion entre l'Assemblée des supérieurs majeurs, l'Union des supérieures majeures et la Commission des évêques du Zaïre pour les religieux¹⁴⁹.

¹⁴⁶«Chacun sait que le religieux n'a pas d'argent en propre, mais on sait aussi qu'il y a de l'argent... Après tout, tous les missionnaires manipulent des sommes considérables pour aider toutes sortes de gens. En fait, parfois, cette aide est donnée non pas parce qu'un tel se trouve réellement dans le besoin, mais simplement parce qu'il est ami avec le Père X. "Pourquoi alors, pensent les gens, un religieux ne pourrait-il pas faire la même chose pour les membres de sa famille?"» (MOTANYANE, «La pauvreté religieuse et l'inculturation en Afrique», p. 474).

¹⁴⁷Cf. O. MATUNGULU, «Problème des vœux en Afrique», dans *La vie consacrée dans l'Eglise particulière du Zaïre: instructions et directives de l'épiscopat* [= *La vie consacrée au Zaïre*], Kinshasa, Éd. du Secrétariat général de l'épiscopat, [1988], pp. 53-54.

On connaît le quatrième commandement du décalogue: «Honore ton père et ta mère, comme le Seigneur ton Dieu te l'a ordonné, afin que tes jours se prolongent et que tu sois heureux sur la terre que te donne le Seigneur ton Dieu», Dt 5, 16; I Tim 5, 8; B. KAKERA et al., «Pauvreté religieuse et aide à la famille», dans *VC*, 47(1975), pp. 352-360; M. MUKAMPUNGA et W.I. MPUNGU, «La pauvreté dans la vie des religieuses africaines», dans *VC*, 47(1975), pp. 92-99; LES SUPÉRIEURS MAJEURS DU ZAIRE, «La pauvreté évangélique en milieu africain», dans *VC*, 53(1981), pp. 345-346.

¹⁴⁸*Le charisme de la vie consacrée*, 129 p.

¹⁴⁹Cf. *ibid.*, p. 5.

Parlant de la pauvreté évangélique, on exhorte les personnes consacrées à conformer leur idéal de vie à celui du Christ Pauvre. Dans le contexte du Zaïre, la pauvreté religieuse peut comporter un engagement de la part des religieux de tirer les peuples de leur misère; c'est le refus de les exploiter. Et cette pauvreté devra être vécue dans une dimension charismatique laissée au discernement de chaque communauté¹⁵⁰.

La pauvreté évangélique doit être sincère, c'est-à-dire «que le témoignage authentique de la pauvreté [consacrée] évite d'imposer au peuple la difficile acrobatie de l'esprit qui consiste à appeler pauvre ce qui est visiblement et effectivement riche¹⁵¹.»

Dans le cadre des préparatifs au Synode extraordinaire des évêques sur l'Afrique (dont la première session a eu lieu à Rome du 10 avril au 8 mai 1994) et du Synode des évêques sur la vie consacrée tenue à Rome (du 2 au 29 octobre 1994), plusieurs rencontres des supérieurs majeurs ont eu lieu en Afrique subsaharienne.

L'inculturation de la vie consacrée¹⁵² devient, sans aucun doute, une nécessité incontournable; et c'est de cette

¹⁵⁰Cf. *ibid.*, p. 36.

¹⁵¹*Ibid.*, p. 35.

¹⁵²Une session sur ce sujet a eu lieu au monastère bénédictin du Mont Fébé, à Yaoundé (Cameroun), du 26 janvier au 4 février 1990; elle faisait suite au Colloque de Kinshasa du 19 au 25 février 1989 dont le thème fut: "Vie monastique et inculturation", cf. G.K. KOUEGAN, «L'inculturation de la vie religieuse en Afrique», dans *PA*, 7(1992), p. 4.

inculturation que dépendra, peut-être, en grande partie l'avenir même de la vie religieuse dans plusieurs pays africains¹⁵³.

La pauvreté religieuse ne semble pas être un vœu facile à vivre dans un contexte où la paupérisation des populations est toujours croissante. On note de vrais malaises à propos de sa pratique: «Nous faisons vœu de pauvreté alors que nous sommes déjà pauvres, nous-mêmes et nos familles. [...N]otre sens du partage, de l'ouverture à nos frères, surtout démunis, est pratiquement méconnu au nom du vœu de pauvreté¹⁵⁴.»

Certaines propositions concrètes sont faites pour que l'expression "vœu de pauvreté" soit remplacé par un autre terme plus adapté aux cultures et coutumes africaines¹⁵⁵. «Au lieu de parler du vœu de pauvreté on propose d'autres appellations: [vœu de] "partage", [vœu] de "solidarité"¹⁵⁶.»

¹⁵³«Certaines personnes qui deviennent prêtres ou religieux en Afrique, peuvent se sentir aliénés par rapport à leur culture. [...] Cette situation peut amener à vivre dans une situation d'insécurité et à porter continuellement des masques. Que faut-il faire pour inculturer la vie religieuse?» (SYNODE DES EVÊQUES POUR L'AFRIQUE, *Instrumentum laboris*, 10 février 1993, n° 69, dans *DC*, 90[1993], p. 288).

¹⁵⁴KOUEGAN, «L'inculturation de la vie religieuse en Afrique», p. 6.

¹⁵⁵On pense que le vœu de pauvreté plonge plusieurs Bantu dans l'impasse et ruine leur relation familiale. Aucune bonne pratique de la pauvreté religieuse ne peut se réaliser de nos jours sans tenir compte des liens particulièrement étroits des Bantu avec leurs familles, cf. BONFILS, «Vers le Synode africain... instituts religieux et sociétés de vie apostolique», p. 1000.

¹⁵⁶KOUEGAN, «L'inculturation de la vie religieuse en Afrique», p. 16.

C'est avec confiance que l'on attend les conclusions des récents Synodes des évêques. Espérons que les propositions venues du continent africain ont été fidèlement traduites et qu'elles ont obtenue des suites favorables afin que la vie consacrée soit davantage un témoignage de l'amour du Christ au milieu des milliers des pauvres économiques combien nombreux en Afrique au sud du Sahara.

CONCLUSION

Nous avons examiné certains textes conciliaires et postconciliaires afin d'apprécier l'*aggiornamento* qu'ils ont apporté au sujet de l'enseignement ecclésial sur la pauvreté évangélique. Nous nous sommes rendu compte que les Pères ont évité de définir leurs concepts les laissant, pensons-nous, à l'enseignement et aux hommes de science.

Une théologie de la vie religieuse qui tient compte des conditions modernes n'a fait que recommencer avec le Concile, et elle mérite d'être poursuivie en prenant en considération des cultures et des réalités nouvelles¹⁵⁷.

Le conseil évangélique de pauvreté n'est plus une exhortation réservée aux seules personnes consacrées; tout baptisé est invité à imiter Jésus et à tendre à la perfection de par sa pratique.

¹⁵⁷G. BOURDEAU, «La théologie de la vie religieuse depuis Vatican II: une théologie des opinions?» dans *VCR*, 44(1986), pp. 96-101; ID., «La vie religieuse après Vatican II: un chantier toujours ouvert!» dans *VCR*, 44(1986), pp. 43-51.

Les conseils évangéliques sont, dans leur multiplicité, proposés à tout disciple du Christ. La perfection de la charité à laquelle tous les fidèles sont appelés comporte pour ceux qui assument librement l'appel à la vie consacrée, l'obligation de pratiquer la chasteté dans le célibat pour le royaume, la pauvreté et l'obéissance¹⁵⁸.

Le Concile encourage et affirme qu'il y a place pour de nouvelles formes de pauvreté religieuse. Et il exalte, avec raison, les mérites du vœu de pauvreté, grâce auquel de nombreuses générations de fidèles ont répondu généreusement à l'invitation du Christ de tout quitter afin de gagner le ciel.

Dans *Lumen gentium* (au chapitre VI), les rédacteurs avaient soigneusement évité l'emploi de l'expression "état de perfection"; cependant dès le début du décret sur la vie consacrée, on reprend et l'idée et l'expression de *perfectae caritatis* qui prône une forme de vie chrétienne conduisant à la perfection par la profession des conseils évangéliques¹⁵⁹.

L'Église conseille à chaque institut de retourner à son charisme de fondation afin qu'il précise sa propre manière de vivre la pauvreté évangélique sans oublier que cette dernière est un élément constituant de la vie consacrée.

Pour notre part, la pauvreté religieuse se comprendrait avec moins de confusion en la présentant à l'homme contemporain comme

¹⁵⁸ *Catéchisme de l'Église catholique*, p. 199, n° 915.

¹⁵⁹ Cf. M.J. SCHOENMAECKERS, *Genèse du chapitre VI De religiosis de la constitution dogmatique sur l'Église Lumen gentium*, Rome, Gregorian University Press, 1983, p. 256.

une facette visible de l'enseignement de l'amour fraternel dont la première communauté de Jérusalem fit une admirable application¹⁶⁰. Cet aspect de la première Église animerait tous les chrétiens afin qu'ils soient continuellement des témoins de Jésus dans les Églises en lutte contre la pauvreté matérielle jusqu'à ce que chaque personne retrouve sa dignité humaine.

C'est sous l'angle de la mise en commun (communauté) des biens ou de la *koinônia* qu'il vaudrait la peine de souligner des principales manifestations de la pauvreté évangélique. Continuer à parler du vœu de pauvreté, c'est entretenir une ambiguïté¹⁶¹, une complexité, et probablement une certaine confusion autour dudit vœu dont l'on ne sait même plus témoigner dans les pays de vieille tradition chrétienne¹⁶².

On pourrait, dans la mesure où l'on préfère une expression plus moderne, parler du vœu de partage; on restera ainsi plus proche de l'idéal de la première Église de Jérusalem.

La nouvelle terminologie proposée présente plusieurs

¹⁶⁰Cf. A. PARENTEAU, «D'où vient l'état religieux chrétien?» dans *VCR*, 42(1984), pp. 164-165.

¹⁶¹L. BOISVERT, «L'ambiguïté du mot "pauvreté"», dans *VCR*, 29(1971), pp. 20-30.

¹⁶²«[V]ivre le vœu de pauvreté religieuse, est peut-être pour nous religieux, le plus grand défi à relever. Ceux d'entre nous qui vivent chez (sic) les nations développées, qui font absolument partie des possédants et non des dépourvus, sont des cibles de choix pour les attaques de ceux qui nous appellent des hypocrites. Comment pouvons-nous dire que nous sommes pauvres alors que nous possédons de si grands biens?» (M. MICHAUD, «La pauvreté: un défi d'intégrité», dans *CRC Bulletin*, 33[1992], p. 8).

avantages. L'ambiguïté sera levée entre les différentes formes de pauvreté. La vertu de pauvreté sera davantage conseillée à tout baptisé, et le vœu de "partage" ou de "mise en commun" à tout religieux. On met tout en commun en vue de partager avec les démunis à l'exemple de la première communauté.

La mise en commun des biens, d'ailleurs pratiquée par tous les instituts, serait un témoignage palpable; et les réalisations matérielles accomplies par de nombreux instituts seront vues par les contemporains comme une réelle participation à la construction du monde, c'est-à-dire un combat personnel et communautaire contre la misère¹⁶³.

Pour les Bantu, par exemple, il y a de vrais malaises chez les religieux qui font profession de pauvreté, alors qu'ils ont une obligation naturelle de solidarité clanique. Les responsabilités familiales ne sont-elles pas conformes au quatrième commandement du décalogue? Et les exigences du vœu de pauvreté ne sont-elles pas de droit ecclésiastique, positif? Dans ce contexte, la Tradition nous apprend que c'est le droit divin qui devrait l'emporter¹⁶⁴.

Il est certes insuffisant de considérer la pauvreté tout

¹⁶³On ne pourra plus facilement accuser les religieux d'être des hypocrites, cf. M. DE CARVALHO AZEVEDO, *Les religieux, vocation et mission: une perspective actuelle et exigeante*, 4^e éd., Paris, Éd. du Centurion, 1985, p. 35.

¹⁶⁴«"Vous laissez de côté le commandement de Dieu pour vous attacher à la tradition des hommes". [...] "Vous repoussez bel et bien le commandement de Dieu pour garder votre tradition. Car Moïse a dit: "honore ton père et ta mère" et encore: "celui qui maudit père et mère qu'il soit puni de mort"» (Mc 7, 8-9).

simplement comme un renoncement à l'usage indépendant des biens matériels; elle est surtout un signe ou un sacrement de la vie divine qui témoigne d'une manière singulière le mystère de la Rédemption¹⁶⁵. En outre, elle est une manifestation de la liberté chrétienne dans un juste engagement contribuant à la construction du Royaume céleste.

L'*aggiornamento* sur la pauvreté religieuse devra se poursuivre et c'est une attente légitime que la prochaine exhortation apostolique post-synodale sur la vie consacrée pourra combler.

Entre temps, on s'interroge, avec raison, pour savoir comment sera codifié l'enseignement conciliaire sur la pauvreté religieuse? Quelles seront ses implications juridiques? Le législateur du Code révisé trouvera-t-il une expression juridique univoque et bien comprise à l'époque contemporaine¹⁶⁶?

En outre, serait-il encore illicite d'admettre dans la vie religieuse des candidats qui sont dans une obligation d'aider leurs

¹⁶⁵Cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, p. 202, n° 933.

¹⁶⁶«La vie consacrée ne se trouve pas partout dans les mêmes conditions. Elle dépend en effet dans son expérience et ses engagements apostoliques de la situation même de l'Église et des conditionnements sociaux et culturels. [...] Le renouveau encore inachevé rappelle à tous que la consécration religieuse, avec ses exigences évangéliques d'amour du Christ, d'imitation de sa vie et de don pour son Royaume, est toujours en route» (SYNODE DES EVÊQUES, *La vie consacrée*, n°s 30. 31).

parents¹⁶⁷? Au prochain chapitre, nous allons examiner ces questions et d'autres qui pourront surgir.

¹⁶⁷*CIC* de 1917, can. 542, n° 2; SACRÉE CONGRÉGATION POUR LES RELIGIEUX ET LES INSTITUTS SÉCULIERS, Décision et orientation aide apportée par les religieux à leurs parents âgés ou malades, dans *Informationes SCRIS*, 2(1976), pp. 78-82.

CHAPITRE DEUXIÈME

LA LÉGISLATION SUR LA PAUVRETÉ ET SES IMPLICATIONS DANS LE CODE RÉVISÉ

En promulguant le Code révisé¹, Jean-Paul II marquait d'un côté la fin de l'ancienne législation et de l'autre, il commençait une nouvelle époque juridique dont la portée dépendrait en grande partie de l'accueil que lui ferait le peuple de Dieu en marche vers sa destinée céleste².

Depuis l'annonce de la révision du Code pio-bénédictin par Jean XXIII jusqu'à la promulgation du nouveau Code par Jean-Paul II, il y eut des phases que nous allons retracer brièvement afin de dégager la teneur et l'esprit de l'actuel droit ecclésial sur la pauvreté religieuse.

¹JEAN-PAUL II, Constitution apostolique *Sacrae disciplinae leges* [= *SDL*], 25 janvier 1983, dans *AAS*, 75(1983), partie II, pp. vii-xiv; traduction en langue française dans *Code de droit canonique* [= *Code bilingue et annoté*], éd. bilingue et annotée sous la direction de L'INSTITUT MARTIN DE AZPILCUETA, traduction française établie à partir de la 4^e éd. espagnole, E. CAPARROS, M. THÉRIAULT et J. THORN (dir.), Montréal, Wilson & Lafleur, 1990, pp. 3-15.

²Cf. F.G. MORRISEY, «Introduction», dans J. HITE et al., *Religious Institutes, Secular Institutes, Societies of the Apostolic Life: A Handbook on Canons 573-746* [= *A Handbook on Canons 573-746*], Collegeville, The Liturgical Press, 1985, p. 13.

1 - VERS LE CODE DE DROIT CANONIQUE DE 1983

Le monde a connu, depuis des décennies, une rapide évolution socio-politique qui n'a pas été sans bouleverser les institutions et les structures des Églises. L'*aggiornamento* de l'Église et plus précisément celui de son droit devenait une urgence.

Jean XXIII «avait perçu avec perspicacité ces signes des temps lorsque le 25 janvier 1959, il annonça le Synode romain et le Concile oecuménique et déclara en même temps que ces événements constitueraient la préparation nécessaire à la rénovation souhaitée du Code³.»

1.1 - Le processus d'élaboration du Code

En 1963 (28 mars), Jean XXIII créait la Commission cardinalice pour la révision du *Code de droit canonique* de 1917, sous la présidence du cardinal P. Ciriaci⁴.

Paul VI nommait 12 nouveaux cardinaux membres de ladite Commission le 7 novembre 1963⁵. Cinq jours plus tard, à sa première session plénière, celle-ci décidait que les travaux de la révision du Code ne débuteraient effectivement qu'après la clôture du

³«Préface du Code de droit canonique», dans AAS, 75(1983), partie II, p. xix; traduction en langue française dans *Code bilingue et annoté*, p. 21.

⁴Cf. *Communicationes* [= *Comm.*], 1(1969), p. 35; *ibid.*, 9(1977), p. 62.

⁵Cf. *DC*, 61(1964), col. 93.

Concile Vatican II⁶. Le nouveau Code ne pouvait se soustraire de l'enseignement conciliaire que les Églises souhaitaient être une mise à jour de la doctrine chrétienne.

Le pape Paul VI nommait le 17 avril 1964 70 consultants pour s'occuper de la rédaction des schémas du nouveau Code⁷. Le 13 novembre suivant, le Saint-Père ajoutait d'autres membres à la Commission⁸.

Réunis le 6 mars 1965, les membres et les consultants ont échangé sur la méthode, sur la procédure à suivre et sur la répartition de la matière entre les différents groupes d'experts. En plus, ils ont discuté de l'éventualité d'un Code pour l'Église latine et d'un autre pour les Églises orientales avec comme introduction commune une *Loi fondamentale de l'Église universelle*⁹.

Les dix *Principes d'orientation pour la révision du Code de droit canonique* composés par des consultants au début (avril 1967) furent approuvés quasi unanimement en octobre suivant par les Pères du synode des évêques de 1967¹⁰.

Après l'acceptation d'une nouvelle répartition de tâches, les

⁶Cf. *Comm.*, 1(1969), p. 36.

⁷*DC*, 61(1964), col. 722.

⁸*DC*, 62(1965), col. 2139.

⁹*Comm.*, 1(1969), pp. 114-116; «Préface du Code de droit canonique», p. 3.

¹⁰*Comm.*, 1(1969), pp. 55-56; 77-85.

consulteurs subdivisés en 13 sous-commissions ou comités commençaient la rédaction des schémas du Code¹¹. Après relecture par la Commission, le projet final a été vérifié personnellement par le pape Jean-Paul II avant sa promulgation en 1983¹².

1.2 - L'apport de l'Afrique aux travaux du Code

En parcourant les différentes listes des membres de la Commission pontificale pour la révision du *Code de droit canonique* nommés successivement par le pape Jean XXIII en 1963¹³ ou par ses successeurs Paul VI en 1964¹⁴ et Jean-Paul II en 1981¹⁵, nous constatons la sous-représentation de l'Afrique. La même observation

¹¹ *Comm.*, 1(1969), pp. 15-28; N. LUDIONGO, «Questions africaines dans le Code de droit canonique», dans *Théologie africaine: bilan et perspectives d'avenir*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa [= FCK], 1989, p. 367.

¹² Cf. G. LESAGE, *Renouveau de la vie religieuse*, Montréal, Éd. Paulines; Paris, Médiaspaul, 1985, p. 6.

¹³ Il n'y a aucun Bantu, aucun Africain, cf. *DC*, 60(1963), col. 556-557.

¹⁴ C'est parmi les membres nommés par Paul VI le 7 novembre 1963 qu'il y a eu le premier Africain, Bantu, à la Commission. Il s'agit du cardinal L. RUGAMBWA, archevêque de Dar-es-Salaam, cf. *DC*, 61(1964), col. 94. Les deux autres Africains ne sont devenus membres de la Commission que le 13 novembre 1964. Et ce sont les cardinaux S.B. STEPHANUS I, patriarche Copte d'Alexandrie et L.S. DUVAL, archevêque d'Alger, cf. *DC*, 62(1965), col. 2139; *Comm.*, 1(1969), pp. 8-11.

¹⁵ Il y a eu les cardinaux P. ZOUNGRANA, archevêque de Ouagadougou, M. OTUNGA, archevêque de Nairobi, V. RAZAFIMAHATRATRA, archevêque de Tananarive et H. THIANDOUM, archevêque de Dakar ainsi que messeigneurs P. TZADUA, archevêque d'Addis-Abeba et D.T. M'SANDA, évêque de Kenge, cf. *DC*, 78(1981), p. 899; *Comm.*, 19(1981), pp. 259-270.

s'applique au nombre d'experts nommés par le Saint-Siège¹⁶. Dans la sous-commission pour les instituts de vie consacrée et les sociétés de vie apostolique, par exemple, il n'y a eu aucun Bantu et même pas un seul Africain¹⁷.

Disons que «le travail de révision du Code s'est poursuivi pendant plus de quinze ans dans une perspective purement occidentale [...] du droit, et ceux qui y ont travaillé, étaient, dans leur immense majorité, des représentants des vieilles Églises¹⁸.»

Nous savons par ailleurs que Jean-Paul II a présenté le Code révisé au peuple de Dieu de tous les continents comme un effort de collaboration qui reflète la sollicitude collégiale des Églises particulières¹⁹. Loin de nous l'intention de nier cette collaboration des Églises aux travaux de la révision du Code de

¹⁶Le seul Africain, Bantu est D.S. M'BUNGA, professeur au grand séminaire de Peramiho, en Tanzanie, cf. *Comm.*, 1(1969), p. 23; *DC*, 61(1964), col. 723.

¹⁷*Comm.*, 1(1969), p. 31.

¹⁸F. MATENKADI, «Questions africaines au Code de droit canon», dans *Théologie africaine: bilan et perspectives d'avenir*, p. 388. Dans l'ensemble 105 cardinaux, 77 archevêques et évêques, 73 prêtres séculiers, 47 prêtres religieux, 3 religieuses, 12 fidèles laïcs venus de 5 continents et de 31 nations ont participé aux travaux de la Commission, en qualité de membres, de consultants ou de collaborateurs, cf. «Préface du Code de droit canonique», pp. 28-29.

¹⁹Le nouveau *Code de droit canonique* «doit même, selon une certaine analogie avec le Concile, être considéré comme le fruit d'une collaboration collégiale puisqu'il est le fruit du travail de personnes et d'institutions spécialisées à travers l'Église tout entière» (*SDL*, p. 7).

Jean-Paul II²⁰, nous pouvons néanmoins dire que l'Afrique n'aura apporté qu'une moindre collaboration aux travaux de l'actuel Code de droit canonique.

1.3 - La révision du droit des religieux

Deux critères présidèrent à la révision du droit des religieux. D'une part, il y a le fait que la vie religieuse (la vie consacrée) doit être protégée par l'Eglise, c'est-à-dire l'Eglise a le devoir de garantir la vie consacrée dans sa législation; et d'autre part, chaque institut a le droit de vivre conformément à son propre patrimoine²¹.

La sous-commission composait certains principes avant l'élaboration d'un schéma qui devait également englober les nouvelles formes de vie consacrée²². Elle voulait ainsi établir des directives conciliantes entre la législation universelle et le droit propre des instituts.

²⁰«Le nouveau Code de droit canon est le résultat d'une des entreprises de consultation les plus complètes et les plus soigneuses qui aient été menées dans l'Eglise catholique» (F.G. MORRISEY, «Le nouveau Code améliore-t-il le droit de l'Eglise catholique?», dans *Concilium*, 205[1986], p. 53).

²¹Cf. ID., *La mission particulière de la religieuse dans l'Eglise selon le nouveau droit canonique proposé*, inédit, Ottawa, 1979, p. 10.

²²Cf. *ibid.*, p. 4.

1.3.1 - Le principe de subsidiarité

Même si la Commission avait déjà parlé du principe de subsidiarité, la sous-commission y est revenue pour l'appliquer au droit des religieux²³. Après échange entre les consultants, ils ont plutôt retenu une position intermédiaire.

[O]n ne voulait ni d'un droit universel strict fixant jusqu'au moindre détail, qui aurait pu étouffer les charismes et les particularités de chaque institut, ni d'un autre droit trop général au point de ne pas suffire à sauvegarder les valeurs essentielles et communes à toute vie consacrée, et surtout à la vie religieuse au sens strict, qui revêt évidemment une importance particulière [pour l'Eglise]²⁴.

Et c'est cette orientation qui a été retenue par les consultants du comité des instituts de vie consacrée²⁵.

1.3.2. - La place des instituts dans le Code

La vie consacrée dans cette troisième partie du Livre II du *Code de droit canonique* n'est considérée que du point de vue institutionnel et associatif²⁶.

Le législateur du Code a voulu qu'il y ait d'une part des

²³ *Comm.*, 10(1978), pp. 171-172. Pour un prudent usage du terme subsidiarité chez les religieux, on lira G. LESAGE, «Le principe de subsidiarité et l'état religieux», dans *SC*, 2(1968), pp. 117-123.

²⁴ T. RINCÓN, «Les instituts de vie consacrée et les sociétés de vie apostolique», dans *Code bilingue et annoté*, p. 361.

²⁵ Cf. *Comm.*, 10(1978), p. 172.

²⁶ Cf. RINCÓN, «Les instituts de vie consacrée et les sociétés de vie apostolique», pp. 361-362; J. BEYER, *Le droit de la vie consacrée: commentaire des canons 573-606, normes communes [= Le droit de la vie consacrée 1]*, Paris, Éd. Tardy, 1988, p. 16.

normes communes à tous les instituts de vie consacrée et des sociétés de vie apostolique et d'autre part, qu'il y ait maintien des canons propres à chaque espèce d'institut²⁷.

Dans *Ecclesiae sanctae*²⁸ déjà, Paul VI exhortait les instituts à rechercher des nouvelles manières de pratiquer la pauvreté religieuse qui seraient adaptées à l'époque contemporaine. Le *Code de droit canonique* de Jean-Paul II qui a été promulgué le 25 janvier 1983 et qui est entré en vigueur le 27 novembre suivant apportait-il cet *aggiornamento*?

2 - LES CANONS SUR LA PAUVRETÉ

Plus d'une dizaine de canons parlent explicitement ou implicitement du conseil évangélique de pauvreté. Éparpillés généralement dans la troisième partie du Livre II «Le peuple de Dieu», certains statuent sur la pauvreté consacrée alors que d'autres parlent de la pauvreté spécifiquement religieuse.

Notre choix de canons à commenter n'est pas exhaustif. Nous

²⁷Pour plus de détails sur le droit de la vie consacrée, on pourra lire G. LESAGE, «Un nouveau style du droit ecclésial», dans *SC*, 6(1972), pp. 301-314; J.O. LEDUC, «Principles of Common Law and the 1977 Schema of Canons of Institutes of Life Consecrated by the Profession of the Evangelical Counsels», dans *SC*, 14(1980), pp. 405-422; S. HOLLAND, «The New Code and the Religious», dans *The Jurist*, 44(1984), pp. 68-80; R. HILL, «La vie religieuse et le Code révisé», dans *Concilium*, 205(1986), pp. 109-116; J. BEYER, «Vie religieuse ou institut séculier?», dans *NRT*, 92(1970), pp. 505-535; M. O'REILLY, «The Proper Law of Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life», dans *Unico Ecclesiae servitio*, pp. 286-303.

²⁸ES 23.

n'allons examiner, dans cette étude, que ceux qui peuvent nous permettre de découvrir le fondement de la pauvreté consacrée ainsi que ceux qui vont nous aider à faire ressortir les implications juridiques de la pauvreté religieuse.

2.1 - Can. 600: éléments constitutants de la pauvreté consacrée

Placé sous le titre I²⁹, le can. 600 fait partie des normes communes à tous les instituts de vie consacrée.

Le conseil évangélique de pauvreté à l'imitation du Christ qui, de riche qu'il était s'est fait pauvre pour nous, comporte en plus d'une vie pauvre en fait et en esprit, laborieuse et sobre, étrangère aux richesses de la terre, la dépendance et la limitation dans l'usage et la disposition des biens selon le droit propre de chaque institut³⁰.

Dans sa composition actuelle, ce canon est nouveau; on s'en aperçoit en le comparant au can. 594 du Code de 1917.

§ 1. Dans tout institut religieux, la vie commune doit être soigneusement gardée par tous, même en ce qui concerne la nourriture, le vêtement et le mobilier.

§ 2. Tout ce qui est acquis par les religieux ou même par les supérieurs devient aussitôt la propriété de l'institut, de la province ou de la maison, aux termes des cc 580, § 2 et 582; tout l'argent et tous les titres doivent être déposés dans la caisse commune.

²⁹Pars III: de institutis vitae consecratae et de societatibus vitae apostolicae: sectio I. *De institutis vitae consecratae*. Titulus I: Normae communes omnibus institutis vitae consecratae, dans *Code bilingue et annoté*, p. 360.

Pour les textes latin et français du Code de 1983, nous utiliserons le *Code bilingue et annoté*, à moins d'indication contraire.

³⁰Can. 600.

§ 3. Que le mobilier des religieux soit conforme à la pauvreté qu'ils ont professée³¹.

Examinons d'abord le processus de rédaction du can. 600 afin de découvrir la nouveauté juridique qu'il apporte par rapport au can. 594 qu'on peut en partie considérer comme son correspondant dans l'ancien Code.

2.1.1 - Les étapes de la rédaction du can. 600

La sous-commission s'est inspirée de la nouvelle description de la pauvreté amorcée au Concile³² pour élaborer un des premiers textes juridiques sur la pauvreté consacrée³³.

³¹Traduction libre, *CIC de 1917*, can. 594, §§ 1-3. Dans son commentaire de ce canon (can. 594 du Code de 1917), un canoniste écrit: «Les religieux sont exhortés à ne pas s'en tenir à ce qui est strictement exigé par le vœu, mais à pratiquer ce qu'on appelle la vertu de pauvreté ou l'esprit de pauvreté: se contenter de peu, supporter volontiers les privations, pratiquer surtout le détachement intérieur des biens de ce monde» (JOMBART, «Des religieux [can. 487-681]», p. 652).

³²«La pauvreté volontaire en vue de suivre le Christ, ce dont elle est un signe particulièrement mis en valeur de nos jours, doit être pratiquée soigneusement par les religieux et même, au besoin, s'exprimer sous des formes nouvelles. Par elle, on devient participant de la pauvreté du Christ qui s'est fait indigent à cause de nous, alors qu'il était riche, afin de nous enrichir par son dépouillement (cf. 2 Co 8, 9; Mt 8, 20)» (PC 13, § 1).

³³«§ 1. Paupertatis propter Christi sequelam professio, praeter vitam in labore et omnimoda sobrietate ducendam, secumfert plenam in usu et dispositione bonorum dependentiam necnon cessionem saltem administrationis proprii patrimonii.

§ 2. Nisi, ad normam constitutionum, fiat renuntiatio bonorum patrimonialium acquisitorum et acquirendorum, sodales tenentur testamentum condere et, intuitu securitatis professionis, de usu et usufructu suorum bonorum libere disponere.

§ 3. Quae vero propria industria, stipendio vel pensione a sodalibus acquiruntur instituto cedunt» (PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema canonum de institutis*

Après la révision du premier projet (can. 95)³⁴, le Schéma de 1980 (can. 527) présente un nouveau texte³⁵. Le Schéma de 1982 ne l'a pas modifié, à l'exception du remplacement de la conjonction de coordination *aut* par *et* (can. 601)³⁶. Situé par le législateur à l'endroit actuel, il n'a subi aucune autre correction majeure.

2.1.2 - Les éléments constitutants du can. 600

Il y a deux sortes d'éléments dans le can. 600:

vitae consecratae per professionem consiliorum evangelicorum [= Schéma de 1977], [Romae], Typis polyglottis vaticanis, 1977, can. 95).

Pour éviter tout malentendu, on s'aperçoit que plus tard, le mot *cedunt* a été remplacé par *acquirit*, can. 668, § 3. Retenons que ce dit canon (can. 95) se trouve sous le *Titulus I - De institutis religiosis*, cf. Schéma de 1977, p. 28.

³⁴ *Comm.*, 11(1979), pp. 22-66.

³⁵ «*Evangelicum consilium paupertatis ad imitationem Christi, qui propter nos egenus factus est cum esset dives, praeter vitam re et spiritu pauperem, operose in sobrietate ducendam et a terrenis divitiis alienam, secumfert dependentiam aut limitationem in usu et dispositione bonorum ad normam iuris proprii singulorum institutorum*» PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema Codicis iuris canonici iuxta animadversiones S.R.E. cardinalium, episcoporum conferentiarum, dicasteriorum curiae romanae, universitatum facultatumque ecclesiasticarum necnon superiorum institutorum vitae consecratae recognitum* [= Schéma de 1980], [Romae], Libreria editrice Vaticana, 1980, can. 527.

Notons que le texte (can. 527) est sous le *Titulus I - Normae communes omnibus institutis vitae consecratae*, *ibid.* p. xv.

³⁶ PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Codex iuris canonici: schema novissimum post consultationem S.R.E. cardinalium, episcoporum conferentiarum, dicasteriorum curiae romanae, universitatum facultatumque ecclesiasticarum necnon superiorum institutorum vitae consecratae recognitum, iuxta placita patrum Commissionis deinde emendatum atque Summo pontifici praesentatum* [= Schéma de 1982], [Romae], Typis polyglottis vaticanis, 1982, can. 601.

i) les éléments doctrinaux:

i.1) la finalité de la pauvreté consacrée: c'est l'imitation de notre Seigneur Jésus-Christ. «Le conseil évangélique de pauvreté à l'imitation du Christ qui, de riche qu'il était s'est fait pauvre pour nous [...]»³⁷;

i.2) l'objet de la pauvreté consacrée: c'est une pauvreté volontaire et réelle, c'est-à-dire «une vie pauvre en fait et en esprit³⁸.» Elle comporte une vie de travail, «sobre [et] étrangère aux richesses de la terre³⁹.»

ii) Les éléments juridiques:

ii.1) des normes particulières, c'est-à-dire des préceptes qui seront fixés «selon le droit propre de chaque institut⁴⁰.» En d'autres mots, dans la limite fixée par le droit universel, chaque institut établira sa propre législation sur la pauvreté;

ii.2) la soumission: la pauvreté se pratique par un style de vie simple, sobre qui se concrétise par «la dépendance et la limitation dans l'usage et la disposition des biens⁴¹.»

Avec l'apport des principes doctrinaux, ce canon n'en est pas moins juridique. Il fixe les normes de la pauvreté consacrée: elle

³⁷Can. 600.

³⁸Ibid.

³⁹Ibid.

⁴⁰Ibid.

⁴¹Ibid.

doit être volontaire, effective et réelle à l'exemple de celle de Jésus. Le fidèle consacré ne suit pas seulement le Christ⁴², mais il l'imité également⁴³. Le consacré pratique le conseil évangélique de pauvreté en vivant dans la dépendance, dans l'usage modéré des biens matériels, dans un esprit étranger au cumul des biens, etc.

Les sources éloignées de ce canon sont des textes conciliaires et postconciliaires.

Par les vœux ou d'autres engagements sacrés assimilés aux vœux suivant leur mode propre, le fidèle du Christ s'oblige à la pratique des trois conseils évangéliques [...].

De plus, cet état [...] fait voir [...] d'une manière particulière comment le règne de Dieu est élevé au-dessus de toutes les choses terrestres et ses nécessités les plus grandes [...]⁴⁴.

Au plan strictement juridique, le can. 600 évite d'entrer dans les détails. Il ne fixe que certaines normes universelles. Appliquant le principe de subsidiarité, l'actuel droit des instituts de vie consacrée (sur la pauvreté) laisse une juste autonomie à chaque institut⁴⁵.

⁴²*Sequela Christi*, cf. PC 13, § 1.

⁴³*Paupertas ad imitationem Christi*, cf. can. 600.

⁴⁴LG 44, §§ 1. 4. Les principales références du can. 600 sont PC 13, PO 17, ES 23-24 et ET 20-21.

⁴⁵«Les instituts, notamment par leurs chapitres généraux, développeront avec soin et d'une manière concrète l'esprit et la pratique de la pauvreté dans le sens du numéro 13 du décret *Perfectae caritatis*, même en cherchant et appliquant, selon leur caractère propre, des formes nouvelles qui rendent aujourd'hui plus effectifs la pratique et le témoignage de la pauvreté» (ES 23).

Ce canon (can. 600) ne s'adressait qu'aux seuls instituts religieux dans le *Schéma* de 1977. Actuellement, il est devenu une loi générale pour tous les instituts de vie consacrée. En d'autres mots, il s'applique désormais aux instituts religieux, aux instituts séculiers et, par assimilation, à certaines sociétés de vie apostolique⁴⁶.

Il eut mieux valu, semble-t-il, se soustraire de l'emploi du terme "pauvreté" dans le texte juridique. Plusieurs études, en effet, tentent de démontrer que le mot "pauvreté" n'est pas le terme qui exprime adéquatement ce qu'était la pratique du vœu de pauvreté au début de la vie religieuse⁴⁷.

⁴⁶Can. 732.

⁴⁷Commentant ce canon (can. 600), un auteur dit: «The historical antecedent of the religious vow of poverty was the vow to share all in common, i.e., to have nothing of one's. This latter concept does not apply at all to secular institutes, yet it is perhaps closer to the essence of religious poverty than the word "poverty" itself» (S.L. HOLLAND, «Institutes of Consecrated Life [cc 573-730]», dans *The Code of Canon Law: A Text and Commentary* [= *Commentaire américain*], J.A. CORIDEN, T.J. GREEN et D.E. HEINTSCHEL [dir.], commissioned by the CANON LAW SOCIETY OF AMERICA, New York, NJ, Mahwah. Paulist Press, 1985, p. 466).

Un expert écrit dans son commentaire du même canon (can. 600): «Taluni propongono di cambiare i termini e parlare non più di povertà, ma di comunanza di beni, di vita senza proprietà. In particolare nei paesi dove regna una povertà-miseria si ha difficoltà a considerare i religiosi come professanti la povertà!» (E. GAMBARI, *Vita religiosa secondo il Concilio e il nuovo diritto canonico*, seconda edizione, Roma, Edizioni Monfortane, 1985, pp. 298-299).

2.2 - Can. 640: témoignage de pauvreté à donner par les
instituts religieux

Situé sous le titre II⁴⁸, le can. 640 est une norme spécifique aux instituts religieux. «Les instituts, compte tenu des données locales, s'efforceront de porter un témoignage en quelque sorte collectif de charité et de pauvreté, et, selon leurs moyens, de subvenir aux besoins de l'Église et au soutien des pauvres, en prélevant sur leurs propres biens⁴⁹.»

Nouveau dans sa rédaction actuelle, ce canon a son correspondant dans l'ancien Code. «Les dons prélevés sur les biens de la maison, de la province, de l'institut, ne sont permis qu'à titre d'aumône ou pour une juste cause, avec la permission du supérieur et conformément aux constitutions⁵⁰.»

⁴⁸Pars III: de institutis vitae consecratae et de societatibus vitae apostolicae: sectio I. *De institutis vitae consecratae*. Titulus II: De institutis religiosis, dans *Code bilingue et annoté*, pp. 360. 376.

⁴⁹Can. 640.

⁵⁰CIC de 1917, can. 537. Pour la traduction française du Code de 1917, nous employons *Traité de droit canonique*, R. NAZ (dir.), à moins d'indication contraire.

2.2.1 - Les étapes de la rédaction du can. 640

En référence à *Perfectae caritatis*⁵¹, sans doute, le comité de rédaction du *Schéma* de 1977 a élaboré un canon⁵² qui a été amendé dans le *Schéma* de 1980⁵³. Mis à part quelques améliorations, surtout d'ordre stylistique, dans le *Schéma* de 1982⁵⁴, le can. 640 n'a plus connu aucun changement jusqu'à sa promulgation à l'endroit qu'il occupe présentement dans le Code.

2.2.2 - Les éléments constitutants du can. 640

Nous distinguons deux catégories d'éléments constitutants au can. 640:

i) les éléments doctrinaux:

⁵¹«Les instituts eux-mêmes s'efforceront, compte tenu de la diversité des lieux, de fournir en quelque sorte un témoignage collectif de pauvreté; volontiers ils prendront de leurs biens pour subvenir aux autres besoins de l'Eglise et soutenir les indigents que tous les religieux doivent aimer dans le coeur du Christ (cf. Mt 19, 21; 25, 34-46; Jc 2, 15-16; I Jn 3, 17). Les provinces et les maisons des instituts doivent partager les unes avec les autres leurs biens matériels, les plus aisées secourant les plus démunies» (*PC* 13, § 5).

⁵²«In testimonium caritatis et paupertatis, instituta, praescriptis constitutionum servatis, libenter pro viribus congruas elargitiones et eleemosynas faciant» (*Schéma* de 1977, can. 43).

⁵³«Instituta, ratione habita singulorum locorum, testimonium caritatis et paupertatis quasi collectivum reddere satagant et pro viribus ex propriis bonis aliquid conferant ad alias Ecclesiae necessitates et egenorum sustentationem» (*Schéma* de 1980, can. 566).

⁵⁴«Instituta, ratione habita singulorum locorum, testimonium caritatis et paupertatis quasi collectivum reddere satagant et pro viribus ex propriis bonis aliquid conferant ad Ecclesiae necessitatibus et egenorum sustentationi subveniendum» (*Schéma* de 1982, can. 640).

i.1) l'objet du canon: c'est le témoignage communautaire de pauvreté à donner par les instituts religieux. «Les instituts [...] porteront un témoignage [...] collectif de charité et de pauvreté»⁵⁵;

i.2) le partage: les instituts rendront effectif le témoignage de pauvreté en prélevant des offrandes «sur leurs propres biens»⁵⁶;

i.3) la prudence dans les dons: la charité qui est aussi un aspect de la pauvreté se réalisera selon les possibilités des instituts; en d'autres mots «selon leurs moyens»⁵⁷.

ii) Les normes pratiques:

ii.1) selon les circonstances particulières, réelles: «compte tenu des données locales»⁵⁸, chaque institut posera des actes de charité, de pauvreté;

ii.2) pauvreté collective: ce don de charité ou de pauvreté doit être «en quelque sorte collectif»⁵⁹, c'est-à-dire il doit être un témoignage communautaire de pauvreté, de charité.

Au Concile, les Pères se sont rendus compte que certains instituts possédaient beaucoup de biens temporels. Ils ont fait des suggestions d'ordre spirituel que le Code présente désormais au

⁵⁵Can. 640.

⁵⁶Ibid.

⁵⁷Ibid.

⁵⁸Ibid.

⁵⁹Ibid.

can. 640 comme un devoir juridique⁶⁰.

Ce canon (can. 640), d'ordre théologico-juridique ou mieux d'ordre juridico-pastoral, explicite d'un côté la finalité eschatologique de la pauvreté religieuse et de l'autre, il suggère un aspect concret de son témoignage à l'époque contemporaine⁶¹. Avec ce canon, le partage des biens temporels avec l'Eglise ou avec les pauvres redevient une exigence juridique pour chaque institut.

À l'instar du can. 600, les principales sources du can. 640 sont les documents conciliaires⁶² et postconciliaires⁶³ ayant trait à la pauvreté évangélique des instituts de vie consacrée.

Pour une pleine compréhension du can. 640, on devra se reporter à d'autres canons qui statuent sur l'administration des biens temporels, notamment le can. 634, § 1⁶⁴. Ce dernier exige que

⁶⁰Cf. LESAGE, *Le renouveau de la vie religieuse*, p. 140. «Le Concile a demandé aux religieux un témoignage "en quelque sorte" collectif de pauvreté. Il réagissait contre une apparence; en effet, ce n'est pas parce qu'un bâtiment est grand qu'on est riche et qu'on n'y vit pas pauvrement [...]. Les instituts religieux, en effet, ont donné et donnent plus qu'on ne pense, mais ils le font discrètement» (J. BEYER, *Le droit de la vie consacrée: commentaire des canons 607-746, instituts et sociétés* [= *Le droit de la vie consacrée* 2], Paris, Éd. Tardy, 1988, p. 84).

⁶¹Cf. LESAGE, *Le renouveau de la vie religieuse*, p. 140.

⁶²PC 13, § 5; PO 17, § 3.

⁶³«Le besoin si impératif aujourd'hui du partage fraternel doit garder sa valeur évangélique. Selon l'expression de la *Didaké*: "si vous entrez en partage pour les biens éternels, à plus forte raison devez-vous y entrer pour les biens périssables» (ET 21; voir aussi ES 23).

⁶⁴On ne saurait négliger le can. 1271.

chaque institut évite «toute apparence de luxe, [de] gain excessif et [d'] accumulation des biens⁶⁵.»

Les biens temporels des instituts religieux sont des biens ecclésiastiques, ils doivent donc être administrés conformément aux normes du Livre V «Les biens temporels de l'Eglise»⁶⁶. Enfin, l'administrateur des biens ecclésiastiques doit aussi tenir compte des lois civiles et des circonstances particulières⁶⁷; ainsi, le religieux qui exerce un ministère a aussi droit à une rémunération juste et honnête⁶⁸.

Dans un commentaire du can. 640, J. Beyer s'inquiète de l'importance que l'Eglise et les instituts religieux accordent au secours des pauvres.

L'incitation à un meilleur souci des pauvres a fait perdre d'autres prérogatives; la valeur des études, la préparation et le nombre de personnes spécialisées, surtout en sciences sacrées, s'en ressentent. La situation est grave lorsqu'on constate, comme au Concile, l'apport des religieux en ces matières. On risque fort de ne plus avoir assez de personnes formées et vraiment compétentes pour continuer cet apport essentiel de l'Eglise⁶⁹.

⁶⁵Can. 634, § 2; voir aussi PC 13, § 6.

⁶⁶«Les biens temporels des instituts religieux, en tant que biens ecclésiastiques, sont régis par les dispositions du Livre V sur *Les biens temporels de l'Eglise*, sauf autre disposition expresse» (can. 635, § 1).

⁶⁷Cf. can. 1286, n° 1; J.L. DE LOURDES, «Temporal Goods (Canons 634-640), dans *A Handbook on Canons 573-746*, p. 113.

⁶⁸Cf. can. 1286, n° 2; J.F. GALLEN, *Canon Law for Religious: An Explanation*, New York, NJ, Alba House, 1983, pp. 105-106.

⁶⁹BEYER, *Le droit de la vie consacrée* 2, p. 84.

Le can. 640 comme norme universelle ne fixe pas jusque dans les détails les préceptes sur le partage. Ainsi, est disparu du canon le partage à promouvoir au sein d'un même institut (entre les différentes provinces ou maisons), ardemment souhaité au Concile; c'est donc à chaque institut de fixer sur ce point sa propre forme de pauvreté et de constituer son mode d'entraide⁷⁰.

2.3 - Can. 668: exigences juridiques du vœu de pauvreté chez les religieux

Situé au chapitre IV du titre II⁷¹, le can. 668 avec ses cinq paragraphes, est parmi les canons les plus complexes et les plus longs du nouveau Code. Il s'adresse aux religieux qui par leur profession s'engagent à se conformer dans l'administration de leurs biens temporels aux exigences juridiques, notamment celles contenues dans ce canon.

2.3.1 - Les étapes de la rédaction du can. 668

Au *Schéma* de 1977, l'actuel can. 668 était le can. 95. Il apparaissait comme une norme moins spécifique des exigences

⁷⁰ «Les modes de la pauvreté de chacun et de chaque communauté dépendront du type d'institut et de la forme [...] pratiquée: ainsi se réalisera, selon les vocations particulières, le caractère de dépendance inhérent à toute pauvreté» (ET 21).

⁷¹ Pars III: de institutis vitae consecratae et de societatibus vitae apostolicae. Sectio I: de institutis vitae consecratae. Titulus II: De institutis religiosis- Caput IV: De institutorum eorumque sodalium obligationibus et iuribus, dans *Code bilingue et annoté*, pp. 360. 376. 403.

juridiques de la pauvreté religieuse. Après révision⁷², le texte modifié a été placé au can. 594 dans le *Schéma de 1980*⁷³. Transféré au can. 668 dans le *Schéma de 1982*, il a subi certaines rectifications avant que le législateur du Code ne le retouche de nouveau. Et c'est seulement après des dernières corrections qu'il a été promulgué à l'endroit qu'il occupe actuellement dans le Code de Jean-Paul II.

2.3.2 - Les éléments constitutants du can. 668

Par son vœu de pauvreté, le religieux devient dépendant de son institut en ce qui concerne la gestion des biens matériels; et ce dernier doit lui donner ce dont il a besoin tant pour sa vie

⁷²Cf. *Comm.*, 12(1980), p. 184.

⁷³«§ 1. Sodales spiritu evangelico ducti ante primam professionem suorum bonorum administrationem cedant cui maluerint et, nisi constitutiones aliud ferant, de eorum usu et usufructu libere disponant. Testamentum autem, quod etiam in iure civili sit validum, saltem ante professionem perpetuam condant.

§ 2. Ad has dispositiones iusta de causa mutandas et ad quemlibet actum ponendum in materia bonorum temporalium licentia Superioris competentis ad normam iuris proprii indigent.

§ 3. Quidquid religiosus propria acquirit industria vel ratione instituti, acquirit instituto. Quae ei ratione pensionis, subventionis vel assecurationis quocumque modo obveniunt instituto acquiruntur, nisi aliud iure proprio statuatur.

§ 4. Qui ex instituti natura plene bonis suis renuntiare debet, illam renuntiationem, forma, quantum fieri potest, etiam iure civili valida ante professionem perpetuam faciat a die emissae professionis valitura. Idem faciat professus votorum perpetuorum qui ad normam iuris proprii bonis suis pro parte vel totaliter de licentia Supremi Moderatoris renuntiare velit.

§ 5. Professus qui bonis suis omnibus renuntiaverit, capacitatem acquirendi et possidendi amittit, ideoque actus voto paupertatis contrarios invalide ponit. Quae autem ei post renuntiationem obveniunt, instituto cedunt ad normam iuris proprii», *Schéma de 1980*, can. 594, §§ 1-5.

personnelle que pour son apostolat⁷⁴. Pour sa part, le profès doit mettre en commun tout ce qu'il gagne matériellement. Ainsi, son renoncement aux biens temporels devient une norme effective et libératrice⁷⁵.

2.3.2.1 - Administration des biens temporels

C'est au can. 668, § 1 que le législateur du Code parle des normes sur l'administration des biens personnels des religieux.

Avant leur première profession, les membres céderont l'administration de leurs biens à qui ils voudront et, à moins que les constitutions n'en décident autrement, disposeront librement de l'usage de leurs biens et de leur usufruit. Au moins avant leur profession perpétuelle, ils feront un testament qui soit valide aussi en droit civil⁷⁶.

Ce paragraphe est constitué des éléments juridiques ci-après:

i) la cession de la gestion: «Avant leur première profession, les membres céderont l'administration de leurs biens à qui ils voudront [...]»⁷⁷;

⁷⁴«L'institut doit fournir à ses membres tout ce qui est nécessaire selon les constitutions pour atteindre le but de leur vocation» (can. 670). Cette norme est vécue avec des malaises dans les pays pauvres économiquement et plus encore chez les Bantu, par exemple, où la solidarité culturelle est une exigence fondamentale.

«Devenir religieux pour l'Africain revient à dire : "avoir le nécessaire pour soi et contempler passivement la misère de ses parents". En fait, on dirait que ce sont nos parents qui, à travers nous, font voeu de [misère]» (MUKAMPUNGA et MPUNGU, «La pauvreté dans la vie des religieuses africaines», p. 94).

⁷⁵D.F. O'CONNOR, «Obligations and Rights», dans *A Handbook on Canons* 573-746, p. 181.

⁷⁶Can. 668, § 1.

⁷⁷Ibid.

- ii) la disposition d'usufruit: les membres «disposeront librement de l'usage de leurs biens et de leur usufruit»⁷⁸;
- iii) le testament: «Au moins avant leur profession perpétuelle, [les profès] feront un testament [...]»⁷⁹;
- iv) la validité civile: «un testament qui soit valide en droit civil»⁸⁰;
- v) les exceptions: «à moins que les constitutions n'en décident autrement»⁸¹.

Les novices sont les premiers concernés par ce paragraphe puisque le législateur du Code demande aux religieux de faire la cession de leurs biens avant la première profession⁸². C'est au novice de choisir la personne à qui il cède l'administration de ses biens; néanmoins ladite cession d'administration devra être complète et totale.

Il va de soi que le novice soit renseigné sur les principaux effets juridiques de ses actes au plan tant ecclésiastique que civil. À cause de la diversité des législations civiles, il serait prudent de prendre en considération les droits civil et coutumier

⁷⁸Ibid.

⁷⁹Ibid.

⁸⁰Ibid.

⁸¹Can. 668, § 1; voir aussi ibid. §§ 2-5.

⁸²Pour plus de détails, on pourra lire G. MERCIER, *Le testament des novices: les perspectives du droit canonique et les formalités du droit civil*, Romae, Officium libri catholici - Catholic Book Agency, 1963, xviii-207 p.

du futur profès.

Le religieux garde la nue propriété de ses biens personnels, à moins que les constitutions ne disent autrement⁸³. Cette norme est le fruit d'une harmonisation du droit ecclésial et de certaines situations politico-historiques occidentales.

Du fait que la profession perpétuelle est précédée d'une profession temporaire et qu'elle peut comporter des vœux simples et afin d'éviter en cas de crises et révolutions une situation de détresse matérielle qu'ont connue tant de religieux et surtout tant de moniales à la suite des révolutions des siècles derniers, l'Église a permis qu'en prononçant des vœux simples, on garde la propriété des biens personnels, héréditaires ou acquis avant l'entrée dans la vie religieuse⁸⁴.

Le profès fera son testament au plus tard avant ses vœux perpétuels. En autant que possible, ce testament sera également valide au civil. Il est tout à fait normal que chaque religieux soit renseigné sur le sens profond de son testament.

Notons que ce paragraphe n'est pas tout à fait nouveau; le Code de 1917 avait une législation similaire. «Avant la profession, les novices doivent, pour tout le temps où ils seront liés par des vœux simples, céder à qui ils veulent l'administration de leurs biens; et, à moins de disposition différente des constitutions, disposer librement de l'usage et de l'usufruit de leurs biens⁸⁵.»

⁸³On gardait l'usage et l'usufruit de ses biens personnels parce que dans sa sagesse, «[l']Église veut qu'en cas de sortie de l'institut, il ne soit pas impossible au profès de vivre dans le monde» (JOMBART, «Des religieux [can. 487-681], p. 642).

⁸⁴BEYER, *Le droit de la vie consacrée* 2, p. 147.

⁸⁵CIC de 1917, can. 569, § 1.

Dans l'ancien Code, il n'y avait que les profès à vœux simples qui pouvaient céder la gestion de leurs biens matériels. Les profès à vœux solennels, par contre, renonçaient totalement à leurs biens personnels⁸⁶.

2.3.2.2 - *Le changement des dispositions*

Le deuxième paragraphe légifère sur les éventuelles modifications ayant trait aux éléments juridiques énumérés au premier paragraphe. «Pour modifier ces dispositions pour une juste cause et poser un acte quelconque concernant leurs biens temporels, ils ont besoin de la permission du supérieur compétent selon le droit propre⁸⁷.»

Ce paragraphe souligne que l'autorisation du supérieur est requise pour changer les dispositions:

- 1) la modification, c'est-à-dire «[p]our modifier ces dispositions pour une juste cause, ils ont besoin de la permission du supérieur compétent [...]»⁸⁸;
- 2) l'administration: pour «poser un acte quelconque concernant leurs biens temporels, [les religieux] ont besoin de la permission du supérieur compétent [...]»⁸⁹.

⁸⁶Cf. P.M. SASTRE, *Las religiosas en el nuevo Código de derecho canónico*, Murcia, Editorial Espigas, 1983, p. 87.

⁸⁷Can. 668, § 2.

⁸⁸Ibid.

⁸⁹Ibid.

Les actes juridiques exigés au paragraphe précédent, la cession de l'administration des biens matériels, la disposition de l'usage des biens et de l'usufruit, le testament, etc., ne peuvent être modifiés par le religieux qu'avec l'autorisation de son supérieur compétent. Et cette permission ne sera accordée que pour une juste cause⁹⁰.

Pour s'occuper de la gestion de ses biens personnels, le religieux a aussi besoin de la permission de son supérieur compétent. Le canon ne dit pas de quelle permission il s'agit. Il ne détermine pas s'il est question d'une permission générale, particulière ou même dans certaines situations, d'une autorisation présumée.

Ce deuxième paragraphe (can. 668, § 2) est une nouvelle formulation de l'ancienne législation de l'Eglise⁹¹.

Actuellement, c'est au droit propre de chaque institut de dire avec précision qui est le supérieur compétent dont parle ce paragraphe du can. 668. Cette personne peut varier selon la nature

⁹⁰ «These actions require a just cause such as aiding a family member, supporting charitable work, providing for newly acquired goods, or protecting goods from dissipation» (J.F. HITE, «The Obligations and Rights of Institutes and their Members», dans *Commentaire américain*, p. 504).

⁹¹ «Il n'est pas permis aux profès à vœux simples dans les congrégations religieuses de modifier le testament fait aux termes du canon 569, § 3, sans la permission du Saint-Siège, ou du moins, s'il y a urgence et que le temps fasse défaut pour recourir au Saint-Siège, sans la permission du supérieur majeur ou, si l'on ne peut recourir à ce dernier, sans la permission du supérieur local» (traduction libre, *CIC de 1917*, can. 583, n° 2; voir aussi can. 580, § 3).

de l'acte à poser. Le Code, qui accorde une juste autonomie à chaque institut, n'exige plus de permission du Saint-Siège pour tout changement à apporter aux dispositions mentionnées ci-haut.

2.3.2.3 - *La mise en commun des revenus*

Dans ce troisième paragraphe, le législateur note que tout ce que le religieux acquiert appartient à l'institut: son salaire ainsi que ses différentes rémunérations, sauf indication contraire du droit propre. «Tout ce que le religieux acquiert par son travail personnel ou au titre de l'institut est acquis à l'institut. Les biens qui lui viennent de quelque manière que ce soit au titre d'une pension, d'une subvention ou d'une assurance sont acquis à l'institut, à moins que le droit propre n'en décide autrement⁹².»

Ce troisième paragraphe contient les éléments ci-après:

i) ce qui est acquis à l'institut:

i.1) le salaire (ou la rémunération) reçu par tout travail. «Tout ce que le religieux acquiert par son travail personnel ou au titre de l'institut est acquis à l'institut [...]»⁹³;

ii) ce qui revient ordinairement à l'institut:

ii.1) pension, subvention, assurance, etc: «Les biens qui lui viennent de quelque manière que ce soit au titre d'une pension, d'une subvention ou d'une assurance sont acquis à l'institut, à

⁹²Can. 668, § 3.

⁹³Ibid.

moins que le droit propre n'en décide autrement⁹⁴.»

Ce paragraphe reprend un canon de l'ancien Code: «Ce qu'acquiert le profès par son activité personnelle ou en vue de son institut est acquis à celui-ci⁹⁵.» Dans sa formulation moderne par contre, le comité de rédaction s'est inspiré de l'enseignement tant conciliaire que postconciliaire.

La pauvreté effectivement vécue par la mise en commun des biens, y compris le salaire, attestera la communion spirituelle qui vous unit; elle sera un vivant appel à tous les riches, elle apportera aussi un soulagement à vos frères et soeurs dans le besoin. Le désir légitime d'exercer une responsabilité personnelle ne s'exprimera pas par la jouissance de revenus propres, mais par la participation fraternelle au bien commun⁹⁶.

Dans cette norme comme d'ailleurs dans l'ensemble du paragraphe (can. 668, § 3), le législateur du Code omet de parler de l'héritage, des biens personnels du profès ou de tout don qu'il recevrait à titre individuel⁹⁷; puisque ceux-ci peuvent faire partie de son patrimoine et ne vont pas appartenir de droit à l'institut. En général, les constitutions des instituts parlent des pensions, biens matériels, avoirs, etc., dont le titre a été acquis après la

⁹⁴Ibid.

⁹⁵CIC de 1917, can. 580, § 2.

⁹⁶ET 21.

⁹⁷Cf. HITE, «The Obligations and Rights of Institutes and their Members», pp. 504-505. Reviendra au profès, tout bien qu'il hérite, ce dont le titre a été acquis avant la première profession, ce qui lui est légué ou donné sous une forme équivalente à un titre personnel, à moins que le droit propre n'en décide autrement. Souvent, on ajoute aussi l'intérêt produit par ces biens. En cas de doute, on présumera que l'offrande appartient à l'institut.

première profession.

Chaque institut fixera sa propre législation au sujet de la pension et des différentes assurances dont le titre a été acquis après les premiers vœux. Elle devra, sans doute, tenir compte de la coutume et de la législation civile locales.

La mise en application de ce paragraphe suppose une grande maturité chez le profès. Il faut également tenir compte des situations des pays qui n'ont encore aucune politique civile sur les différentes pensions et assurances.

2.3.2.4 - *Renonciation aux biens personnels*

Le quatrième paragraphe statue sur les différentes formes de renonciation que pourrait faire un profès.

Le membre qui doit renoncer totalement à ses biens en raison de la nature de l'institut fera, avant sa profession perpétuelle, cette renonciation, autant que possible valide aussi en droit civil, à valoir à partir du jour de l'émission de cette profession. Fera de même, avec la permission du Modérateur suprême, le profès de vœux perpétuels qui selon le droit propre veut renoncer à une partie ou à la totalité de ses biens⁹⁸.

Les éléments traités dans ce paragraphe sont:

i) la renonciation selon la nature de l'institut;

i.1) avant la profession perpétuelle: «Le membre qui doit renoncer totalement à ses biens en raison de la nature de l'institut [le] fera, avant sa profession perpétuelle [...]»⁹⁹. C'est généralement

⁹⁸Can. 668, § 4.

⁹⁹Ibid.

les cas des membres des ordres religieux qui avaient des vœux solennels;

i.2) la validité civile: «cette renonciation [sera] autant que possible valide aussi en droit civil [...]»¹⁰⁰;

ii) la renonciation par option personnelle;

ii.1) avec l'autorisation du Modérateur suprême: «le profès de vœux perpétuels qui selon le droit propre veut renoncer à une partie ou à la totalité de ses biens»¹⁰¹ ne pourra le faire qu'avec la permission du Modérateur suprême ou de son délégué.

La renonciation aux biens dont il est question dans ce paragraphe est avant tout un acte libre du profès conformément à la nature de son institut. Quelle que soit la nature de l'institut, l'acte de renonciation devra être autant que possible valide au civil également.

Par la renonciation totale, le religieux est dépouillé de sa capacité de posséder et d'acquérir tout bien matériel. Si elle est partielle, le membre ne garde le droit de propriété que sur la partie de ses biens qu'il retient, mais toujours sans droit d'administration. La renonciation ne prend effet qu'à partir de l'émission de la profession. Dans le cas d'une renonciation partielle, il revient au profès de choisir en toute liberté la personne à qui il confie les biens auxquels il renonce; mais dans

¹⁰⁰Ibid.

¹⁰¹Ibid.

les autres cas, on consultera le droit propre.

Seul le profès perpétuel pourrait renoncer à ses biens personnels. Le canon ne concerne ni le profès temporaire ni le novice. Le religieux qui renonce de son gré d'une manière partielle ou totale à ses biens ne posera son acte qu'avec la permission du Modérateur suprême ou de son délégué.

Le Code de 1917 parlait aussi de la renonciation aux biens personnels, mais en s'adressant aux seuls profès à vœux simples puisque le religieux à vœux solennels devait renoncer complètement à tous ses biens matériels avant la profession solennelle¹⁰².

Ainsi, pouvons-nous affirmer, ce que le nouveau Code a mis en langage juridique est une norme proposée par le Concile aux religieux relative à la renonciation partielle ou totale de leurs biens matériels¹⁰³.

2.3.2.5 - Les effets de la renonciation

Le cinquième paragraphe traite du religieux qui perd la nue propriété de ses biens. «Le profès qui aura, en raison de la nature

¹⁰²«§ 1. Faite plus de soixante jours avant leur profession solennelle, la renonciation à leurs biens serait invalide, mais dans les soixante jours précédant cette profession, ils doivent, [sauf indults du Saint-Siège], renoncer en faveur de qui ils veulent, à tous les biens qu'ils possèdent actuellement, sous condition de leur future profession.

§ 2. Après la profession, ils feront aussitôt le nécessaire pour rendre leur renonciation efficace en droit civil» (*CIC de 1917*, can. 581, §§ 1-2).

¹⁰³«Les congrégations religieuses peuvent permettre par leurs constitutions que les sujets renoncent à leurs biens patrimoniaux présents ou à venir» (*PC 13*, § 4).

de son institut, renoncé totalement à ses biens perd la capacité d'acquérir et de posséder; c'est pourquoi il pose invalidement les actes contraires au voeu de pauvreté. Les biens qui lui adviennent après sa renonciation reviennent donc à l'institut selon le droit propre¹⁰⁴.»

Les éléments constitutants de ce paragraphe sont les suivants:

i) la renonciation totale de ses biens personnels selon la nature de l'institut;

i.1) le religieux perd son droit d'acquérir et de posséder: «Le profès qui aura, en raison de la nature de son institut, renoncé totalement à ses biens perd la capacité d'acquérir et de posséder»¹⁰⁵;

i.2) l'invalidité des actes contraires à la pauvreté: «[le profès] pose invalidement les actes contraires au voeu de pauvreté [...]»¹⁰⁶;

ii) les effets de la renonciation totale:

ii.1) à la disposition de l'institut. «Les biens qui lui adviennent après la renonciation reviennent donc à l'institut selon le droit propre¹⁰⁷.»

Au terme de notre analyse de ces canons, nous pouvons dire que

¹⁰⁴Can. 668, § 5.

¹⁰⁵Ibid.

¹⁰⁶Ibid.

¹⁰⁷Ibid.

les normes contenues dans ceux-ci sont des formulations nouvelles de l'ancienne législation du Code pio-bénédictin sur les effets juridiques de la pauvreté religieuse¹⁰⁸. Avec l'apport des textes conciliaires et postconciliaires, la présente législation réunit des normes dispersées dans plusieurs canons de l'ancien Code et elle se rapproche dans sa formulation de la mentalité moderne.

Le législateur du Code ne fournit que des normes générales sur la pauvreté religieuse. Il laisse, ainsi, à chaque institut la tâche de rechercher ses propres lois relatives au témoignage de pauvreté selon ses exigences culturelles, économiques, spirituelles, etc.

3 - LES IMPLICATIONS JURIDIQUES

Le voeu perpétuel de pauvreté émis par tout profès s'accompagne d'obligations canoniques définitives, relatives à l'administration des biens temporels.

3.1 - La délimitation conceptuelle

Précisons certaines notions afin d'être en mesure de connaître les exigences typiquement légales de la pauvreté religieuse.

¹⁰⁸Voici une corrélation possible entre le can. 668, §§ 1-5 du nouveau Code avec quelques canons de l'ancien (en gras):
668, § 1 correspondant can. 569;
668, § 2 correspondant can. 580, § 3 et 583;
668, § 3 correspondant can. 580, §§ 1-2 et 594, § 2;
668, § 4 correspondant can. 581;
668, § 5 correspondant can. 582.

3.1.1 - L'objet du voeu de pauvreté

En dépit d'une diversité de normes et d'institutions quant à sa pratique, c'est l'imitation du Christ qui demeure l'objet initial de la pauvreté religieuse. En d'autres mots, la pauvreté religieuse est avant tout un renoncement volontaire aux biens temporels à l'exemple de Jésus. Le profès se consacre à vivre la pauvreté à l'imitation du Christ; d'autre part, l'institut s'engage à lui fournir ce dont il a besoin pour sa subsistance.

Au plan juridique, les biens matériels estimables à prix d'argent sont directement objets du voeu de pauvreté¹⁰⁹. En conséquence, les biens spirituels et les biens inestimables à prix d'argent ne sont pas ordinairement matière du voeu de pauvreté¹¹⁰.

3.1.2 - Le voeu de pauvreté

Disons que «le voeu, c'est-à-dire la promesse délibérée et libre faite à Dieu d'un bien possible et meilleur, doit être accompli au titre de la vertu de religion¹¹¹.»

Le premier paragraphe du can. 1191 reprend presque mot à mot

¹⁰⁹Cf. ESCUDERO, *Il nuovo diritto dei religiosi*, p. 181.

¹¹⁰Il s'agit de tout bien qui surpasse toute valeur matérielle, par exemple la santé, l'honneur, la réputation, etc., cf. H. BALMÈS, *Les religieux à vœux simples d'après le Code*, Paray-le-Monial, Secrétariat des Oeuvres du Sacré Coeur; Lyon, Oeuvres apostoliques de Marie Immaculée; Bruxelles, Action catholique, 1921, p. 157.

¹¹¹Can. 1191, § 1.

l'ancienne norme du voeu de religion¹¹². Il ne nous appartient pas de refaire actuellement l'histoire des voeux de religion; néanmoins, il nous semble que la théologie (du voeu) contenue dans le can. 1307, § 1 du Code de 1917 est tributaire de la Scolastique¹¹³. En effet, c'est la distinction établie entre le précepte et le conseil¹¹⁴ par saint Thomas d'Aquin qui est devenue progressivement la position commune de la scolastique et même de toute l'Église.

Entre le précepte et le conseil il y a cette différence que le précepte s'impose avec nécessité tandis que le conseil est laissé au choix de celui à qui il est donné. Dès lors la loi nouvelle, loi de liberté, à la différence de la loi ancienne qui était une loi de servitude, ne pouvait manquer de faire une place aux conseils, en plus des préceptes. [...] Et il faut rapporter aux conseils les dispositions qui permettent d'atteindre la fin susdite dans de meilleures conditions

¹¹²«Le voeu est une promesse délibérée et libre, faite à Dieu, d'accomplir par l'effet de la vertu de religion un bien possible et meilleur» (traduction libre du *CIC de 1917*, can. 1307, § 1).

¹¹³«[L]e voeu est une promesse faite à Dieu [...]. Il s'ensuit que le voeu consiste à ordonner ce sur quoi il porte, au culte et service de Dieu. C'est donc évidemment un acte de religion» (SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* [= *Sth.*], II-II, question [= qu.], 88, article [= art.], 5; traduction en langue française avec notes et appendices, dans *Sth. La religion*, t. 2, par I. MENNESSIER, Paris, Tournai, Rome, Desclée & Cie, 1934, pp. 32-33).

¹¹⁴Rupert de Deûtz serait le premier à avoir employé le terme *consilium* dans son interprétation du sermon sur la montagne; cf. M. DUMAIS, art. «Sermon sur la montagne», dans *Supplément au dictionnaire de la Bible*, t. 12, Paris, Letouzey et Ané, 1993, p. 707.

et plus aisément¹¹⁵.

La vie humaine est généralement confrontée aux honneurs individuels, aux délices charnelles et aux richesses extérieures¹¹⁶. Par la profession des conseils évangéliques, le religieux s'engage à renoncer, autant que possible, aux trois biens naturels.

D'une manière particulière, le profès s'engage à éviter tout attachement aux biens matériels qui pourraient devenir un obstacle à sa perfection. Selon une pratique ancienne du droit monastique, ce renoncement aux richesses matérielles était vécu dans une promesse personnelle faite à Dieu: le vœu de pauvreté¹¹⁷. Le dépouillement peut se réaliser de différentes façons, mais pour qu'il devienne public et reconnu par l'Eglise, une des méthodes pratiquées depuis des siècles est la profession de pauvreté.

La pauvreté religieuse n'est pas une fin, mais un moyen pour aider le profès à atteindre la perfection à laquelle il aspire.

¹¹⁵THOMAS D'AQUIN, *Sth.*, I-II, qu. 108, art. 4; traduction en langue française avec notes et appendices, dans *Sth. La loi nouvelle*, I-II, qu. 106-108, par J. TONNEAU, Paris, Éd. du Cerf, 1981, pp. 90-91.

¹¹⁶Ainsi, les conseils évangéliques sont un renoncement total, «autant qu'il est possible, à ces trois biens. Sur ce triple renoncement se fonde aussi toute vie religieuse, par où l'on s'engage dans un état de perfection puisqu'on renonce aux richesses par la pauvreté, aux plaisirs de la chair par la chasteté perpétuelle, à l'orgueil de la vie par les liens de l'obéissance» (ibid., pp. 92-93).

¹¹⁷Cf. C. SIMON, *Les effets de l'état religieux sur le patrimoine individuel: système de la doctrine canonique à l'époque moderne (1563-1789)*, Bruxelles, Etablissements E. Bruylant, 1981, p. 38.

Ainsi, tout voeu ne doit porter que sur un bien meilleur et réalisable. Un voeu qui porterait sur quelque chose d'irréalisable par le profès qui l'émet serait invalide. De même, il est imprudent de prononcer un voeu dont l'objet serait constamment en péril de violation¹¹⁸.

Par rapport à l'ancienne législation, la nouvelle présente certains points qui nous intéressent plus particulièrement dans cette étude. Il y a d'abord le fait que plusieurs exigences juridiques attachées au voeu de pauvreté sont disparues dans la loi universelle. C'est à chaque institut maintenant de les préciser par son droit propre.

Avant la promulgation du nouveau Code, le Saint-Siège avait même autorisé les chapitres généraux des instituts à remplacer les voeux temporaires par d'autres liens¹¹⁹. Jugée inopportune, cette norme n'est plus reprise dans le Code révisé.

¹¹⁸Cf. J. MANZANARES, «Le voeu et le serment», dans *Code de droit canonique annoté* [= *Code annoté*], traduction et adaptation française des commentaires de l'Université pontificale de Salamanque, L. DE ECHEVERRIA (dir.); traduction française révisée du Code par LA SOCIÉTÉ INTERNATIONALE DE DROIT CANONIQUE ET DE LÉGISLATIONS RELIGIEUSES COMPARÉES avec le concours DE LA FACULTÉ DE DROIT CANONIQUE DE L'UNIVERSITÉ SAINT-PAUL D'OTTAWA ET DE LA FACULTÉ DE DROIT CANONIQUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS, Paris, Éd. du Cerf; Bourges, Tardy, 1989, p. 656.

¹¹⁹«Le chapitre général pourra, à une majorité des deux tiers des suffrages, décider de substituer dans l'institut, aux voeux temporaires, un engagement d'une autre nature, comme, par exemple, une promesse faite à l'institut» (SACRÉE CONGRÉGATION POUR LES RELIGIEUX ET LES INSTITUTS SÉCULIERS, Instruction *Renovationis causam*, 6 janvier 1969, n° 34, dans AAS, 61(1969), p. 118 (traduction en langue française dans DC, 66[1969], p. 166).

La profession religieuse comporte en plus de l'incorporation dans l'institut, l'obligation d'observer les trois conseils évangéliques de chasteté, de pauvreté et d'obéissance¹²⁰ qui, pour l'Eglise, sont également ses éléments constitutifs.

3.1.3 - L'esprit de pauvreté

Comme promesse faite à Dieu, le vœu de pauvreté est fait au titre de la vertu de religion¹²¹. Ce n'est pas au droit de fixer les normes des vertus¹²²; des sciences connexes au droit canonique comme la théologie ou la spiritualité le font.

En ce qui concerne le dépouillement, le vœu de pauvreté le recommande avant tout comme un acte intérieur et personnel. C'est ce renoncement interne que nous pouvons appeler l'esprit (ou la

¹²⁰Cf. RINCÓN, «Les instituts de vie consacrée et les sociétés de vie apostolique», p. 402.

¹²¹Cf. R. NAZ, art. «Vœu», dans *DDC*, t. 7, Paris, Letouzey et Ané, 1965, col. 1621. Saint Thomas a consacré des nombreuses études à la vertu de religion. Pour lui, elle est la première vertu morale. Subordonnée aux vertus théologiques cependant, la vertu de religion est une justice envers Dieu, Auteur de toute vie. Pour plus de détails, on lira SAINT THOMAS D'AQUIN, *Sth.*, II-II, qu. 80-100.

¹²²D'une manière générale, nous retenons deux catégories de vertus. D'une part, il y a les vertus surhumaines ou divines. Ce sont les trois vertus théologiques i.e. la foi, l'espérance et la charité; cf. *ibid.*, qu. 61, art. 1; *Catéchisme de l'Eglise catholique*, p. 383, n° 1813. D'autre part, il y a les vertus humaines ou naturelles. Ce sont entre autres les quatre vertus cardinales (i.e. la tempérance, la force, la justice et la prudence, cf. *Catéchisme de l'Eglise catholique*, pp. 382-383, n° 1805-1809), les vertus morales (qui ont pour principale fonction d'assurer la perfection des parties affectives de l'âme dans une matière déterminée), les vertus intellectuelles, etc, cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Sth.* II-II, qu. 64-88.

vertu de pauvreté selon une terminologie ancienne¹²³). C'est lui qui guidera le profès à mener une vie matérielle modérée, c'est-à-dire à éviter en particulier le cumul des biens matériels¹²⁴.

L'exercice du vœu de pauvreté doit être continuellement animé par l'esprit de pauvreté. De fait, sans cet esprit, le respect des normes canoniques sur la pauvreté religieuse peut ressembler au juridisme. On sait que l'on peut être pauvre matériellement, mais avare en esprit; «un religieux qui aurait une âme d'avare ne serait qu'un pauvre avare et [probablement] un misérable religieux¹²⁵.» Sa pauvreté serait devenue une existence contradictoire.

3.2 - *Le patrimoine personnel du religieux*

Selon le droit canonique, le patrimoine est «l'ensemble des droits et des charges d'une personne, appréciables en argent¹²⁶.» Pour une juste application du patrimoine personnel, l'adéquation

¹²³Cf. JOMBART, «Des religieux (can. 487-681)», p. 652.

¹²⁴«L'Eglise n'impose pas principalement la pauvreté matérielle à [ceux] qui font profession [...], mais surtout la pauvreté de cœur, c'est-à-dire le détachement des richesses et de toute espèce de bien matériel évaluable à prix d'argent. On peut en effet être pauvre et très pauvre, et conserver [...] l'attachement au peu que l'on possède; on peut ne pas sentir les privations matérielles de la pauvreté, et cependant être pauvre de cœur si l'on ne possède rien en propre et si l'on est détaché de tout ce dont on a la permission d'user. Aussi, l'essence du vœu de pauvreté est de se priver du droit de disposer librement» (BATTANDIER, *Guide canonique pour les constitutions des instituts à vœux simples*, 5^e éd., Paris, J. Gabalda, 1911, pp. 171-172).

¹²⁵MERCIER, *Le testament des novices*, p. 18.

¹²⁶R. NAZ, art. «Patrimoine», dans *DDC*, t. 6, Paris, Letouzey et Ané, 1957, col. 1265.

entre le droit ecclésiastique et la législation civile s'impose parfois¹²⁷.

Quant au patrimoine personnel du religieux, il est l'ensemble des biens que ce dernier possédait lors de sa première profession, ce qu'il a reçu comme héritage ou les autres biens qu'il a obtenu à titre personnel dans les limites fixées par le droit propre de son institut¹²⁸.

Les biens hérités peuvent être reçus avant ou après la profession perpétuelle. Ceux-ci reviennent en principe au religieux, à moins que le droit propre n'en décide autrement.

Il en cède l'administration à une ou plusieurs personnes de son choix. Pour les gérer personnellement, il lui faut l'autorisation de son supérieur compétent.

4 - LA PAUVRETÉ RELIGIEUSE ET LES CONTEXTES BANTU

À l'issue de notre commentaire des principaux canons relatifs au vœu de pauvreté, nous allons dégager six raisons qui pourront nous permettre de rechercher de nouvelles manières d'appliquer la pauvreté religieuse aux pays de l'Afrique sub-saharienne.

i) Admis le fait que le Code révisé était le résultat d'un

¹²⁷Cf. *ibid.*, col. 1266.

¹²⁸«[P]ersonal patrimony consists in the goods owned by a religious at the time of profession, as well as those goods legitimately acquired after profession in some manner recognized by the constitutions and rules of the institute» (F.G. MORRISEY, «The Vow of Poverty and Personal Patrimony», dans *Canon Law Society of Great Britain and Ireland Newsletter*, n° 72[décembre 1987], p. 25).

grand effort de collaboration de toute l'Eglise, nous pouvons signaler quand même la sous-représentation des Bantu ou mieux de toute l'Afrique.

ii) Les commentaires des canons sur la pauvreté religieuse (ou consacrée) que nous possédons ne sont généralement que des résultats de travaux accomplis dans la perspective d'un droit canonique en cohérence avec des principes économiques adaptés plutôt aux pays de l'hémisphère nord.

iii) D'un côté, il y a la législation qui distingue la pauvreté consacrée comme un charisme particulier et de l'autre, il y a la pauvreté religieuse comme une tradition vécue dans l'Eglise.

iv) Malgré une législation universelle sur la pauvreté religieuse, il revient à chaque institut d'envisager sa façon d'appliquer la pauvreté ainsi que sa pratique par ses membres.

v) Le secours aux indigents est devenu une obligation juridique pour tout institut religieux, peu importe son charisme.

vi) La nécessité d'une interprétation des principales obligations juridiques de la pauvreté religieuse dans une vision du monde autre que la conception euro-américaine devient nécessaire afin qu'elle puisse être une imitation du Christ, même chez les non-Occidentaux, notamment chez les Bantu.

Nous examinerons deux questions particulières qui suscitent des malaises quant à l'application des obligations juridiques du vœu de pauvreté chez les Bantu: le testament des religieux et l'aide à la famille.

4.1 - Le testament du religieux

Le législateur du Code exige que tout profès fasse son testament au plus tard avant ses vœux perpétuels¹²⁹. Il importe de rappeler que le testament est, toutes proportions gardées, une canonisation du droit civil¹³⁰. C'est principalement pour éviter après le décès du profès des conditions de conflit entre sa famille et son institut. Un testament valide également au civil aidera à résoudre paisiblement d'éventuelles situations conflictuelles¹³¹.

De nos jours, la loi civile varie d'un pays à un autre. L'harmonisation du droit ecclésial avec des législations civiles est devenue souhaitable afin d'éviter des situations compromettantes.

Certains instituts religieux au Zaïre, par exemple, semblent avoir une pratique contraire à la norme de l'Eglise à propos du testament. «[D]es congrégations religieuses se sont vite rendu compte qu'il ne fallait pas demander de dot aux religieuses africaines ni leur faire signer de testament pour les biens

¹²⁹Can. 668, § 1.

¹³⁰Sans toutefois entrer dans les détails historiques, notons que le testament du religieux est en bonne partie une canonisation du droit civil. C'est avec le Code de 1917 que le testament est devenu obligatoire pour les religieux. Avant, il fut facultatif; son exigence est aussi une protection des instituts religieux au civil face à tout ce qui pourrait survenir après la mort du profès, cf. BASTIEN, *Directoire canonique*, p. 388, n° 542.

¹³¹Can. 668, § 1.

qu'elles ont ou qu'elles pourraient avoir en héritage¹³².» Les défenseurs de cette position avancent généralement deux raisons que nous allons évaluer brièvement.

4.1.1 - La solidarité clanique

La première opinion soutient que les Bantu sont des personnes solidaires¹³³. Pour eux, tous les biens appartiennent au clan, à la famille et aucune personne ne possède une propriété individuelle. Un profès muntu aurait de la difficulté à faire un testament parce que c'est contraire à sa coutume ancestrale de personne solidaire.

Nous nous interrogeons sur le fondement de cette pratique. Il est fort possible que la vie ancestrale dans plusieurs sociétés bantu ait favorisé une mise en commun des biens matériels; mais de là à généraliser que toutes les sociétés bantu aient défendu aux

¹³²MUKAMPUNGA et MPUNGU, «La pauvreté dans la vie des religieuses africaines», p. 93. Ce qui est dit des religieuses à propos du testament s'applique encore dans certains instituts religieux. Jusqu'à présent au Zaïre, par exemple, les Missionnaires Oblats de Marie Immaculée bantu ne font pas de testament; ARCHIVES DE LA MAISON GÉNÉRALE DES MISSIONNAIRES OBLATS DE MARIE IMMACULÉE À ROME [= AMGO], inédit, 1933-1994, *Province du Zaïre*; SECRÉTARIAT DU PROVINCIAL À KINSHASA, inédit, 1933-1994, *Les dossiers des membres de la Province du Zaïre*.

¹³³«Je suis fils [d'une société] extrêmement solidaire, au point que quiconque émerge est à la fois un danger et en danger. La société est de ce fait divisée, menacée. Ainsi l'on constate qu'en dépit des quelques interventions des pouvoirs publics ou privés, la société [...] ne cesse de piétiner. On est alors en droit de se demander comment la solidarité, qui a favorisé le développement d'autres peuples, freine le nôtre. La solidarité vécue chez nous serait-elle dépassée? De quelle forme de solidarité avons-nous besoin pour progresser?» (R.N. MADJIRO, «Pour une nouvelle solidarité en Afrique», dans *Études*, 378[1993], p. 293).

individus d'avoir des possessions personnelles, comme si les Bantu avaient vécu une forme de communisme, cela nous semble être une exagération. D'ailleurs, cette conception de la vie où tous les biens doivent être toujours mis en commun n'est plus de nos jours qu'une tradition ancestrale oubliée.

La législation civile du Zaïre, par exemple, apporte des précisions à ce sujet. «Le droit de propriété individuelle ou collective est garanti. Il ne peut être porté atteinte à ce droit que pour des motifs d'intérêt général et en vertu d'une loi prévoyant le versement préalable d'une indemnité équitable¹³⁴.»

En plus, il existe des normes civiles sur le testament.

Le testament est un acte personnel du *de cujus* par lequel il dispose, pour le temps où il ne sera plus, de son patrimoine, le répartit, détermine ses héritiers et fixe les dispositions tutélaires, funéraires ou de dernière volonté que la présente loi n'interdit pas et auxquelles des effets juridiques sont attachés.

Le testament peut être fait sous forme authentique, olographe ou orale à l'article de la mort.

Toute autre forme de testament est nulle¹³⁵.

Nonobstant la coutume ancestrale au Zaïre, tout institut devrait faire faire un testament par ses membres. D'ailleurs, le droit civil zaïrois déroge à cette coutume ancestrale. Et le *Code de droit canonique* qui exhorte que tout profès fasse un testament

¹³⁴RÉPUBLIQUE FÉDÉRALE DU CONGO (ZAÏRE), *Constitution*, art. 48.

¹³⁵RÉPUBLIQUE DU ZAÏRE, *Code de la famille*, Kinshasa, Saint-Paul, 1987, art. 766.

valide au civil ne souffrirait alors d'aucune faille¹³⁶.

4.1.2 - La pauvreté familiale

La seconde opinion dit que les Bantu qui entrent dans les instituts religieux viennent généralement de familles pauvres. Ils ne possèdent aucun patrimoine personnel et donc ne peuvent pas faire le testament. En d'autres mots, ils n'ont rien à céder. On aurait pu croire que si le religieux n'a pas de biens, il n'est pas nécessaire qu'il fasse le testament.

Cependant, selon le *Code de droit canonique*, le testament portera sur les biens présents et futurs, à moins que les constitutions ne décident autrement¹³⁷. Ainsi, J.-É. Jombart de noter: «le fait que tel novice [ou tel profès] ne possède rien ne l'empêche aucunement de disposer par testament de ce qu'il possèdera éventuellement au moment de la mort¹³⁸.»

4.2 - Pauvreté religieuse et aide à la famille

L'aide à la famille est, sans doute, de nos jours parmi les défis majeurs auxquels doivent faire face les religieux bantou et

¹³⁶BATTANDIER, *Guide de droit canonique*, pp. 139-140, n^{os} 177-178.

¹³⁷Cf. can. 668, § 1.

¹³⁸JOMBART, «Des religieux (can. 487-681)», p. 633.

leurs supérieurs¹³⁹.

La problématique n'est pas propre aux seuls Bantu. Dans un contexte où la solidarité constitue un fondement vital¹⁴⁰ et où les conditions économique-politiques sont en continuelle dégradation¹⁴¹, le secours aux parents est davantage une obligation légitime pour plusieurs religieux bantu¹⁴².

Les problèmes concernant la pauvreté religieuse et les relations du religieux avec sa famille ne surgissent pas seulement en raison de l'ignorance de la part de la famille sur la signification de l'engagement religieux.

De sérieux problèmes proviennent de la situation de l'Afrique, particulièrement de pauvreté [économique] qui y sévit. La question du religieux qui aide sa famille [...] doit être traitée, si nous ne voulons pas [maintenir] des situations malhonnêtes. Ce n'est pas un

¹³⁹«La misura, le forme e le motivazioni di questo dovere sono condizionate dal contenuto stesso della povertà religiosa e dal vero ed efficace aiuto da darsi. I limiti stessi dell'aiuto fanno parte della povertà religiosa e del dovere che legano verso tutti i poveri. Questo problema è particolarmente sentito in Africa» (GAMBARI, *Vita religiosa*, p. 312).

¹⁴⁰«En réfléchissant sur beaucoup de réalités africaines, on en arrive souvent à la solidarité africaine comme explication de base» (A. SANON, «Pour une théologie de l'hospitalité africaine», dans *Christus*, 14[1967], p. 543).

¹⁴¹Le cas du Zaïre, sa lamentable situation économique-politique, la détresse de sa population et les conséquences chez ses alliés internationaux sont néfastes, cf. S. TOLOTTI, «L'automne des dictateurs», dans *Croissance: le monde en développement*, 358(1993), pp. 12-16.

¹⁴²«Est-il possible à un [religieux] d'atteindre l'idéal de la pauvreté [quand il sait que ses parents n'ont pas de maison ou que ses frères [et soeurs] ne peuvent pas étudier par manque de frais de scolarité]? Quel [religieux] supportera de voir sa mère assise devant la porte du couvent ou sur la place publique pour demander l'aumône?» (MUKAMPUNGA et MPUNGA, «La pauvreté dans la vie de la religieuse africaine», pp. 94-95).

problème facile¹⁴³.

Comment le religieux muntu pourrait-il contribuer à la recherche d'une solution à cette question au plan juridique? Pour y répondre, nous allons étudier des responsabilités éventuelles du religieux face à ses parents.

Dans l'ancien Code, on lisait: «Sont admis illicitement, quoique validement: ceux qui doivent aider leurs parents dans une grave nécessité, de même les parents dont l'aide est nécessaire pour nourrir ou élever leurs enfants¹⁴⁴.»

Dans le nouveau Code, il n'existe plus de canon correspondant à celui de l'ancien à propos de ceux qui ont des responsabilités à l'égard de leurs familles. À chaque institut de jouir d'une juste autonomie à ce sujet. Cependant, le droit naturel¹⁴⁵ demeure et la vie religieuse ne doit jamais perdre de vue un de ses aspects fondamentaux qu'est le témoignage de l'Amour de Dieu aux petites gens, aux pauvres.

Il est certainement difficile d'envisager une norme commune à

¹⁴³MOTANYANE, «La pauvreté religieuse et l'inculturation en Afrique», p. 476.

¹⁴⁴Traduction libre du *CIC* de 1917, can. 542, n° 2.

¹⁴⁵«[L]es sociétés civiles sont invitées par l'exemple de l'Église à placer la personne humaine au centre de leurs systèmes juridiques, en ne se dérochant jamais aux postulats du droit naturel, pour ne pas tomber dans les dangers de l'arbitraire ou de fausses idéologies. Les postulats du droit naturel sont en effet valables en tout lieu et pour tout peuple, aujourd'hui et toujours, parce qu'ils sont dictés par la raison droite [...]» (JEAN-PAUL II, Allocution au Symposium international sur le Code de droit canonique, 23 avril 1993, dans *DC*, 90[1993], p. 554).

tous les instituts, mais dans la mesure où la situation économique du Zaïre en particulier ou du Tiers-Monde en général est toujours dramatique¹⁴⁶, le religieux muntu a le devoir naturel de secourir ses parents. Le fait de voir ses propres frères et soeurs manquer d'argent pour aller aux études, par exemple, ne peut le laisser indifférent dans un contexte où souvent la scolarité est payée grâce aux multiples contributions des membres de la famille.

Dans le Code révisé, secourir les pauvres est une norme juridique adressée à tous les instituts religieux¹⁴⁷. Ne compteraient-ils pas les parents de leurs membres bantou, par exemple, comme des pauvres qu'ils doivent assister? En d'autres termes, si nous savons qu'un des aspects actuels de la mise en commun des biens est de pouvoir subvenir aux besoins des pauvres, les supérieurs religieux ne devraient-ils pas avoir plus d'autonomie concernant l'aide qu'ils accorderaient aux parents de leurs membres¹⁴⁸? Comme l'a souligné la Congrégation pour les religieux, les parents des religieux en difficulté peuvent être pris comme les premiers pauvres à seconder aussi longtemps que persistera la dramatique paupérisation du Zaïre en particulier et

¹⁴⁶JEAN-PAUL II, Message de Pâques *Urbi et Orbi* arrêtez la guerre! Mettez fin à la cruauté!, 13 avril 1993, dans *DC*, 90(1993), p. 451; COMITÉ PERMANENT DES ÉVÊQUES DU ZAÏRE, Message aux chrétiens et aux hommes de bonne volonté sauvons la nation, 22 février 1993, dans *DC*, 90(1993), pp. 386-389; C. BRAECKMAN, *Le dinosaure*, Paris, Éd. Fayard, 1992, 383 p.

¹⁴⁷Can. 640.

¹⁴⁸Nous parlons par analogie au can. 665, § 1.

des pays de l'hémisphère sud en général¹⁴⁹.

Le document auquel nous faisons allusion n'est que partiellement lié à la pauvreté religieuse; toutefois, il prouve que le Saint-Siège a un souci pastoral à propos du secours qu'un religieux doit apporter à ses parents dans la nécessité¹⁵⁰. La profession religieuse «ne libère pas une personne des devoirs qui lui sont imposés par le 4^e commandement de Dieu, notamment en ce qui regarde l'aide à apporter aux parents en grande difficulté¹⁵¹.»

Pendant un certain moment, les instituts religieux ont fait face à la situation d'aide aux parents malades ou âgés de leurs membres en adoptant des moyens fort différents. «[C]ertains instituts plus importants ont créé des maisons de retraite destinée aux parents de leurs religieuses¹⁵².» Cependant, quand les circonstances semblaient être plus difficiles, «les instituts ont demandé au Saint-Siège des autorisations d'absence qui ont toujours été accordées très libéralement selon le besoin, tantôt pour une durée déterminée, tantôt pour une période indéterminée "tant que dure la nécessité"¹⁵³.»

¹⁴⁹SACRÉE CONGRÉGATION POUR LES RELIGIEUX ET LES INSTITUTS SÉCULIERS, Aide apportée par les religieux à leurs parents âgés ou malades, p. 80.

¹⁵⁰Cf. *ibid.*, p. 79.

¹⁵¹*Ibid.*, p. 78.

¹⁵²*Ibid.*, p. 79.

¹⁵³*Ibid.*

En 1966 (31 mai)¹⁵⁴, le Saint-Siège donnait aux Modérateurs suprêmes en conseil, le droit d'accorder «aux membres de leurs instituts une autorisation d'absence d'une année¹⁵⁵.» De nos jours, «le supérieur majeur, avec le consentement de son conseil et pour une juste cause peut donner à un membre la permission de séjourner en dehors d'une maison de l'institut, mais pas plus d'un an, sauf pour des soins de santé, pour raison d'études ou d'apostolat à exercer au nom de l'institut¹⁵⁶.»

La pauvreté religieuse doit être vécue en se référant au can. 600, c'est-à-dire comme une pauvreté consacrée, et en se conformant au can. 668 avec toutes ses exigences juridiques. Celles-ci pourraient être sujettes à des permissions accordées aux religieux bantou, à moins que les instituts veuillent leur remettre directement une somme pour venir en aide à leurs parents ou y pourvoir autrement¹⁵⁷.

Le fait qu'un consacré «peut "suivre Jésus-Christ de plus près" sans nécessairement entrer dans un institut religieux»¹⁵⁸,

¹⁵⁴Ibid., p. 81.

¹⁵⁵Ibid.

¹⁵⁶Can. 665, § 1.

¹⁵⁷L'usage de pécule est accepté de nos jours dans certains instituts religieux, cf. COMITÉ CANONIQUE DES RELIGIEUX, *Directoire canonique: vie consacrée & sociétés de vie apostolique*, Paris, Éd. du Cerf, 1986, p. 94.

¹⁵⁸BONFILS, «Vers le Synode africain... instituts religieux et sociétés de vie apostolique», p. 999.

pourrait amener chaque institut à enseigner plus clairement à ses futurs profès bantou les implications du voeu de pauvreté.

Contrairement au religieux d'origine euro-américaine qui par son voeu de pauvreté se libère, le religieux muntu, lui, par cette même profession se plonge souvent dans l'inquiétude; sa nouvelle situation exige moralement qu'il vienne en aide à sa famille, à moins de faire la sourde oreille, mais alors, sa vie serait compromise de même que son témoignage religieux, voire chrétien.

CONCLUSION

À la suite de cette étude des canons, nous constatons que la législation de l'Église sur la pauvreté religieuse n'est pas un droit statique; en d'autres mots, nous remarquons également que dans le droit des religieux, la législation ne précède pas la vie, mais elle la suit¹⁵⁹.

Une évolution du droit ecclésiastique par rapport au Code de Benoît XV est évidente, à certains égards. Ainsi, nous pouvons noter l'importance que le Code révisé accorde au patrimoine spirituel propre de chaque institut de vie consacrée. Désormais, la juridiction sur la pauvreté d'un profès ou d'un institut ne se comprend adéquatement que quand elle est en harmonie avec son droit propre.

L'apport de l'enseignement conciliaire et postconciliaire

¹⁵⁹Cf. CRIPPA, *Povertà amata povertà beata*, pp. 12-13.

apparaît clairement dans les canons sur la pauvreté religieuse. Il appert que le droit des religieux est la mise en langage juridique des principes du Concile¹⁶⁰.

En outre, nous devons répondre aux questions que nous nous sommes posés en terminant le chapitre précédent.

Par le fait que le législateur du Code n'a pas pu utiliser un terme adéquat pour remplacer celui de "pauvreté", son usage dans le nouveau Code n'apporte aucune clarté nouvelle. Le terme "pauvreté" étant également un mot paradoxal¹⁶¹, son emploi n'est pas seulement une source d'ambiguïté en droit canonique, mais il est encore source de multiples interprétations¹⁶². L'*aggiornamento* de la pauvreté religieuse commencerait par l'usage d'un autre vocable univoque et conforme aux mentalités actuelles.

Nous aurions pu à la suite de plusieurs spécialistes dire que la pauvreté est un mal, mais lorsqu'elle est comprise dans la perspective des Béatitudes, elle devient une voie de libération et

¹⁶⁰Cf. *SDL*, p. 9; JEAN-PAUL II, Allocution au Symposium international sur le Code de droit canonique, pp. 553-554.

¹⁶¹J. GRIBOMONT, «I paradossi della povertà», dans *DIP*, t. 7, col. 397-401.

¹⁶²«La pratique de la pauvreté, en particulier, donne lieu à toute une marqueterie de normes et d'institutions. [...] Ordres et congrégations se comportent comme des corps privés, qui jouissent au sein de l'Eglise d'une autonomie inattendue; chacun d'eux est pour grande part maître de son droit: ses autorités l'édicte, ses docteurs l'interprètent, ses membres l'appliquent [...]. Aussi l'historien conclut-il qu'il n'y a pas un droit des religieux, mais plusieurs» (SIMON, *Les effets de l'état religieux sur le patrimoine individuel*, p. 10).

de renoncement à l'exemple du Christ pauvre¹⁶³. Nous pensons plutôt que, souvent, la pauvreté religieuse est une source de malaise pour celui qui la vit dans un contexte socio-politique de misère matérielle¹⁶⁴. C'est exactement le cas des Bantu qui doivent vivre leur vœu de pauvreté alors qu'ils ont aussi leur part dans la responsabilité de secourir matériellement leurs parents. Pour eux, les exigences juridiques du vœu de pauvreté deviennent des normes difficiles à mettre en pratique¹⁶⁵.

Tout en laissant à chaque institut les soins de fixer la pratique de la pauvreté chez ses membres, nous pensons qu'une norme particulière, peut-être même à l'instar des religieux qui accèdent à l'épiscopat¹⁶⁶, serait une des premières solutions juridiques à envisager afin de permettre l'épanouissement des candidats qui

¹⁶³Cf. MERCIER, *Le testament des novices*, pp. 11-12; CRIPPA, *Povertà amata povertà beata*, pp. 7-8. «In itself, poverty is not a good thing. We are trying everywhere to combat it. But undertaken in imitation of Christ, in the spirit of the Beatitudes, it takes on new meaning» (MORRISEY, «The Vow of Poverty and Personal Patrimony», p. 33).

¹⁶⁴«*Primum vivere*, disaient les Romains. Les gouvernants et les Églises ne peuvent se soustraire au précepte premier de l'existence humaine. [...] La Parole de Dieu ne peut nourrir des êtres dépouillés de leur humanité, réduits en d'anonymes objets de charité, n'ayant pour seul horizon qu'une hypothétique survie des fonctions primaires. "Ventre affamé n'a point d'oreille", pas même pour la Parole de Dieu!» (S. SEMPORÉ, «La famine en Afrique», dans *Concilium*, 247[1993], p. 22).

¹⁶⁵Aucune loi ne pourrait «perdre de vue le salut des âmes qui doit toujours être dans l'Église la loi suprême» (can. 1752).

¹⁶⁶Can. 706.

auraient des responsabilités à l'égard de leurs parents¹⁶⁷. Mais, nous tenons à remarquer qu'il existe d'autres façons de venir en aide aux parents pauvres, par exemple, un don direct de la communauté à ceux-ci.

Cette proposition présente des avantages pour la vie religieuse dans son ensemble et par ce fait même pour l'Eglise. Celle-ci exige des instituts de partager prudemment avec les indigents, en signe de témoignage de pauvreté religieuse. Les profès qui ont certaines responsabilités pourront, avec la permission de leur supérieur, seconder leur famille¹⁶⁸ ou s'assurer que quelqu'un s'en occupe dignement.

Actuellement, des instituts offrent de l'aide matérielle aux familles de grande pauvreté qui ont laissé un des leurs embrasser

¹⁶⁷Cette question est sérieuse; les instituts religieux doivent la solutionner pour les profès bantu en particulier et les religieux du Tiers-Monde en général. Commencé avec les Pères de l'Eglise, le droit du pauvre est une exigence devenue classique depuis saint Thomas. On sait que «*iure naturae omnia sunt communia, i.e. tempore necessitatis communicanda*» (G. JARLOT, «Préface», dans G. COUVREUR, *Les pauvres ont-ils des droits? Recherche sur le vol en cas d'extrême nécessité depuis la Concordia de Gratien [1140] jusqu'à Guillaume d'Auxerre [+1231]* [Analecta Gregoriana, 111], Romae, Università Gregoriana, 1961, p. vi).

¹⁶⁸«Le riche possède réellement son superflu, mais l'affamé qui, pour ne pas mourir, s'en empare, ne vole pas: il exerce un droit antérieur et prééminent. [...] Cet affamé, notre prochain dans le Christ et qui clame sa misère, c'est aujourd'hui le "Tiers-Monde". Il ne s'agit pas seulement de savoir si les Nations [industrialisées] ont des devoirs - d'assistance, d'aumône ou de don gratuit - à l'égard des pays [en développement], ni si les relations commerciales, les "termes d'échange" sont équitables, ni si les structures internationales posent des questions de justice. Il y a, de nos jours, un problème des rapports entre le superflu des uns et la faim des autres» (ibid., p. viii).

l'état religieux. Cette façon de faire trouverait une formulation juridique qui tiendrait compte des divergences culturelles de nos Églises particulières¹⁶⁹.

Afin de concrétiser notre proposition, nous étudierons au chapitre suivant la pauvreté religieuse des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée. Nous observerons surtout si le droit propre des Oblats prend en considération la situation angoissante de ses membres en provenance des familles matériellement pauvres. Qu'est-ce que la Congrégation envisagerait pour eux juridiquement? Doit-on encore accepter des Oblats originaires du Tiers-Monde dont la paupérisation est criante? Quel est le sens propre de la pauvreté et du patrimoine personnel chez les Missionnaires Oblats de Marie Immaculée?

Autant des questions auxquelles nous aurons à répondre avec d'autres que vont nous suggérer l'interprétation et l'évolution du droit propre des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée sur le voeu de pauvreté.

¹⁶⁹Nous pensons également aux candidats en provenance de familles pauvres des pays de l'hémisphère nord, aux immigrants, aux réfugiés, etc.

CHAPITRE TROISIÈME

LA LÉGISLATION DES MISSIONNAIRES OBLATS

DE MARIE IMMACULÉE SUR LA PAUVRETÉ

Lorsque E. de Mazenod¹ réunit autour de lui quelques prêtres, ce fut avec l'intention de constituer avec eux une association de missionnaires qui, restant en communauté², devaient travailler à l'évangélisation des pauvres de sa région natale de Provence³. Cet amour des pauvres, des abandonnés matériellement et spirituellement, l'avait poussé aux lendemains de la Révolution

¹D'une famille noble, C.-J.-E. de Mazenod est né le 1^{er} août 1782 à Aix-en-Provence. Il est entré au séminaire de Saint-Sulpice, le 12 octobre 1808 et a été ordonné prêtre le 21 décembre 1811. Il a été nommé vicaire général de son oncle Mgr Fortuné de Mazenod, évêque de Marseille, en avril 1823. Sacré à Rome, le 14 octobre 1832, il est désigné évêque titulaire d'Icosie. Le 2 Octobre 1837, il fut nommé évêque de Marseille et prit possession dudit diocèse le 24 décembre suivant, cf. H. CHARBONNEAU, *Mon nom est Eugène de Mazenod*, Montréal, Maison provinciale, 1975, pp. 14-182.

Mort le 21 mai 1861, il a été béatifié le 19 octobre 1975 par le pape Paul VI à Rome, cf. A. MITRI, *Le Bienheureux Eugène de Mazenod: sa vie, son oeuvre, sa cause de béatification*, texte traduit de l'italien et publié par H. VERKIN, Rome, 1975, p. 185.

²F. CIARDI, «Fisionomia e natura della comunità oblata nel periodo di fondazione (1815-1818) negli scritti del Beato Eugenio de Mazenod», dans *Claretianum*, 16(1976), pp. 174-275.

³H. CHARBONNEAU, «Les pauvres et les âmes abandonnées d'après Mgr de Mazenod», dans *VOL*, 36(1977), pp. 130-133; G. COSENTINO, «L'introduction des vœux dans notre Congrégation», dans *EO*, 13(1954), pp. 288-292.

française, à les choisir comme son champ d'apostolat et de prendre comme devise: «Il m'a envoyé évangéliser les pauvres⁴.»

Le passage de la Société des Missionnaires de Provence à la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée a comporté divers changements⁵. Mais dans les limites de cette étude, notre intérêt immédiat est l'évolution historico-juridique du vœu de

⁴J. PIELORZ, «Aux origines du charisme du fondateur des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée», dans *VOL*, 36(1977), p. 91. «Dieu l'y avait préparé. Sa nature extrêmement sensible et généreuse se portait d'instinct vers les déshérités. [...] Plus significatif est de le voir, à son retour d'exil, lorsqu'il aura retrouvé sa ferveur première, se dévouer aux pauvres: il visite les malades, se charge activement du soin matériel et spirituel des prisonniers, fait le catéchisme aux enfants abandonnés des campagnes environnantes, s'occupe des petits ramoneurs, etc.» (M. GILBERT, *Réflexions sur la vie oblate à la lumière des nouvelles Constitutions* [= *Réflexions sur la vie oblate*] [Bibliothèque oblate, 14], Ottawa, Éd. Études oblates, 1966, p. 33).

⁵En dépit de certaines divergences chronologiques, nous pouvons retenir le 2 octobre 1815 comme la date de la fondation de la Société des Missionnaires de Provence et considérer le 25 janvier 1816 comme le jour du début de la vie communautaire de ses membres. Des auteurs disent généralement que les abbés F.-H. Tempier, J.-F.-S. Deblieu, P. Mie, E. Maunier et A. Icard étaient des premiers compagnons de l'abbé E. de Mazenod, cf. T. ORTOLAN, *Les Oblats de Marie Immaculée durant le premier siècle de leur existence* [= *Les Oblats de Marie Immaculée*], t. 1, Paris, Librairie Saint-Paul, 1914, pp. 80-86.

Écrivant en son nom ainsi que celui de ses quatre compagnons, il notait le 2 octobre 1815 comme jour de leur fondation, cf. [E. DE MAZENOD], «Formules d'admission au noviciat, octobre 1815-décembre 1825», dans *Missions de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée* [= *Missions*], 79(1952), p. 7.

Pour des raisons d'ordre pratique cependant, seuls E. de Mazenod et H. Tempier avaient effectivement commencé la vie communautaire à la date mentionnée ci-haut; les autres membres de la Société naissante ne les avaient rejoints que quinze jours plus tard, cf. A. REY, *Histoire de Monseigneur Charles-Joseph-Eugène de Mazenod: évêque de Marseille, fondateur de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée* [= *Histoire de Mgr de Mazenod*], t. 1, Rome, Maison générale, 1928, p. 190.

pauvreté chez les compagnons d'E. de Mazenod, depuis leur début jusqu'à nos jours.

1 - L'IDÉE DU FONDATEUR ET LES CONSTITUTIONS INITIALES

En invitant certains prêtres à se joindre à son projet des missions populaires auprès des pauvres abandonnés, E. de Mazenod avait promis à ses pairs qu'ils ne feraient pas de vœux. «[O]n ne sera point lié par vœu; mais j'espère qu'il en sera de nous comme des disciples de saint Philippe de Néri qui, libres comme nous continuerons de l'être, mouraient avant d'avoir songé qu'ils auraient pu sortir d'une congrégation qu'ils affectionnaient comme leur mère⁶.»

Dès le commencement de la Société des Missionnaires de Provence, E. de Mazenod et ses premiers compagnons s'étaient donnés une norme de conduite appelée communément le règlement du 25 janvier 1816⁷. C'est ce règlement qu'ils avaient signé d'un commun accord et envoyé à la curie diocésaine en vue de l'institution

⁶E. DE MAZENOD, «Lettre au P. Tempier, Aix, [le] 9 octobre 1815», dans *Circulaires administratives des supérieurs généraux aux membres de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée* [= CAO], t. 1, Paris, Typographie OMI, 1887, p. 134.

⁷Cf. G. COSENTINO, *Histoire de nos constitutions et règles: rédaction et sources de nos règles (1816-1818)* [= *Histoire de nos règles*] (Archives d'histoire oblate, 3), traduit du manuscrit italien par G. MARCHAND, t. 1, Ottawa, Éd. Études oblates, 1955, p. 23.

canonique de leur jeune Société⁸. Cette idée d'un ministère pastoral en communauté eut l'approbation de l'autorité compétente.

Nous, vicaires généraux du diocèse d'Aix et d'Arles, le siège vacant, convaincus de l'utilité de la réunion [...] formée par des prêtres respectables et dévoués au salut des âmes; [...] en vivant à cette fin en communauté [...] sous l'observance du règlement [...] dont nous avons examiné et dont nous approuvons les dispositions; avons autorisé messieurs les signataires à se réunir en communauté [...] à Aix, sous l'observance du règlement susdit, nous réservant toutefois de leur accorder une plus ample et plus formelle autorisation avec les modifications de règlement que l'expérience pourra faire connaître utiles, si besoin est⁹.

L'union des Missionnaires de Provence couramment appelée la Mission de Provence fut canoniquement érigée par les vicaires généraux comme une association de prêtres diocésains¹⁰. Elle formait ainsi une communauté de «prêtres séculiers qui ne font pas de

⁸«S'ils ont préféré de former une communauté régulière de Missionnaires, c'est pour tâcher de se rendre utiles au diocèse en même temps qu'ils travailleront à l'oeuvre de leur propre sanctification conformément à leur vocation» ([E. DE MAZENOD], «La première demande d'autorisation adressée par notre vénéré fondateur aux vicaires capitulaires d'Aix, 25 janvier 1816», dans *Missions* 52[1914], p. 61).

⁹M. GUIGOU et al., «[Lettre d'approbation diocésaine du Règlement de la Société des Missionnaires de Provence, 29 janvier 1816]», dans *Missions*, 52(1914), pp. 63-64.

¹⁰Cf. COSENTINO, *Histoire de nos règles*, t. 1, p. 27. «[O]n tenait [...] parmi des compagnons de M. l'abbé de Mazenod à ce titre de Missionnaire de Provence qu'il leur avait donné et qui exprimait le but primitivement annoncé par lui. En effet, quelles que fussent ses pensées d'avenir, il paraissait n'avoir voulu fonder qu'une oeuvre locale. C'était une maison de missionnaires diocésains bornant ses travaux au diocèse d'Aix [...]» (J. JEANCARD, *Mélanges historiques sur la Congrégation des Oblats de Marie Immaculée à l'occasion de la vie et de la mort du R.P. Suzanne [= Mélanges historiques]*, Tours, Imprimerie A. Mame & fils, 1872, p. 65).

voeux, mais se proposent de persévérer toute leur vie, sous un Règlement»¹¹ approuvé par l'autorité ecclésiastique.

1.1 - L'introduction des trois premiers voeux

Au commencement de la Société, le fondateur avait chargé H. Tempier de la rédaction d'une règle qui prendrait en compte l'expérience de la vie communautaire et qui devait, par ce fait, être plus complète que le règlement de 1816¹². Suite à la demande faite pour une fondation des Missionnaires de Provence au sanctuaire de Notre-Dame du Laus, le 16 août 1818, les membres avaient confié à E. de Mazenod la responsabilité de rédiger sans

¹¹D. LEVASSEUR, *Histoire des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée: essai de synthèse (1815-1898)* [= *Histoire des Oblats*], t. 1, Montréal, Maison provinciale, 1983, p. 43. Au début, E. de Mazenod «ne pensait nullement à fonder une congrégation religieuse; lui-même, malgré son vif attrait, ne savait pas encore qu'il serait appelé à prononcer des voeux de religion. Il n'avait d'autre dessein que de former une petite société de missionnaires pour évangéliser les populations provençales. [...]eux auxquels [il] s'adressa tout d'abord n'en avaient nulle idée» (T. RAMBERT, *Vie de Monseigneur Charles-Joseph-Eugène de Mazenod: évêque de Marseille, fondateur de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée* [= *Vie de Mgr de Mazenod*], t. 1, Tours, Imprimerie A. Mame, 1883, pp. 372-373).

¹²«[O]ccupez-vous de nos statuts [...]. Donnez tous les jours deux heures à cette occupation. [...] Relisez saint Philippe de Néri et la Supplique que nous avons présentée aux vicaires généraux [...]» (E. DE MAZENOD, «Lettre au P. Tempier, [Marignane, le 15 décembre 1816]», dans *Bx Eugène de Mazenod (1782-1861). Lettres aux Oblats de France 1814-1825* [coll. *Écrits oblats* I, 6], Rome, Postulation générale OMI [= PGO], 1982, p. 28, n° 16).

trop tarder une règle pour leur jeune Société¹³.

Le fondateur choisit l'occasion de la retraite annuelle du 23 octobre au 1^{er} novembre 1818 pour expliquer la nouvelle règle de la Société aux membres¹⁴. La première partie du texte qui traitait de la fin de la Société fut acceptée, avec certaines corrections mineures, par tous les membres présents¹⁵. Mais, la deuxième partie

¹³Le fondateur avait quitté Aix le 1^{er} septembre muni des diverses sources de la future Règle: la Bible, les statuts et règles des Rédemptoristes, la règle des Lazaristes, les règlements de 1816, ainsi que les différents statuts composés de 1816 à 1818. Le lendemain, il arrivait à Saint-Laurent du Verdon, terre seigneuriale des Mazenod en compagnie du novice Suzanne et du diacre Moreau. Et c'est là qu'il s'était mis à rédiger la première règle de la Société des Missionnaires de Provence, cf. J. PIELORZ, *Les chapitres généraux au temps du fondateur* (Archive d'histoire oblate, 22), t. 1, Ottawa, Éd. Études oblates, 1968, p. 2; J. LEFLON, *Eugène de Mazenod, évêque de Marseille, fondateur des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée 1782-1861: mission de Provence, restauration du diocèse de Marseille 1814-1837*, t. 2, Paris, Librairie Plon, 1960, p. 173.

Ces Constitutions et Règles de la Société des Missionnaires de Provence composées en 1818 constituent, aux dires des biographes du fondateur, le premier manuscrit de la règle oblate. Précisons qu'il existe au total six manuscrits des Constitutions et Règles de la main de Mgr E. de Mazenod, cf. A. ESTEVE, «Manuscrits des constitutions», dans *Missions*, 58(1924), p. 212.

¹⁴Cette rencontre est considérée comme le I^{er} Chapitre général des Missionnaires de Provence et par ce fait même celui de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée, cf. PIELORZ, *Les Chapitres généraux*, t. 1, p. 2.

¹⁵La fin de la Société des Missionnaires de Provence était la prédication de l'Évangile aux pauvres gens, la suppléance d'ordres religieux en voie de disparition et la réforme du clergé, cf. *Constitutions et Règles [= CC & RR] de la Société des Missionnaires de Provence, premier manuscrit français [= Manuscrit I]* (Écrits du fondateur), Rome, Maison générale OMI, 1951, pp. 13-19; *Constitutions et Règles de la Société des Missionnaires dits de Provence, un ancien manuscrit des saintes règles [= Manuscrit Honorat]* (Bibliothèque oblate, 1), Ottawa, Éd. Études oblates, 1943, pp. 3-6.

dans laquelle le fondateur avait introduit de son gré les vœux de chasteté, d'obéissance et de persévérance dans la Société souleva des vives protestations. Quatre de six prêtres s'y étaient opposés catégoriquement¹⁶. Pour résoudre la crise, le fondateur convoqua les trois acolytes agrégés à la Société¹⁷.

[Il] leur lit la règle pour connaître leur opinion sur la question. Ils répondent qu'ils n'en sont point effrayés et qu'ils désirent ardemment de suivre (sic) la règle. À ces mots le fondateur leur donne voix délibérative dans le Chapitre, et il déclare qu'après la retraite, qui était déjà commencée, ceux qui voudraient se consacrer entièrement à Dieu dans la Société feront les vœux [...]¹⁸.

La première émission de ces trois vœux eut lieu à Aix, le 1^{er} novembre 1818¹⁹. Sans toutefois nous étendre à propos de la légalité

¹⁶E. Mye, J.-P.-S. Deblieu, E. Maunier et M. Aubert s'étaient opposés à l'introduction des vœux dans la Société; par contre H. Tempier et F. Moreau avaient donné leur accord, cf. LEVASSEUR, *Histoire des Oblats*, t. 1, p. 51.

¹⁷Il s'agit de J. Suzanne, A. Dupuy et H. Courtes, cf. [J. SUZANNE], «Actes du premier Chapitre général tenu à Aix le 24 octobre 1818», dans *Missions*, 79(1952), p. 43.

De tous les chapitres de la Congrégation, celui de 1818 reste l'unique où les non-capitulants ont eu voix active; et c'est le seul où quelques membres sont devenus capitulants par la seule volonté du supérieur général. En outre, les rapports de deux premiers Chapitres généraux de la Société (1818 et 1821) n'ont été rédigés que plus tard par J. Suzanne. À sa première séance du 10 juillet, le Chapitre de 1826 ordonna leur insertion comme actes officiels de la Congrégation, cf. *ibid.*, p. 42.

¹⁸PIELORZ, *Les chapitres généraux*, t. 1, p. 8; ID. «Le séjour du fondateur à Saint-Laurent et la rédaction de nos règles (août-octobre 1818)», dans *Missions*, 84(1957), pp. 312-313.

¹⁹Cf. COSENTINO, *Nos chapitres généraux*, p. 16. «Ce chapitre, qu'on peut appeler "le chapitre de la règle et des vœux", fut très important pour la jeune Société: par l'acceptation de la règle, la Congrégation reçut des bases solides [...]» (*ibid.*).

du fait que le fondateur ait donné droit de vote aux trois scolastiques, notons qu'il n'était pas encore question du voeu de pauvreté. Au sujet de ce dernier, de Mazenod avait écrit:

[L]a cupidité étant un des vices qui fait le plus de ravages dans l'Eglise, nous serions portés, selon l'esprit de notre Institut qui est un esprit de réparation, d'offrir à Dieu la compensation de ce vice en adoptant la pauvreté volontaire comme les saints l'ont pratiquée avant nous.

Des raisons de circonstance nous ont détourné, pour le moment, de cette pensée. Nous laissons donc aux chapitres généraux qui suivront, à perfectionner ce point de notre règle, quand ils jugeront devant Dieu que le moment de le faire sera venu²⁰.

La règle de la Société des Missionnaires de Provence ne comporta pas le voeu de pauvreté à ses origines; il ne fut introduit que plus tard²¹.

1.2 - L'addition du voeu de pauvreté

Le II^e Chapitre général de la Société s'est tenu le 21 octobre 1821 à Aix-en-Provence²². Il était convoqué par E. de Mazenod,

²⁰Manuscrit I, p. 45; *Manuscrit Honorat*, p. 25.

²¹La règle parlait clairement des voeux de chasteté, d'obéissance, de persévérance et de l'esprit de pauvreté; deuxième partie. Des obligations particulières des Missionnaires. Chapitre premier: de l'esprit de pauvreté et des voeux de chasteté, d'obéissance et de persévérance, *ibid.*, p. 24; *Manuscrit I*, p. 44. La règle disait: «En attendant, nous tâcherons, sans nous y astreindre encore par voeu, de bien prendre l'esprit de cette précieuse vertu, de l'aimer et de la pratiquer si bien que les plus clairvoyants puissent s'y méprendre» (*ibid.*, p. 45; *Manuscrit Honorat*, p. 25).

²²Cf. COSENTINO, *Nos chapitres généraux*, p. 19.

fondateur et supérieur général des Missionnaires de Provence²³. Ouvert et clôturé le même jour, ce II^e Chapitre général avait examiné deux principaux points: l'appellation des membres²⁴ et l'introduction de la profession de pauvreté comme quatrième vœu dans la Société.

Le [supérieur général] donna diverses explications relatives à la pratique de la pauvreté; il déclara que l'esprit de nos Règles était que l'on vécut comme si l'on était à cet égard sous les règles les plus austères. Là-dessus on proposa que l'émission du vœu de pauvreté fut prescrite par la règle. D'après ce qui fut dit, [le père de Mazenod], usant du pouvoir que lui donnait sa qualité de fondateur, décida séance tenante et inséra dans les règles que le vœu de pauvreté serait d'obligation pour être reçu dans la Société²⁵.

Nous savons par ailleurs que le père A. Dupuy, par exemple, n'a jamais émis le vœu de pauvreté dans la Société; et cela fut de

²³C'était conformément à la règle de la Société qui demandait au supérieur général de convoquer le chapitre au terme de son triennat. Faisant suite à la lettre *Quum multa sit* du pape Grégoire XVI du 20 mars 1846, le Chapitre général de 1850 modifiait la convocation du Chapitre général par le supérieur général à six ans, cf. L. DESCHÂTELETS, «Notes sur l'histoire de nos saintes règles. Les éditions latines», dans *EO*, 2(1943), p. 101.

²⁴Unanimement, le chapitre décidait que les prêtres s'appelleraient révérend père, avec la qualification de très révérend pour le supérieur général, cf. PIELORZ, *Les chapitres généraux*, t. 1, p. 27.

²⁵Ibid.

même après l'approbation pontificale de l'Institut²⁶.

1.3 - L'approbation pontificale de la Société

Plusieurs motifs ont contribué à la demande d'approbation pontificale de la Société des Missionnaires de Provence, notamment le besoin de protection contre certains évêques de France²⁷. Après une période d'hésitation, le fondateur s'est finalement rendu à Rome²⁸.

Avec l'approbation de la Société ainsi que de ses Constitutions et Règles par le Saint-Siège en 1826, Léon XII

²⁶Dans sa formule d'oblation, le père A. Dupuy avait omis le vœu de pauvreté; cf. *ibid.*, p. 24; *Dossier [A.] Dupuy*, AMGO, inédit, 1821-1826. Par le fait d'avoir émis son vœu de pauvreté le 1^{er} novembre 1824, le fondateur le prononçait quatre ans plus tard que certains membres dont le père Tempier, les novices Coulin et Honorat, cf. J. PIELORZ, *Les chapitres généraux*, t. 1, pp. 24-25.

²⁷Les évêques d'Aix, de Digne et de Gap avaient écrit au Saint-Siège pour lui signifier leurs inquiétudes à propos des statuts des Oblats. Pour eux, ils étaient inacceptables parce qu'ils contenaient des dispositions contraires aux droits des évêques et aux lois civiles françaises, cf. [F.A. ARBAUD et al.], «Lettres d'opposition [des évêques de France]», dans *Missions*, 79(1952), pp. 428-432.

²⁸«[J]'hésitais encore à entreprendre le voyage de Rome, lorsque notre saint P. Albin, me poussant par les épaules [...], me dit avec assurance: "allez, mon cher père, allez, vous réussirez". Je partis, en effet, m'abandonnant à la Providence» (RAMBERT, *La vie de Mgr de Mazenod*, t. 1, pp. 413-414).

baptisa à nouveau la Société des Missionnaires de Saint Charles²⁹ sous son appellation actuelle de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée³⁰. Reconnaissons avec G. Cosentino que «pendant les dix premières années de son existence, notre Congrégation ne fut pas une véritable Congrégation de droit diocésain, pas même *de facto*, mais seulement une simple association de prêtres séculiers vivant en communauté avec des vœux privés³¹.»

Comme la Société des Missionnaires de Provence avait été menacée de fermeture par certaines autorités françaises³², son approbation pontificale s'avérerait la meilleure garantie de sa survie. Le fondateur et tous les membres avaient donc fait tout en

²⁹"Si votre Sainteté l'approuve, disait le fondateur, nous prendrons le nom d'Oblats de la Très Sainte et Immaculée Vierge Marie, au lieu d'Oblats de Saint Charles". Ce dernier nom avait été substitué à celui des Missionnaires de Provence, en vue de l'approbation pontificale; mais à Milan, il y avait également des Oblats de Saint Charles, cf. J.-M.-R. VILLENEUVE, *Commentaires des règles*, inédit, Ottawa, 1929, p. 13.

³⁰Léon XII, Lettre apostolique *Si tempus unquam*, 17 février 1826, dans COSENTINO, *Histoire de nos règles*, t. 2, pp. 121-124. Dès lors, la Société devenait une congrégation cléricale de droit pontifical avec des frères. Pour plus de détails, on lira W.H. WOESTMAN, *The Missionary Oblates of Mary Immaculate: A Clerical Religious Congregation with Brothers*, Romae, Pontificia Studiorum Universitas S. Thomae in Urbe, 1984, xiv-305 p.

³¹COSENTINO, *Histoire de nos règles*, t. 2, p. 82.

³²Cf. *ibid.* «En vue de donner un protecteur sûr à sa Société, le Fondateur fit tout son possible pour faire nommer son oncle Fortuné à l'évêché de Marseille. [...] Fortuné [de Mazenod] acceptait la nomination à condition que son neveu [Eugène de Mazenod] l'aidât [...] dans l'administration du diocèse en qualité de vicaire général» (J. PIELORZ, *Les chapitres généraux*, t. 1, p. 29).

leur pouvoir pour obtenir du Saint-Siège cette protection³³.

2 - LE DROIT PROPRE SUR LA PAUVRETÉ AU TEMPS DU FONDATEUR

Le fondement de la pauvreté "oblate" est l'imitation volontaire du dénuement de Jésus selon certaines exigences juridiques particulières à la Congrégation.

2.1 - La pauvreté dans les constitutions initiales

Pour les Oblats, la première communauté de Jérusalem est considérée comme le modèle de leur pauvreté³⁴. À l'instar des premiers chrétiens, ils mettent en commun ce qu'ils possèdent³⁵.

Chaque "Oblat" conservait ses biens personnels sans pour autant avoir le droit de les administrer individuellement, excepté

³³«Sans la reconnaissance du Saint-Siège, la Congrégation des missionnaires, au contraire, ne serait et ne pouvait jamais être qu'une réunion de prêtres séculiers, placés entièrement sous la juridiction épiscopale [...]. On pouvait par conséquent se trouver d'un moment à l'autre sans liens, sans appui, sans droits, l'autorité épiscopale étant toujours à même, par les motifs les plus divers, de retirer son approbation» (T. RAMBERT, *La vie de Mgr de Mazenod*, t. 1, p. 412).

³⁴«Les premiers chrétiens furent fidèles à suivre ce conseil [du dénuement] à la lettre. Ils avaient encore présent l'exemple que leur en avait donné leur divin Maître, qui [...] avait vécu dans le dénuement de toutes choses [...]» (*Manuscrit I*, p. 44). Les Constitutions oblates actuelles sont dans la même ligne: «Animés par l'Esprit qui poussait les premiers chrétiens à tout partager, les Oblats mettent tout en commun» (*Constitutions et Règles de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée*, Rome, 1982, C 21, p. 29).

³⁵«Alors, tout sera en commun dans la Société, et personne n'aura rien en propre. Les maisons se chargeront de fournir pauvrement à tous ce qu'il faut, sans partialité ni distinction» (*Manuscrit I*, pp. 45-46).

lorsqu'il fallait secourir ses parents.

Tout membre de la Société conserve la propriété de ses biens.

Il pourra donc en disposer, mais seulement au bénéfice de ses parents.

S'il n'en dispose pas en leur faveur, il les laissera à la Société.

Néanmoins la Société n'acceptera jamais les legs ni les donations qui lui seraient faits par des sujets qui auront des parents pauvres³⁶.

Depuis 1826, le vocable "esprit de pauvreté" fut remplacé par celui de "voeu de pauvreté" sans changer quoi que ce soit sur la norme propre de cette profession³⁷. La règle continua à insister sur la dépendance du membre au supérieur, sur la mise en commun et sur la garde de ses biens personnels³⁸.

³⁶Ibid., p. 48.

³⁷Pars secunda. [...] Caput primum. *De votis paupertatis, castitatis, obedientiae et stabilitatis*, dans *Constitutiones, Regulae et Instituta Societatis Missionariorum Oblatorum Sanctissimae et Immaculae Virginis Mariae Gallo-Provinciae nuncupatorum*, Romae, 17 février 1826 (Premier texte latin officiel des Règles oblates), P.E. DUVAL (éd.), Rome, Maison générale OMI, 1951, pp. 328. 340. Jusqu'en 1928, le voeu de pauvreté fut placé au chapitre premier de la deuxième partie de chaque édition des Règles oblates. Dans chaque nouvelle édition, on faisait recommencer la numérotation des articles selon leurs parties; mais depuis celle de 1910, la numérotation des articles devenait continue du début à la fin des textes. Cette manière de numérotter se conformait ainsi aux *Normae secundum quas Sacra Congregatio episcoporum et regularium procedere solet in approbandis novis institutis votorum simplicium* [= *Normae*] du 28 juin 1901, cf. COSENTINO, *Histoire de nos règles*, t. 5, p. 256.

³⁸«Chacun des nôtres conservera le droit de nue propriété sur ses biens, il est même défendu de renoncer à ce droit, avant l'oblation perpétuelle, par un acte entre vifs» (CC & RR de 1910, p. 44, n° 189).

2.2 - Le fondateur et les Oblats de parents pauvres

Dans certaines lettres aux Oblats, le fondateur fit preuve d'une attention particulière au quatrième commandement du décalogue. Comment en pouvait-il être autrement de ce grand apôtre des pauvres? Ainsi, dans une lettre à un Oblat français en 1835, il écrivait:

Le motif sur lequel vous vous êtes fondé est-il réel, [...] c'est-à-dire est-il vrai que votre père et votre mère soient tombés dans une nécessité extrême depuis votre profession? N'y avait-il pas d'autre moyen que de sortir de nos communautés pour aller essayer de gagner de l'argent afin de pourvoir à leurs besoins?

[...] En attendant de plus amples informations, que vous donnerez dans une lettre, je vous autorise à rester où vous êtes. Mais sachez bien que mon autorisation est fondée sur la nécessité extrême de votre père et de votre mère que je suppose ne pouvoir se passer des secours que votre travail leur fournit³⁹.

À un autre Oblat, le père Gondrand, également de nationalité française, qui voulait vivre en dehors de la Congrégation afin de secourir ses parents, le fondateur disait:

Je vous ferai observer qu'un religieux n'est obligé que de pourvoir aux plus pressants besoins de son père et de sa mère. Regardez-vous comme autorisé par la présente lettre, comme dûment autorisé à solliciter et à accepter, hors des communautés de la Congrégation, tout emploi ecclésiastique, d'en administrer les revenus, soit pour vos besoins personnels, soit pour le soulagement de votre famille, vous rappelant néanmoins toujours de vivre modestement selon l'esprit de pauvreté.

³⁹E. DE MAZENOD, «Lettre au P. Rossi, [Marseille, le] 12 février 1835», dans *Bx Eugène de Mazenod (1782-1861). Lettres aux Oblats de France 1831-1836* (coll. *Écrits oblats* I, 8), Rome, Postulation générale OMI, 1984, p. 133, n° 505).

[...C]'est du reste une chose que je puis vous accorder, car elle se pratique, rarement à la vérité, dans d'autres ordres et congrégations. [...] Vous ne ferez durer cette dispense qu'autant que cela sera nécessaire pour soulager les besoins urgents de vos parents⁴⁰.

Avec la première extension de la Congrégation, les demandes d'Oblats en faveur des secours matériels pour leurs parents allèrent en augmentant. Même dans la lointaine Angleterre, un Oblat anglais, le père J. Naughten, fut autorisé à exercer son ministère en dehors de la Congrégation pour être en mesure d'aider matériellement ses parents. «À cause des malheurs de votre famille, je reconnais que c'est le cas de vous accorder toutes les dispenses compatibles avec votre vocation. Je consens donc à ce que vous acceptiez une mission dont vous retirerez les émoluments pour soulager la détresse de votre mère et de votre soeur⁴¹.»

Le souci porté par le fondateur à l'adaptation de la vie religieuse aux réalités sociales de son temps s'est accru quand il eut élaboré des normes propres aux Oblats en missions étrangères⁴².

⁴⁰E. DE MAZENOD, «Lettre au P. Gondrand, [Marseille, le] 24 novembre 1853», dans *Bx Eugène de Mazenod (1782-1861). Lettres aux Oblats de France 1850-1855* (coll. Écrits oblats I, 11), Rome, Postulation générale OMI, 1987, p. 176, n° 1188.

⁴¹E. DE MAZENOD, «Lettre au p. J. Naughten, en Angleterre, [Marseille], le 1^{er} mai 1848», dans *Bx Eugène de Mazenod: choix de textes relatifs aux Constitutions et Règles OMI* [= *Choix de textes*], Rome, 1983, p. 254, n° 226.

⁴²En 1853 l'Angleterre, l'Irlande, l'Ecosse, le Canada, les États-Unis, le Sri Lanka, la République Sud Africaine étaient tous considérés comme des pays des missions étrangères, cf. COSENTINO, *Histoire de nos règles*, t. 5, pp. 21-22.

Dans les règles initiales, il n'était encore question ni de la division de la Congrégation, ni des missions étrangères. C'est au Chapitre général de 1850 que les capitulants avaient décidé de répartir la Congrégation en provinces⁴³ et de remettre à plus tard les additions à faire dans la règle à propos des missions étrangères⁴⁴. À propos de ces missions lointaines, le fondateur ajouta en annexe une instruction spécifique dans l'édition des Constitutions et Règles de 1853⁴⁵. L'urgence de ce document est liée au fait que les Oblats prêchaient la Bonne nouvelle en dehors des territoires français. Ils avaient déjà commencé l'évangélisation des pauvres en Amérique du Nord⁴⁶, en Europe⁴⁷, en Asie⁴⁸ et en

⁴³Présentement, «[l]a Congrégation est organisée à quatre niveaux: local, provincial, régional et général. Alors que le niveau régional est une structure de coordination et de collaboration entre les provinces, les trois autres sont des niveaux de gouvernement. L'unité d'esprit et de coeur se maintient entre nous par des communications et des échanges efficaces à chacun des niveaux et de l'un à l'autre» (CC & RR de 1982, C 75, § 1, p. 85).

La Congrégation compte actuellement six régions: États-Unis, Canada, Europe, Amérique latine, Asie-Océanie et Afrique-Madagascar. Chaque niveau de gouvernement garde sa juste autonomie financière sous la responsabilité du supérieur compétent.

⁴⁴Cf. DESCHÂTELETS, «Notes sur l'histoire de nos saintes règles. Les éditions latines», p. 101; CONSENTINO, *Histoire de nos règles*, t. 3, pp. 31-32.

⁴⁵E. DE MAZENOD, «De exteris missionibus», dans CC & RR de 1853, pp. 167-182; W. HENKEL, «L'esprit et le coeur du Bienheureux Eugène de Mazenod à la lumière de l'instruction sur les missions étrangères», dans VOL, 36(1977), pp. 173-185.

⁴⁶Bx Eugène de Mazenod (1782-1861). *Lettres aux correspondants d'Amérique 1841-1850* (coll. Écrits oblats I, 1), Rome, Postulation générale OMI, 1977, xix-261 p.

Afrique⁴⁹.

Au plan strictement juridique, cette instruction du fondateur et plus tard le statut des Oblats en missions étrangères⁵⁰, n'ont rien apporté de nouveau au sujet de la pauvreté. Ils ont été, cependant, des textes novateurs au sujet des dispenses légales sur la vie communautaire oblata et sur les établissements de fonds en vue d'une autosuffisance financière des entités oblataes⁵¹.

2.3 - Les supérieurs généraux et l'administration des biens

Harmonisant l'expérience de la Congrégation avec la sagesse de l'Eglise, les supérieurs généraux ont toujours donné des directives

⁴⁷Bx Eugène de Mazenod (1782-1861). *Lettres et documents concernant l'Angleterre et l'Irlande 1842-1860* (coll. *Écrits oblats* I, 3), Rome, Postulation générale OMI, 1978, xviii-228 p.

⁴⁸Bx Eugène de Mazenod (1782-1861). *Lettres aux correspondants de Ceylan et d'Afrique 1847-1860* (coll. *Écrits oblats* I, 4), Rome, Postulation générale OMI, 1979, pp. 1-163.

⁴⁹Ibid., pp. 165-226.

⁵⁰*Statutum définitivement approuvé par la Sacrée Congrégation de la Propagande avec l'autorité du Souverain pontife pour les missions confiées à la Congrégation des Missionnaires Oblats de la Bienheureuse et Immaculée Vierge Marie [= Le statut des Oblats]*, Rome, Maison générale OMI, 1955, 16 p; M. RUPESINGHE, *De vita communi religiosorum missionariorum*, pp. 43-133; G. COSENTINO, «Le Statutum pro Missionibus de notre Congrégation», dans *EO*, 19(1960), pp. 303-327.

⁵¹«Malgré qu'il soit statué par nos constitutions que nos missionnaires doivent vivre au moins deux ensemble, on pourra cependant, pour le bien de la mission, déroger à cette règle et n'en mettre qu'un seul dans quelques stations séparées. [...] S]oumis [au] supérieur [légitime, ils établiront aussi] des legs et fondations en faveur [...] des écoles, des séminaires et [pour] la formation des clercs, surtout [natifs]» (*Le statut des Oblats*, pp. 9. 10, n^{os} 8. 12).

permettant une saine administration des patrimoines oblats. En effet, pour que la pauvreté religieuse soit aussi un témoignage de vie, sa pratique a souvent exigé une bonne administration des biens matériels.

2.3.1 - Les directives du fondateur

Dans une lettre circulaire en 1853, E. de Mazenod écrivait: «L'administration temporelle et la comptabilité, je le répète, exigent la plus minutieuse et la plus rigoureuse attention. [...]

«Ainsi, je recommande [...] aux provinciaux, aux vicaires des missions et à tous les supérieurs locaux, de s'en tenir strictement aux prescriptions de la règle et aux usages autorisés [...]»⁵².

En nommant, deux ans plus tôt, le père H.-F. Tempier visiteur au Canada, il l'exhortait aussi à parler avec Mgr Guigues, premier évêque d'Ottawa, de la vie économique des Oblats en mission dans son diocèse:

Il faut absolument que nos pères aient leurs revenus assurés sur lesquels ils se nourriront, s'entretiendront et pourront épargner quelque chose pour les éventualités et pour pourvoir à l'avenir. Il est du devoir de l'évêque de combiner les choses de façon que l'existence convenable des missionnaires soit assurée pour le présent et surtout pour l'avenir⁵³.

En tant que supérieur général, le fondateur avait également

⁵²E. DE MAZENOD, «Lettre circulaire, 2 août 1853», dans *Choix de textes*, pp. 573. 574-575.

⁵³ID., «Au P. Tempier, visiteur extraordinaire au Canada, 24 juin 1851: rapports avec Mgr Guigues», dans *Choix de textes*, pp. 572-573.

recommandé une méthode de comptabilité propre aux Oblats⁵⁴.

2.3.2 - Les successeurs du fondateur

Dans l'ensemble, les successeurs de Mgr de Mazenod ont continué les orientations qu'il avait données. Leurs efforts furent couronnés quand, avec le Saint-Siège, ils ont pu introduire certaines normes économiques dans les statuts propres à la Congrégation⁵⁵.

Ils voulaient «séparer totalement les biens temporels de la congrégation de ceux de la mission. Les biens de la mission sont administrés [...] par un procureur distinct autant que possible [de celui] qui administre les biens de la Congrégation [...]»⁵⁶.» À la suite des diverses révisions des normes oblates, notamment celle exigée par Vatican II, les directives sur la bonne gestion ont été rassemblées dans un seul directoire général⁵⁷.

⁵⁴«Je leur [supérieurs] recommande également le mode de comptabilité [...] qui est placé en tête des registres imprimés et dont j'ai précédemment prescrit l'observance» (ID., «Lettre circulaire, 2 août 1853», p. 575).

⁵⁵On y consacra le chapitre «de la question économique», cf. *Le statut des Oblats*, pp. 14-16, n^o 30-37.

⁵⁶Ibid., p. 14, n^o 30.

⁵⁷C'est dans le *Directoire pour l'administration des biens temporels* «qu'on trouve indiquées les compétences financières des Provinces et les politiques du Fonds de solidarité oblate, du Crédit foncier oblates et des autres organismes généraux d'aide à la Congrégation» (F. JETTÉ, *OMI homme apostolique: commentaire des Constitutions et Règles oblates de 1982* [= *OMI homme apostolique*], Maison générale, 1992, p. 525).

2.3.3 - L'actuelle Administration générale

Depuis qu'il est supérieur général, le père M. Zago ne cesse de chercher des voies et moyens qui peuvent contribuer à une saine administration des biens de la Congrégation. Disons en passant qu'il est aidé par de nombreuses compétences oeuvrant dans la ligne de son prédécesseur immédiat, le père F. Jetté⁵⁸. Il a révisé et mis à jour un directoire des biens matériels⁵⁹.

En conformité avec les principes énumérés dans le *Directoire des évêques en leur ministère pastoral*⁶⁰, l'actuelle Administration générale considère les biens temporels de la Congrégation comme faisant partie de la mission oblata⁶¹. Elle souhaite, en outre, que tous les Oblats aient une certaine formation aux questions financières⁶². Quant aux gestionnaires des biens oblats, ils doivent en plus de la compétence, acquérir une formation conforme aux

⁵⁸Ibid., pp. 525-526.

⁵⁹Cf. ibid., p. 525.

⁶⁰SACRÉ CONGRÉGATION POUR LES ÉVÊQUES, *Directoire des évêques en leur ministère pastoral*, p. 76, n° 134.

⁶¹Cf. M. ZAGO et al., «Les biens matériels comme partie intégrante de la mission», dans *Acta administrationis generalis OMI*, [= AAG], t. 16, Romae, Domus generalis, 1993, p. 62; A. KEUTER, «Les biens temporels au service de la mission oblata [= Les biens temporels oblats]», dans *Documentation OMI*, 189(1992), pp. 1-16.

⁶²«[N]ous sommes appelés à vivre le vœu de pauvreté évangélique. Tout Oblat cependant, à un moment ou l'autre dans son ministère, doit administrer les biens matériels. Comment préparer les Oblats à ces deux aspects de la vie religieuse missionnaire?» (M. ZAGO et al., «Formation à la responsabilité financière», dans AAG, t. 16, p. 64).

directives données par le supérieur général en conseil⁶³.

3 - LES RÉVISIONS DES CONSTITUTIONS ET RÈGLES OBLATES

Depuis l'approbation pontificale de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée (en 1826) jusqu'à nos jours, leurs Constitutions et Règles ont fait objet de sept éditions différentes. Nous aborderons les documents en deux temps: avant et après Vatican II.

3.1 - Les éditions révisées avant Vatican II

Avant le deuxième Concile du Vatican, une quarantaine d'articles étaient consacrés au vœu de pauvreté dans chacune des versions des Constitutions et Règles approuvées⁶⁴. Notons aussi une

⁶³Responsable de la dite formation, l'Administration générale va organiser entre 1994 et 1995 trois sessions en trois différentes langues (anglais, français et espagnol), cf. ID., «Session de formation de trésoriers», dans AAG, t. 16, p. 131.

⁶⁴Il y avait 45 articles précédés d'une introduction de deux pages et demie dans l'édition de 1827; *Constitutiones et Regulae Congregationis Missionariorum Oblatorum Sanctissimae et Immaculatae Virginis Mariae, a Sanctissimo in Christo Patre et Domino, Domino nostro Leone Papa XII, una cum Instituto in forma specifica approbatae*, Galliopoli, 1827, art. 1-45, pp. 51-59.

Dans la version de 1853, on comptait 43 articles avec une introduction d'une page et demie sur la pauvreté; *Constitutiones et Regulae Congregationis Missionariorum Oblatorum Sanctissimae et Immaculatae Virginis Mariae, a Leone Papa XII, una cum Instituto in forma specifica approbatae, a Gregorio XVI confirmatae, et juxta Pii IX apostolicas litteras editae*, Massiliae, 1853, art. 1-43, pp. 53-60.

L'édition de 1894 ajoutait trois articles à la précédente; *Constitutiones et Regulae Congregationis Missionariorum Oblatorum Sanctissimae et Immaculatae Virginis Mariae, a Leone Papa XII, una cum Instituto in forma specifica approbatae, a Gregorio XVI confirmatae, et juxta Pii IX apostolicas litteras editae*, Turonibus, typis A. Mame, 1894, art. 1-46, pp. 68-75.

édition propre aux frères publiée en 1859. Au sujet de la pauvreté, elle reprenait quasiment ce qui était dit dans celle de 1853⁶⁵. Il n'est actuellement pas nécessaire d'étudier toutes les versions; seules les Constitutions et Règles de 1910⁶⁶ et de 1928⁶⁷ seront

Dans l'édition de 1910, on parlait plutôt du vœu et de la vertu de pauvreté et on y consacrait une introduction de deux pages suivie de 42 articles; *Constitutiones et Regulae Congregationis Missionariorum Oblatorum Sanctissimae et Immaculatae Virginis Mariae, a Leone Papa XII, una cum Instituto in forma brevis approbatae, a Gregorio XVI et Pio IX confirmatae, et juxta Pii X apostolicas litteras editae, Romae, in Domo generali, 1910, art. 187-229, pp. 46-53.*

Faisant de l'introduction reprise mot à mot dans les anciennes éditions le premier article sur le vœu et la vertu de pauvreté, la version de 1928 y consacrait 40 articles; *Constitutiones et Regulae Congregationis Missionariorum Oblatorum Sanctissimae et Immaculatae Virginis Mariae, a Leone Papa XII, una cum Instituto primum adprobatae postque Codicis iuris canonici promulgationem, a SS. D. N. Pio Papa XI in forma specifica confirmatae, Romae, in Domo generali congregationis, 1928, art. 176-216, pp. 58-65.*

⁶⁵Règles et Constitutions (sic) à l'usage des frères convers de la Congrégation de la Très-Sainte et Immaculée Vierge Marie, Marseille, Imprimerie M. Olive, 1859, art. 1-43, pp. 31-39.

⁶⁶Par rapport aux anciennes Constitutions et Règles qui n'ont quasiment pas apporté de changements majeurs, la révision de 1908 qui a donné lieu à l'édition de 1910 avait complètement modifié les articles sur la pauvreté religieuse en les adaptant davantage aux *Normae; CC & RR de 1910*; traduction en langue française *Constitutions et Règles de la Congrégation des Missionnaires Oblats de la Très Sainte et Immaculée Vierge Marie, Rome, Maison générale, 1912, art. 187-229, pp. 42-51.*

⁶⁷Nous avons opté pour cette édition parce qu'elle fut la seule en harmonie avec le Code pio-bénédictin; *Constitutiones et Regulae de 1928*; traduction en langue française *Constitutions et Règles de la Congrégation des Missionnaires Oblats de la Très Sainte et Immaculée Vierge Marie, approuvées d'abord, en même temps que l'Institut par sa Sainteté Léon XII et après la promulgation du Code de droit canonique confirmées en la forme spécifique par sa Sainteté Pie XI, Rome, Maison générale, 1930, art. 176-216, pp. 55-63.*

examinées puisqu'elles sont des documents typiques.

Avec la promulgation du *Code de droit canonique* de 1917, les adaptations de la pauvreté oblate étaient en conformité avec le droit des religieux propre aux congrégations à vœux simples⁶⁸. Sans toucher aux articles assortis à la doctrine de l'Église préconciliaire, nous allons analyser brièvement, deux aspects qui vont nous permettre de faire ressortir la particularité juridique de la pauvreté religieuse des Oblats.

3.1.1 - La pauvreté dans l'obéissance

Afin de pratiquer licitement le vœu de pauvreté, la voie la plus observée par les membres était la demande de permission au supérieur légitime ou à son délégué⁶⁹.

Tout, dans la Congrégation, sera en commun, pour l'usage journalier, sous la direction des supérieurs.

Tout ce qui a été dit jusqu'ici [sur la pauvreté] est confié à la vigilance des supérieurs, surtout du supérieur général, afin que, dans une matière aussi importante, il ne se glisse aucune innovation contraire

⁶⁸Alors que la règle des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée avait connu quatre révisions successives, celles des Rédemptoristes, des Jésuites, des Lazaristes, des Oratoriens et des Oblats de saint Charles où les Oblats de Marie avaient puisé la leur n'eurent pas d'autre révision que celle exigée par le Saint-Siège à la suite de l'entrée en vigueur du *Code de droit canonique* de 1917, cf. COSENTINO, *Histoire de nos règles*, t. 3, p. 4.

⁶⁹«Par ce vœu [de pauvreté] nous renonçons au droit d'user licitement de n'importe quel bien temporel sans la permission des supérieurs légitimes» (*CC & RR de 1910*, art. 187, p. 44; *CC & RR de 1928*, art. 177, p. 57).

à la pauvreté⁷⁰.

De leur côté cependant, les supérieurs devaient veiller à ce qu'aucun membre bien que vivant pauvrement ne puisse manquer du nécessaire⁷¹. Tous les biens des membres étaient gardés en commun, et personne ne pouvait avoir quelque chose en propre sans l'autorisation du supérieur légitime⁷².

3.1.2 - *Le patrimoine personnel chez les Oblats*

Dans la règle qu'il composa en vue de l'approbation pontificale de sa congrégation, le fondateur voulut imposer à ses membres une pauvreté austère⁷³. Il aurait bien voulu que la pratique

⁷⁰ CC & RR de 1910, art. 208. 226, pp. 48. 49-50; CC & RR de 1928, art. 195. 213, pp. 60. 62.

⁷¹ «Les supérieurs éprouveront l'esprit de pauvreté de leurs sujets, non en leur imposant le manque du nécessaire, mais en leur fournissant l'occasion de subir quelques privations, afin qu'ils comprennent que les pauvres ne jouissent pas à leur gré de toutes les commodités» (CC & RR de 1910, art. 227, p. 50; CC & RR de 1928, art. 214, p. 62).

⁷² «Le supérieur ne pourra jamais permettre à quelqu'un d'avoir dans sa cellule quelque chose en propre, comme du linge, du chocolat, des liqueurs, des confitures, du tabac ou autre chose semblable.

«Si quelqu'un en a besoin, le supérieur y pourvoira par l'économe» (CC & RR de 1910, art. 219-220, p. 49; CC & RR de 1928, art. 206-207, p. 61).

⁷³ Selon le fondateur «l'esprit de nos règles était que l'on vécut comme si l'on était à cet égard sous les règles les plus austères» (PIELORZ, *Les chapitres généraux*, t. 1, p. 27).

du voeu de pauvreté soit comme celle vécue dans certains ordres⁷⁴. Le Saint-Siège fit voir au fondateur certaines difficultés que susciterait l'article 24⁷⁵. Pour le doyen du tribunal de la sacrée Rote romaine, cet article 24 allait provoquer des procès entre les parents et l'institut en ce sens que l'institut pourrait méjuger l'indigence des parents. Alors pour éviter cette éventuelle difficulté, Mgr de Mazenod a fait ajouter une seconde partie à l'article suivant (numéro 25), en notifiant par là que l'ordinaire du lieu du membre serait arbitre en cas de doute⁷⁶. Dépendant de la

⁷⁴Au Saint-Siège, on lui suggéra quelques changements plus modérés. «Le moyen pourrait être de restreindre le voeu de pauvreté à la privation de l'usage, tant que l'Oblat reste dans la Congrégation; d'autant plus que dans ce voeu sont compris même les fruits du patrimoine assigné en titre à l'Oblat dans son ordination, duquel, comme des autres choses [...], on suppose que l'individu puisse être possesseur.

«[Une note précise que] sur cet article on doit faire sérieuse réflexion, parce que Innocent III, [au] chapitre 6 de *De statu monachorum* dit: "Dans une congrégation pourront s'unir des individus liés par des lois moins sévères; mais, si l'on veut établir la pauvreté sans propriété, il faut exclure tous les actes de propriété"» (*coram* C.M. PEDICINI, 10 janvier 1826, [Rome, *Constitutioni e Regole della Società dei Missionari Oblati di San Carlo ossia dell'Immacolata Concezione: Osservazioni*], dans *Missions*, 79[1952], pp. 492-493 [traduction en langue française dans *Missions*, 79[1952], p. 498).

⁷⁵«*Societas nihilominus donationes non accipiet eorum quorum propinqui inopia laborant*» (*CC & RR de 1827*, art. 24, p. 56).

⁷⁶«Une réflexion que me fit [...] le doyen de la Rote, m'avait frappé. [A]yant [lu] l'article 24, il me dit, en bon juge, que cet article pourrait faire naître des procès entre les parents et la Congrégation, les parents pouvant se dire pauvres et la Congrégation le nier. Je m'en suis rappelé à temps pour proposer à Mgr l'archevêque secrétaire d'ajouter, après cet article, qu'en cas de contestation, l'évêque en serait juge sans aucune forme de procès. Mgr a rédigé ainsi cette addition, que nous avons placée à la suite de l'article suivant: "Et in casu exceptionis circa

doctrine de l'Eglise et de l'évolution du monde, cet article 25 des Constitutions de 1827 a subi différentes rédactions au cours des années⁷⁷.

Tout membre, nonobstant la défense d'administrer ses biens personnels⁷⁸, c'est-à-dire des biens matériels qu'il aura acquis au

propinquorum paupertatem ob quam Congregatio relictum sibi recusat, omnis propinquorum querela, absque ulla forma judicii, arbitrio et prudentiae Ordinariorum relinquetur"» ([E. DE MAZENOD], «Corrections proposées par la Sacrée Congrégation et exécutées de concert avec moi par Mgr l'archevêque d'Ancyre, secrétaire, les 15 et 16 février 1826», dans *Missions*, 79[1952], pp. 522-523).

⁷⁷Comparons trois différentes éditions:

1827: «Societas nihilominus donationes non accipiet eorum quorum propinqui inopia laborant.

«Hic per propinquos intellige patrem, matrem, avum, aviam, fratres, sorores, germanosque nepotes. Pauperes, puta, si juxta statum suum, necessarium illis desit. In casu exceptionis circa propinquorum paupertatem, ob quam Congregatio relictum sibi recusat, omnis propinquorum querela, absque ulla forma judicii, arbitrio et prudentiae Ordinariorum relinquetur» (CC & RR de 1827, art. 24-25, p. 56).

1910: Lors de la révision de 1908, les articles ci-haut ont été modifiés afin de les adapter aux *Normae*. Ainsi, son correspondant dans l'édition de 1910 se lisait: «Dans le cas où quelqu'un aurait disposé de ses revenus ou de ses pensions en faveur de l'Institut, le supérieur général pourra céder ces revenus ou ces pensions en faveur des parents du sujet, jusqu'au 4^e degré inclusivement, s'ils sont dans l'indigence» (CC & RR de 1910, art. 201, p. 46).

1928: Dans la version de 1928, son correspondant disait: «Dans le cas où quelqu'un aurait disposé de ses revenus ou de ses pensions en faveur de l'Institut, le supérieur général pourra céder ces revenus ou ces pensions en faveur des parents du sujet, s'ils sont pauvres, mais la Congrégation n'acceptera pas des donations offertes par ceux dont les proches seraient dans l'indigence» (CC & RR de 1928, art. 188, p. 59).

⁷⁸«Il est défendu aux membres de notre Institut de garder l'administration, l'usufruit et l'usage de leurs biens, quels qu'ils soient» (CC & RR de 1910, art. 195, p. 45; CC & RR de 1928, art. 182, p. 58).

titre d'héritage ou par tout autre moyen similaire, pouvait poser certains actes civils de propriété⁷⁹. Normalement, chaque Oblat gardait son patrimoine personnel; un membre à vœux perpétuels pouvait le céder à la congrégation⁸⁰. Petit à petit, la règle a statué que tout Oblat dispose par testament de ses biens actuels et futurs⁸¹.

Nous aurions pu dire que la conception du patrimoine personnel chez les Oblats était une manière de fournir un fonds si jamais le

⁷⁹«Il n'est pas défendu aux membres de l'Institut de faire les actes de propriété prescrits par la loi [civile], mais non pas sans la permission du supérieur général, ou, si le cas est urgent, celle du Provincial ou même du supérieur local» (*CC & RR de 1910*, art. 194, p. 45; *CC & RR de 1928*, art. 181, pp. 57-58).

⁸⁰«Chacun des nôtres conservera le droit de nue propriété sur ses biens, il est même défendu de renoncer à ce droit, avant l'oblation perpétuelle, par un acte entre vifs» (*CC & RR de 1910*, art. 189, p. 44; *CC & RR de 1928*, art. 178, pp. 57-58).

⁸¹«Il convient cependant que chacun, avant d'émettre pour la première fois des vœux temporaires, dispose librement, par testament, des biens qu'il possède actuellement et de ceux qu'il possédera par la suite» (*CC & RR de 1910*, art. 190, p. 44; *CC & RR de 1928*, art. 179, p. 57).

Pour en savoir davantage sur les Constitutions et Règles des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée avant le Concile Vatican II, on lira L. DESCHÂTELETS, «Notes sur l'histoire de nos saintes règles. L'élaboration du texte définitif», dans *EO*, 1(1942), pp. 11-27; ID., «Qui a traduit les saintes règles», dans *EO*, 1(1942), pp. 172-174; G. COSENTINO, «Les origines de nos saintes règles (1816-1818)», dans *EO*, 7(1948), pp. 46-62; id., «La rédaction de nos saintes règles (1818-1825)», dans *EO*, 8(1949), pp. 269-300; P.E. DROUIN, «Origines liguriennes de nos saintes règles: étude comparée des textes», dans *EO*, 1(1942), pp. 210-220; S. DUCHARME, «Essai sur les sources scripturaires de nos saintes règles», dans *EO*, 4(1945), pp. 137-148; N. MORISSETTE, «Rodriguez dans la règle: l'article 176», dans *EO*, 3(1944), pp. 265-271; A. DUMAS, «Galliopolis», dans *EO*, 6(1947), pp. 209-210; G. LESAGE, «Thèmes fondamentaux de notre spiritualité», dans *EO*, 4(1945), pp. 7-28.

membre sortait de la Congrégation; il posséderait ainsi des moyens matériels pouvant l'aider à faire la transition vers son nouvel état de vie⁸². Nous avons également constaté que la garde de la nue propriété chez les Oblats a été initialement une façon de permettre à chaque membre de secourir ses parents dans l'indigence⁸³. Les Constitutions et Règles oblates ont toujours gardé une attention particulière à l'assistance matérielle des parents des membres. Cela est conforme au charisme même de la Congrégation qui a constamment prôné l'évangélisation de l'homme intégral⁸⁴.

Jusqu'au Concile, les articles sur le vœu et l'esprit de pauvreté étaient à peu de choses près les mêmes que ceux des constitutions initiales de la Société. En substance, rien n'a été modifié, sinon pour adapter la règle aux exigences du Code de 1917 et pour mieux préciser quelques prescriptions⁸⁵.

Ajoutons que la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie

⁸²C'est nous qui parlons par analogie; *CC & RR de 1910*, art. 189, p. 44; *CC & RR de 1928*, art. 178, pp. 57-58.

⁸³Cf. *Manuscrit I*, p. 48; *Manuscrit Honorat*, p. 27.

⁸⁴Jamais le fondateur ne mit d'opposition entre le bien-être de la personne et son évangélisation, cf. C. CHAMPAGNE, «Instruction de Monseigneur de Mazenod relative aux missions étrangères», dans *Kerygma*, 9(1975), p. 175.

La double devise du fondateur qui était devenue plus tard celle des Oblats exprimait suffisamment le programme et l'histoire de toute la Congrégation: "Evangelizare pauperibus misit me. Pauperes evangelizantur", cf. VILLENEUVE, *Commentaires des règles*, p. 15.

⁸⁵Cf. A. DONTENWILL, «La nouvelle édition de nos saintes règles», dans *CAO*, t. 4, Rome, Maison générale OMI, 1947, p. 120.

Immaculée ne s'est jamais voulue une congrégation mendicante à l'instar des ordres mendiants. Sa forme de pauvreté s'y est toujours opposée depuis ses origines⁸⁶.

3.2 - Les révisions postconciliaires

Deux principaux événements ont sûrement contribué aux révisions des Constitutions et Règles des Oblats à l'époque contemporaine: le deuxième Concile du Vatican et l'entrée en vigueur du nouveau *Code de droit canonique*.

3.2.1 - La révision de 1966

À l'issue du Concile, tous les instituts de vie consacrée furent invités par le Saint-Siège à faire les adaptations nécessaires à leurs normes de vie⁸⁷. Pour les Oblats, cette tâche commencée déjà en 1958 et préparée par une Commission pré-

⁸⁶«Quelle que soit notre indigence, il ne sera jamais permis de mendier, il faudra attendre le secours de la Providence.

«Ce ne sera qu'à l'occasion d'un besoin urgent, qu'il sera permis de découvrir la gêne du moment à quelque bienfaiteur de la Congrégation» (*CC & RR de 1928*, art. 215-216, pp. 62-63; *CC & RR de 1910*, art. 228-229, p. 59; *Manuscrit I*, p. 48; *Manuscrit Honorat*, p. 27).

⁸⁷D. LEVASSEUR, *Les Constitutions et Règles des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée à la lumière de Vatican II* (Bibliothèque oblate, 15), Ottawa, Éd. Études oblates, 1967, pp. 7-14; M. ZAGO, «Dimension évangélisatrice du charisme oblat à la lumière d'*Evangelii nuntiandi*», dans *VOL*, 36(1977), pp. 199-201; D.N. POWER, «Y-a-t-il une théologie du charisme des fondateurs et des instituts?», dans *VOL*, 36(1977), PP. 19-29.

capitulaire avait été poursuivie lors du Chapitre général de 1966⁸⁸. Pendant son audience accordée aux capitulants de ce "chapitre du renouveau", Paul VI les encouragea à bien réaliser les innovations.

Il s'agit en effet d'accomplir cet *aggiornamento* en demeurant fidèle à la pensée profonde de votre grand fondateur, Monseigneur de Mazenod, qui avait choisi comme devise de sa jeune Congrégation les paroles toujours actuelles et riches de sens de notre Sauveur: *Evangelizare pauperibus misit me*. Cette oeuvre n'est pas facile et requiert certainement de chacun d'entre vous compréhension, intelligence,⁸⁹ désir d'adaptation et volonté d'entente fraternelle⁸⁹.

Décrétées, *ad experimentum*, le 2 août 1966, les constitutions et règles modifiées par ce XXVII^e Chapitre ont pris force de loi dès le 1^{er} janvier suivant⁹⁰.

3.2.2 - Les rénovations sur la pauvreté

Dans les Constitutions et Règles de 1966, on comptait sept articles constitutionnels⁹¹ et trente règles⁹² sur la pauvreté.

⁸⁸«Jamais pareille rénovation et aussi profonde adaptation de nos Constitutions et Règles n'ont été opérées par un Chapitre général. Le dessein de Dieu sur la Congrégation demeure bien le même, l'économie de la vie oblate n'a pas changé; mais un souffle nouveau est passé, souffle de l'Esprit transmis par le Concile» (GILBERT, *Réflexions sur la vie oblate*, p. 5).

⁸⁹PAUL VI, Allocution aux membres du XXVII^e Chapitre général des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée, 5 février 1966, dans AAS, 58(1966), p. 215.

⁹⁰Cf. L. DESCHÂTELETS, «Constitutions et Règles votées par le XXVII^e Chapitre général et leur mise en application *ad experimentum*. Décret», dans *Constitutiones et Regulae Congregationis Missionariorum Oblatorum Sanctissimae et Immaculatae Virginis Mariae: a Capitulo generali XXVII exaratae*, textes latin et français [= CC & RR de 1966], Romae, 1966, p. [iii].

⁹¹CC & RR de 1966, CC 25-32, pp. 13-14.

Plusieurs articles constitutionnels reprennent *Perfectae caritatis* 13⁹³. De plus, trois d'entre eux sont accompagnées de certaines règles et forment la particularité de la pauvreté oblate dans cette édition de 1966⁹⁴.

3.2.3 - Les biens personnels de l'Oblat

Juridiquement, la pauvreté oblate n'a jamais été conçue ni enseignée comme un dépouillement total, puisque chaque membre «garde la propriété de ses biens et la capacité d'en acquérir d'autres à un titre quelconque d'héritage⁹⁵.» Reprenant la coutume oblate sur le patrimoine personnel, l'article constitutionnel 27 qui se réfère à la doctrine conciliaire reste une norme propre à la Congrégation⁹⁶. Le vœu de pauvreté de l'Oblat doit être vécu selon

⁹²CC & RR de 1966, RR 47-77, pp. 74-79.

⁹³Les CC 25, 28 et 29 se réfèrent à PC 13, § 5; la C 26 reprend PC 13, § 6; la C 27 reprend PC 13, §§ 4-5; et la C 30 se réfère à PC 13, § 3.

⁹⁴Il s'agit de la C 28 à laquelle il faut rattacher les RR 48-53; la C 31 avec les RR 59-65 et la C 32 explicitée par la R 58. Bien que reprenant PC 13, §§ 4-5 la C 27 avec les 10 règles rattachées fixait des normes sur l'administration des biens personnels propres aux Oblats.

⁹⁵CC & RR de 1966, C 27, § 1, p. 13; *Dans une volonté du renouveau: introduction à une lecture des constitutions et des règles*, Rome, Maison générale OMI, 1968, p. 118.

⁹⁶PC 13, §§ 4-5.

la législation spécifique de la Congrégation⁹⁷.

Pour ce qui est des règles⁹⁸, quelques-unes statuent sur les biens temporels personnels. Elles sont dans l'ensemble une nouvelle formulation des anciens articles sur la pauvreté oblate.

Signalons d'abord une interprétation particulière du vocable "héritage" dans la Congrégation. Désormais, «[s]ous le titre d'héritage, on comprend toute autre acquisition qui peut être considérée comme équivalent d'un héritage⁹⁹.» En outre, on fixe des limites propres à une éventuelle cessation de son patrimoine personnel à la Congrégation¹⁰⁰.

Lorsqu'un Oblat «aura disposé de revenus ou de pensions en faveur de la Congrégation, le provincial pourra les céder au profit des parents de ce religieux, s'ils sont pauvres. De ceux dont les proches sont dans le besoin, la société n'acceptera pas de donation¹⁰¹.» Cette norme n'est pas nouvelle, elle est une reprise

⁹⁷«Par le vœu de pauvreté, les Oblats abandonnent, selon les constitutions et les règles, le droit de disposer licitement de tout bien temporel estimable à prix d'argent» (*CC & RR de 1966*, C 27, § 1, p. 13).

⁹⁸*CC & RR de 1966*, RR 66-67, pp. 77-79.

⁹⁹Notre traduction de «[t]itulus hereditatis ita intellegitur, ut includat etiam omnem aliam acquisitionem hereditati aequipollentem» (*CC & RR de 1966*, R 67, § 1, p. 77).

¹⁰⁰«Les nôtres [profès perpétuels] peuvent renoncer à un héritage qui leur advient, mais pour le faire licitement, il leur faut une autorisation du provincial ou, en cas d'urgence, du supérieur local» (*CC & RR de 1966*, R 67, § 2, p. 77).

¹⁰¹*CC & RR de 1966*, R 72, p. 78.

presque textuelle d'un article des constitutions et des règles initiales de la Congrégation¹⁰².

3.3 - L'étude de la pauvreté au Chapitre de 1972

Jamais un chapitre général n'aura suscité chez les Oblats une discussion aussi vive et aussi profonde sur la pauvreté que celui de 1972. Eût-on suivi les propos de certains membres, l'*aggiornamento* souhaité sur les exigences juridiques de la pauvreté aurait été amorcé. Après lecture des questions élaborées par la Commission pré-capitulaire, nous avons constaté que celle-ci conduisait toute la Congrégation vers cette rénovation vivement recommandée par le Saint-Siège¹⁰³. Toutefois, le travail capitulaire n'a pas abouti immédiatement à des changements dans les constitutions; son but était plutôt d'éveiller aussi bien la Congrégation elle-même que les membres en particulier aux

¹⁰²«Tout membre de la Société conserve la propriété de ses biens, il pourra donc en disposer, mais seulement au bénéfice de ses paren[t]s, s'il n'en dispose pas en leur faveur il les laissera à la Société; néanmoins la Société n'acceptera jamais les legs, ni les donations qui lui seront faits par des sujets qui auront des paren[t]s pauvres, et dans le doute si les paren[t]s sont vraiment pauvres, la chose sera décidée par le propre Ordinaire du membre de la Société» (*Manuscrit Honorat*, p. 27; *Manuscrit I*, p. 48; *CC & RR de 1910*, art. 189. 201, pp. 44. 46; *CC & RR de 1928*, art. 178. 188, pp. 57. 59).

¹⁰³La question du vœu de pauvreté, précise la Commission, devra être abordée d'une manière moins théorique. En d'autres mots, il s'agira de voir concrètement comment les Oblats vivent personnellement et communément la pauvreté religieuse aujourd'hui, cf. [MISSIONNAIRES OBLATS], «Pauvreté religieuse missionnaire oblate: questionnaires 27-32. b», dans *Missio. Rapports des provinces [au] Chapitre [général de] 1972 [= Missio]*, t. 1, Rome, Maison générale OMI, 1971, p. xiii.

dimensions pratiques de la pauvreté vécue dans un monde de disparité.

3.3.1 - La pauvreté oblate mise en question

Dès la première lecture des réponses aux questions de la Commission pré-capitulaire en vue du Chapitre général de 1972, nous avons observé certaines dissemblances dans la pratique de la pauvreté des provinces et par ce fait des membres. La pauvreté, même religieuse, est vécue dans un contexte déterminé. Ainsi, elle suit bon gré, mal gré l'évolution politico-économique de la société.

Les difficultés ou les malaises que soulève la pratique du voeu de pauvreté pour les religieux du Tiers-Monde (comme d'ailleurs ceux du monde entier) sont partiellement accrus puisque ce voeu est plus que jamais lié aux conditions socio-économiques de notre temps. Pour étudier les obligations juridiques du voeu de pauvreté, personne ne saurait tout simplement retourner à la doctrine, au droit ecclésial, à la règle de telle ou telle congrégation pour sauver coûte que coûte la norme en vigueur.

Le voeu de pauvreté n'a pas l'absolu que pourraient avoir d'autres voeux publics. Il s'est généralement accommodé «d'un minimum de biens matériels; [et] il lui appartient d'en mesurer l'usage selon les pays, les époques et les moeurs [tant]

économiques [que] financières¹⁰⁴.» En outre, l'ampleur prise actuellement «par la vie économique, l'allure de son évolution [...] posent à la pratique du voeu de pauvreté des problèmes relativement nouveaux et graves¹⁰⁵.» C'est pourquoi, nous ne saurions étudier la législation de la pauvreté oblate en oubliant d'autres composantes, notamment la pauvreté vouée ou la pauvreté socio-économique¹⁰⁶.

Dans la Congrégation, nous pouvons dire qu'il existe une pauvreté oblate des Euro-Américains¹⁰⁷, une pauvreté oblate du Quart-Monde¹⁰⁸ et une pauvreté oblate de la Tierce-Église¹⁰⁹.

¹⁰⁴A. PLÉ, «Avant-propos», dans BOUYER et al., *La pauvreté*, p. 7.

Un spécialiste dit avec raison: «L'esprit de pauvreté est et devra toujours être premier, mais, composant avec les exigences individuelles et sociales, il doit être incorporé dans les structures institutionnelles» (A. DELCHARD, «La pauvreté religieuse en droit canonique», dans BOUYER et al., *La pauvreté*, p. 145).

¹⁰⁵PLÉ, «Avant-propos», pp. 7-8.

¹⁰⁶«Le voeu de pauvreté se détermine concrètement par référence à la pauvreté économique» (F. PERROUX, «Notes sur le statut économique des communautés religieuses dans la vie économique de la France contemporaine», dans BOUYER et al., *La pauvreté*, p. 191).

¹⁰⁷Nous pensons aux provinces des régions de l'Europe, des États-unis et du Canada. Vivant dans des pays industrialisés, elles ont généralement une autosuffisance financière.

¹⁰⁸Nous faisons allusion à la pauvreté vécue par les missionnaires qui sont dans les territoires aborigènes des régions du Canada et des États-Unis. Pour en savoir plus sur la pauvreté dans le Quart-Monde, on lira avec profit G. MANUEL et M. POSLUNS, *The Fourth World: An Indian Reality*, New York, NJ, Collier; Dulls, Macmillan Publishing, 1974, pp. 214-266.

Souvent les spécialistes ne parlent que de la pauvreté dans le Tiers-Monde et des nouveaux pauvres dans les pays industrialisés; ils oublient ou ils ne veulent pas faire mention de l'autre

3.3.2 - La pauvreté oblate dans la Tierce-Église

La pratique du voeu de pauvreté dans le Tiers-Monde exige une nouvelle approche, si la Congrégation veut que cette profession demeure une authentique imitation du Christ.

Six questions sur la pauvreté avaient été posées à tous les Oblats en vue du Chapitre général de 1972¹¹⁰; dans les limites de notre recherche, seules la première et la dernière questions feront sommairement l'objet de notre commentaire.

Lisons la première question avant de présenter succinctement les nouvelles difficultés juridiques de la pratique du voeu de

pauvreté, celle vécue dans le Quart-Monde, cf. M. Zago, «Missionnaire des pauvres», dans *EO*, 30(1971), p. 92. Pour notre part, les enjeux de la pauvreté chez les Aborigènes, par exemple des États-Unis d'Amérique et du Canada ne pourraient être assimilés à ceux du Tiers-Monde.

Dans le Quart-Monde, les gouvernements accordent certaines pensions (alimentaires, scolaires, sanitaires, réductions de quelques taxes, etc.) aux populations matériellement dépourvues; par contre dans le Tiers-Monde, les populations pauvres sont souvent ruinées par leurs propres dirigeants, qui par ailleurs, jouissent d'une complicité internationale.

¹⁰⁹Nous pouvons citer la majorité des provinces des régions de l'Asie-Océanie, de l'Afrique-Madagascar et de l'Amérique latine. Considérées dans la Congrégation comme des provinces moins bien pourvues financièrement, le niveau de vie de leurs membres cependant est souvent supérieur à celui des populations ambiantes. Pour nous, «la Tierce-Église s'identifie [...] avec le Tiers-Monde [...], pratiquement avec les trois continents d'Amérique latine, d'Afrique et d'Asie y compris l'Océanie. Nous en arrivons ainsi à éliminer le concept contesté de "Missions"» (W. BUHLMANN, *La Tierce Église est là*, 4^e éd., traduit de l'italien par W.C. VAN DJK, Kinshasa-Limete, Éd. Saint-Paul, [1978], p. 20; cf. A.T. SANON, *Tierce Église, ma Mère; ou la conversion d'une communauté païenne au christianisme*, Paris, Beauchesne, [1972], p. 2).

¹¹⁰[MISSIONNAIRES OBLATS], «Pauvreté religieuse missionnaire oblate: questionnaires 27-32. b», pp. xiv-xv.

pauvreté dans le Tiers-Monde. «Quel sens donner au mot "pauvreté" dans notre vie, puisqu'on fait profession de la pratiquer en communauté et qu'on la combat économiquement dans les zones [en développement]¹¹¹.»

Hormis l'aspect de la *sequela Christi*, les réponses de plusieurs provinces à cette première question traduisent les inquiétudes des membres sur la pratique de la pauvreté religieuse dans le Tiers-Monde.

Le sens que nous donnons au terme "pauvreté" dans notre vie est celui de "pauvreté volontaire, évangélique, à l'imitation du Christ". Elle est faite de détachement affectif et effectif des biens terrestres, de leur usage modéré et contrôlé par l'autorité et de partage des biens. À l'inverse, dans les régions [en développement], on combat économiquement la pauvreté, car elle est synonyme de "misère" et d'"absence du nécessaire", fruit d'injustices sociales et d'égoïsmes coloniaux¹¹².

Pour un bon nombre d'Oblats, le principal malaise quant à la pratique de la pauvreté serait causé par le fait que ce vœu soit actuellement désigné par un terme ambivalent.

En cette matière aussi [la pauvreté] la province a beaucoup évolué depuis le dernier Chapitre, et cela en relation avec l'ensemble de la société [...]. Elle ressent, comme la plupart des congrégations, un [...] malaise concernant le vocable "pauvreté" religieuse, mais deux traits surtout peuvent caractériser son évolution, de l'extérieur: l'introduction du travail salarié dans la

¹¹¹ID., «Pauvreté religieuse missionnaire oblate: questionnaire 27 [= première question], p. xiv.

¹¹²PROVINCE [D']ITALIE, «Réponse à la première question», dans *Missio*, t. 1, p. 312.

vie religieuse et l'élévation du niveau de vie¹¹³.

La deuxième question a également soulevé des controverses chez les Oblats dans plus d'une province.

a. Pensez-vous que la pauvreté telle que vous la vivez sert ou dessert votre travail apostolique? Sert ou dessert le témoignage évangélique?

b. Trouvez-vous une difficulté pratique à concilier sur ce point l'efficacité du travail apostolique et la valeur du témoignage évangélique?¹¹⁴

Beaucoup de missionnaires du monde en développement n'hésitent pas à exprimer leurs angoisses.

¹¹³PROVINCE SAINT-JOSEPH (Montréal), «Réponse à la première question», dans *Missio*, t. 2, p. 7.

«Il semble que la conception de la pauvreté [oblate] et sa pratique, toutes les deux issues du 19^e siècle français ne répond pas exactement aux besoins du monde [en développement] dans lequel nous missionnaires [...] vivons. En face de l'étranger, le pauvre du Tiers-Monde souffre de sa pauvreté matérielle, mais il souffre aussi de ne pas être suffisamment reconnu dans ce qu'il a de meilleur qu'il peut partager avec les autres» (VICE-PROVINCE [DE] LAOS-THAÏLANDE, «[Réponse à la première question]», dans *Missio*, t. 3, p. 85).

Pour en savoir davantage sur cette première question, on lira PROVINCE [DE] FRANCE-MIDI, «[Réponse à la première question]», dans *Missio*, t. 1, p. 21; ANGLO-IRISH PROVINCE, «[Réponse à la première question]», dans *Missio*, t. 1, p. 144; PROVINCE [DE] POLOGNE, «[Réponse à la première question]», dans *Missio*, t. 1, p. 293; PROVINCE [D'] ALBERTA-SASKATCHEWAN, «[Réponse à la première question]», dans *Missio*, t. 2, p. 192; VICE-PROVINCE [DE] GROUARD, «[Réponse à la première question]», dans *Missio*, t. 2, pp. 247-248; DÉLÉGATION D'HAÏTI, «[Réponse à la première question]», dans *Missio*, t. 2, p. 510; CEYLON PROVINCE, «[Réponse à la première question]», t. 3, pp. 44-45; PROVINCE ARGENTINA-URUGUAY, «[Réponse à la première question]» dans *Missio*, t. 3, p. 378; PROVINCE [DE] CHILI, «[Réponse à la première question]», dans *Missio*, t. 3, p. 424; AUSTRALIAN PROVINCE, «[Réponse à la première question]», dans *Missio*, t. 3, p. 194.

¹¹⁴[MISSIONNAIRES OBLATS], «Pauvreté religieuse missionnaire oblate: questionnaire 32, a-b [= deuxième question]», dans *Missio*, t. 1, p. xv.

En faisant allusion à la question posée, nous pourrions répondre que la "richesse" telle que nous la vivons, porte préjudice à notre travail apostolique et à notre témoignage apostolique. [...]

Il est difficile d'exiger cette authenticité au niveau collectif, parce qu'il faut nécessairement passer par l'authenticité personnelle. Si chacun est authentique, la province et la Congrégation seront authentiques¹¹⁵.

La remise en question actuelle de la pratique du voeu de pauvreté est sérieuse et profonde. Face à cette interpellation qui vient des vrais pauvres, la Congrégation doit rechercher de nouvelles manières de rendre effectif le vécu de la pauvreté religieuse. Il faudrait peut-être même transformer certaines structures de la Congrégation afin que la participation des membres à la vie des pauvres reste un témoignage évangélique¹¹⁶.

Devant de tels défis au sujet des exigences légales de la

¹¹⁵PROVINCE [DE] CHILI, «[Réponse à la deuxième question]», dans *Missio*, t. 3, p. 427. «Por un lado favorece el trabajo apostólico porque los equipos para una labor apostólica eficaz pueden adquirirse, como son vehículos, auxilios audio visuales, etc. Por otro lado, perjudica el testimonio evangélico, porque estos mismos equipos hacen más grande la diferencia entre nuestro nivel de vida y el de nuestros feligreses.

«El problema parece ser el siguiente: ¿Qué es lo más importante para la difusión del Espíritu de Jesús? Equipos apostólicos o un testimonio evangélico en cuanto a la prueba?» (DELEGACIÓN DEL PERU, «[Réponse à la deuxième question]», dans *Missio*, t. 3, p. 550). Pour en savoir davantage sur cette deuxième question, on pourra lire VICE-PROVINCE [DE] LAOS-THAÏLANDE, «[Réponse à la deuxième question]», dans *Missio*, t. 3, pp. 88-89; PHILIPPINE PROVINCE, «[Réponse à la deuxième question]», dans *Missio*, t. 3, p. 125; PROVINCE ARGENTINA-URUGUAY, «[Réponse à la deuxième question]», dans *Missio*, t. 3, p. 380.

¹¹⁶Cf. PROVINCE [DE] CHILI, «[Réponse à la deuxième question]», p. 425.

pauvreté religieuse, nous devons nous interroger sur la croissance numérique des jeunes candidats à la vie oblate qui sont originaires du Tiers-Monde¹¹⁷. Aurions-nous raison d'affirmer qu'ils entrent parce qu'ils veulent fuir la misère matérielle de leurs familles? Ou encore, pouvons-nous dire que ces vocations en provenance de la Tierce-Église ne sont pas valables, authentiques? Ne pourrait-on plutôt prendre occasion de leurs entrées pour susciter une rénovation des exigences juridiques de la pauvreté oblate actuelle?

Devant le travail missionnaire accompli par les Oblats du Tiers-Monde, nous ne saurions remettre en question l'authenticité des vocations¹¹⁸. Vu les malaises ressentis par bon nombre de profès qui s'efforcent de vivre la pauvreté avec ses obligations

¹¹⁷«Le nombre des Oblats diminue dans l'hémisphère nord, c'est-à-dire dans les Régions du Canada, des États-Unis et de l'Europe, à l'exception de la Pologne et de l'Italie. Par contre, leur nombre augmente en Afrique, en Asie et en Amérique latine, en particulier au Zaïre, aux Philippines, en Indonésie, en Haïti, au Lesotho, à Sri Lanka, etc.» (M. ZAGO, «Rapport du supérieur général sur la situation générale de la Congrégation pour le XXXII^e Chapitre général [= Rapport sur la Congrégation]», dans AAG, t. 15, p. 94).

¹¹⁸«À mesure que se multiplient et s'approfondissent les contacts que j'ai avec des confrères de toute culture, je sens grandir en moi une admiration profonde pour les Oblats et pour le charisme qui les anime. Dans l'immense majorité, on trouve une fidélité émouvante au Seigneur qui appelle et qui envoie, une générosité admirable dans la mission confiée et sans cesse redécouverte, un don total d'eux-mêmes aux personnes qui leur sont confiées, et cela en dépit de difficultés objectives et personnelles souvent énormes» (ibid., pp. 98-99).

juridiques actuelles¹¹⁹, il devient urgent de réfléchir sur cette question et de suggérer des propositions précises.

Nous basant sur les malaises reconnus par certaines provinces quant à la pauvreté, nous allons poser le problème de l'application de ses exigences juridiques dans la Tierce-Église, c'est-à-dire dans des provinces oblates en Amérique latine, en Afrique-Madagascar et en Asie-Océanie. Nous servant ainsi de l'évolution juridique de la pauvreté oblate, nous voulons examiner les causes des malaises de sa mise en pratique au sein des provinces des pays en développement. Nous ne prétendons certainement pas fournir des solutions définitives.

Il nous semble que la pauvreté religieuse oblate pratiquée depuis le début de la Congrégation pourrait s'accommoder de certaines diversités socio-culturelles actuelles de ses membres. Laisée à ses seules exigences légales actuelles, elle sera de moins en moins signe évangélique pour les Oblats du Tiers-Monde¹²⁰.

¹¹⁹«Le déplacement de la présence oblate vers l'hémisphère sud a des conséquences pratiques [notamment sur] les finances [...]. La priorité de la mission au niveau international devra tenir compte de [ce changement]» (ibid., p. 100).

¹²⁰Au sujet de la pratique de la pauvreté religieuse dans l'hémisphère sud, il «se produit une tension: d'un côté nous voyons la nécessité d'être avec les pauvres, de partager leur pauvreté, leur situation sous tous ses aspects [....]. Par contre nous constatons qu'en général nous disposons de moyens dispendieux [...] et, enfin même si nous ne disposons pas de moyens matériels, nous avons notre éducation et notre culture. De tout cela, les pauvres n'ont rien, et il est difficile d'être avec les pauvres quand nous sommes des riches» (PROVINCE [DE] CHILI, «[Réponse à la deuxième question]», p. 424).

Des malaises entre les parents de plus en plus pauvres et leurs enfants Oblats menant une vie matérielle supérieure à la leur rendront davantage difficile le témoignage dudit voeu. Puisque la Congrégation accepte des membres en provenance du Tiers-Monde, il faut examiner dans quelle mesure sa législation actuelle évite comme les règles initiales, des situations conflictuelles entre les parents moins nantis et la Congrégation relativement bien pourvue¹²¹.

4 - LA PAUVRETÉ OBLATE DANS LA LÉGISLATION ACTUELLE

Même si la législation oblate actuelle sur la pauvreté n'a pas beaucoup évolué depuis ses origines, nous constatons cependant que «son témoignage social a pris une envergure particulière et le climat du monde actuel est, en plusieurs milieux, loin de l'aider¹²².»

¹²¹CC & RR de 1827, art. 24-25, p. 72.

¹²²JETTÉ, *OMI homme apostolique*, p. 153.

4.1 - Les Constitutions et Règles de 1982

L'édition des Constitutions et Règles de 1982 inspirée des orientations du Chapitre de 1972, a subi quelques modifications pratiques concernant le vœu de pauvreté, aux Chapitres généraux de 1986 et de 1992¹²³.

4.1.4 - Les articles constitutionnels

L'édition de 1982 consacrait cinq articles constitutionnels à la pauvreté religieuse. Ils insistaient sur l'imitation du Christ¹²⁴, sur des nouvelles formes de solidarité avec les vrais pauvres¹²⁵ et sur le témoignage tant personnel que collectif de la pauvreté. En outre, la dite norme exhorte chaque membre à gagner sa vie par son propre travail¹²⁶.

¹²³[MISSIONNAIRES OBLATS], «Changements approuvés aux Constitutions (texte officiel)», dans AAG, t. 10, Romae, Domus generalis, 1987, pp. 19-22; ID., «Changements décidés par le Chapitre général de 1992», dans AAG, t. 15, pp. 43-46.

¹²⁴«En réponse à [l'appel du Maître], nous choisissons la pauvreté évangélique» (CC & RR de 1982, C 19, p. 29).

¹²⁵«Ce choix [de la pauvreté] nous incite à vivre en communion plus étroite avec le Christ et les pauvres; il conteste ainsi les excès du pouvoir et de la richesse et proclame la venue d'un monde nouveau, libéré de l'égoïsme et ouvert au partage» (CC & RR de 1982, C 20, § 1, p. 29).

¹²⁶«Animés par l'Esprit qui poussait les premiers chrétiens à tout partager, les Oblats mettent tout en commun. Ils adoptent un genre de vie simple et considèrent comme essentiel, pour leur Institut, de donner un témoignage collectif de détachement évangélique.

«Ils évitent donc tout luxe, toute apparence de luxe, tout gain immodéré et tout cumul de biens. Soumis à la loi commune du travail et chacun contribuant, pour sa part, au soutien et à l'apostolat de sa communauté, ils acceptent joyeusement de ne pas

Par son vœu public de pauvreté, le profès oblat est contraint à des exigences juridiques dont le renoncement à certains droits d'user et de posséder des biens matériels¹²⁷. En plus, la mise en commun des biens est également une obligation légale.

Tout ce qu'un membre acquiert par son travail personnel ou en vue de la Congrégation appartient à celle-ci. Appartient de même à la Congrégation tout ce qu'un membre reçoit, non à un titre quelconque d'héritage, mais comme pension dont le titre a été acquis après son premier engagement, ou comme subvention, assurance ou de quelque autre façon¹²⁸.

Chez les Oblats, les assurances de vieillesse ou de santé ainsi que les autres pensions dont le titre a été acquis après la première profession reviennent de droit à la maison ou à la province selon le cas. En référence au *Code de droit canonique*¹²⁹, la C 23 détermine les normes oblats sur la nue propriété, sur le

avoir à leur disposition les commodités qu'ils pourraient désirer» (CC & RR de 1982, C 21, §§ 1-2, pp. 29. 31).

¹²⁷«Les Oblats s'engagent par vœu à mener une vie de pauvreté volontaire. Ils renoncent au droit d'user et de disposer licitement, de leur propre gré, de tout bien temporel estimable à prix d'argent» (CC & RR de 1982, C 22, § 1, p. 31).

¹²⁸CC & RR de 1982, C 22, § 2, p. 31.

¹²⁹Can. 668, §§ 1-4.

testament, sur le renoncement aux biens personnels, etc.¹³⁰.

4.1.2 - Les règles

L'édition de 1982 élaborait cinq règles sur la pauvreté religieuse¹³¹. Les trois premières, c'est-à-dire les RR 14, 15 et 16 fixent des directives pratiques sur la gestion des biens. Elles s'adressent aux provinces et aux communautés locales obligées à une saine administration de leurs biens temporels. Tout en exhortant à

¹³⁰«Avant le premier engagement, chacun cède à qui il veut l'administration de ses biens et dispose librement de leur usage et usufruit. En outre, avant la profession perpétuelle, chacun disposera, par testament civilement valide, de ses biens présents et à venir.

«Tout changement à ces dispositions, pour une juste raison, tout autre acte en matière de biens patrimoniaux requièrent la permission du supérieur majeur. En cas d'urgence toutefois, le testament pourra être modifié, avec la permission du supérieur local.

«Avec l'autorisation du supérieur général, un Oblat à vœux perpétuels peut renoncer à ses biens présents et à venir» (C 23, §§ 1-3: nouvelle version, dans AAG, t. 10, p. 19).

Dans l'édition de 1982, la C 23, § 3 avait une autre rédaction: «Avec l'autorisation de son supérieur majeur en conseil, un profès perpétuel peut renoncer à ses biens présents et à venir, avec les conséquences prévues par le droit universel», CC & RR de 1982, C 23, § 3, p. 32.

On comprend alors que le Chapitre général de 1986 ait modifié le texte en se rapprochant davantage du nouveau Code. En outre, il a précisé cet article constitutionnel (23) par l'addition de la nouvelle règle 17 A: «Le supérieur général peut déléguer aux autres supérieurs majeurs de la Congrégation, avec le consentement de leur conseil respectif, l'autorisation de permettre à un Oblat de renoncer, entièrement ou en partie à son patrimoine», [CHAPITRE GÉNÉRAL DE 1986], «Nouvelle règle 17 A», dans AAG, t. 10, p. 20.

¹³¹Dans l'édition de 1982, il n'y avait que quatre règles; mais nous parlons de cinq en comptant la règle 17 A ajoutée par le Chapitre général de 1986, *ibid.*

une gestion prudente¹³², la Congrégation préconise le partage avec les provinces et les communautés moins bien pourvues¹³³. Dans toute la Congrégation, en effet, le souci de partager est remarquable; l'Administration générale, les provinces, les communautés locales et les Oblats individuellement aident avec générosité des indigents à travers le monde¹³⁴.

La R 16 statue sur la responsabilité des provinces de pourvoir au bien-être matériel de leurs membres. C'est «à chaque province de déterminer la manière d'administrer les biens temporels des communautés et d'assurer à chaque membre ce qui est nécessaire à son entretien et à son apostolat¹³⁵.» Pour ce qui est de l'administration, c'est par le directoire des biens temporels que chaque province fixe ses propres orientations sur les questions

¹³²«On administrera avec prudence les biens de la communauté, qui sont en quelque sorte le patrimoine des pauvres. La communauté cependant, mettant sa confiance dans la divine Providence, n'hésitera pas à utiliser même son nécessaire pour aider les pauvres» (CC & RR de 1982, R 14, p. 32).

¹³³«Nos maisons et provinces auront le souci de partager avec les confrères engagés dans les régions ou les missions moins pourvues de biens matériels» (CC & RR de 1982, R 15, p. 32).

¹³⁴Cf. JETTÉ, *OMI homme apostolique*, p. 166.

¹³⁵CC & RR de 1982, R 16, pp. 32-33. Chez les Oblats, chaque maison érigée, chaque province et la congrégation comme telle ont le droit de posséder, d'acquérir et d'administrer les biens temporels, cf. *Directoire pour l'administration des biens temporels*, 2^e éd., Rome, Maison générale, 1989, p. 2; can. 634, § 1. Même si comme personne juridique, la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée a le droit de posséder, d'acquérir et d'administrer les biens temporels, en général elle «ne possède pas, puisque chaque province est propriétaire de ses biens» (KEUTER, «Les biens temporels oblats», p. 4).

matérielles¹³⁶.

En accord avec la C 23, la R 17 précise qu'en cas de sortie de la Congrégation, toutes les exigences juridiques du vœu de pauvreté perdent leurs effets¹³⁷. La clause introduite au sujet de la cession des effets juridiques à la sortie du profès (R 17, § 3) n'est pas tout à fait une nouveauté; elle reprend, en effet, une norme contenue dans les anciennes règles oblates¹³⁸.

Conformément au Code révisé¹³⁹, le supérieur général avait délégué en 1984 aux supérieurs majeurs en conseil la faculté de permettre à tout Oblat à vœux perpétuels de renoncer d'une manière partielle ou totale à son patrimoine personnel¹⁴⁰. Comme mentionné

¹³⁶Cf. JETTÉ, *OMI homme apostolique*, p. 166.

¹³⁷«Si un Oblat reçoit, après son premier engagement, des biens à un titre quelconque d'héritage, il nommera en toute liberté un administrateur et déterminera à qui il cède l'usage et l'usufruit de ces biens.

«En assignant l'usufruit de ses biens patrimoniaux, chacun peut, s'il le désire, faire ajouter régulièrement les revenus à son capital.

«La cession de l'administration et les dispositions de l'usage et de l'usufruit deviennent sans effet en cas de sortie de la Congrégation: une clause devra l'indiquer dans ces documents» (CC & RR de 1982, R 17, p. 33).

¹³⁸«La cession de l'administration, de l'usage et de l'usufruit n'a plus force de loi, dans le cas où le sujet viendrait à sortir de la Congrégation; bien plus, on devra apposer la condition que cette cession reste révocable» (CC & RR de 1910, art. 197, pp. 45-46; CC & RR de 1928, art. 185, p. 58).

¹³⁹Can. 668, § 4.

¹⁴⁰Cf. M. O'REILLY, «Les constitutions et le nouveau Code de droit canonique», dans AAG, t. 7, Romae, Domus generalis, 1984, p. 124.

plus haut, la R 17 A ne fut ajoutée que par le Chapitre de 1986¹⁴¹.

La conception de la pauvreté chez les Oblats, en allant au-delà du vœu, tient de plus en plus compte de la vie contemporaine. En d'autres mots, elle s'oriente progressivement vers une justice distributive. Elle suggère même des recommandations notables connexes¹⁴².

4.2 - Nouvelle forme de partage des biens oblats

Depuis que la Congrégation fut divisée en provinces en 1850, celles-ci ont conservé une juste autonomie dans l'administration des biens matériels. Conformément à la pratique de la première communauté, la Congrégation a continuellement enseigné le partage entre les provinces et les communautés selon les coutumes locales.

Inspiré par le Concile qui exhortait aussi chaque institut religieux à trouver sa façon spécifique de partager en son sein, les Oblats se sont montrés davantage généreux; c'est-à-dire que les provinces et les communautés qui ont une autosuffisance financière

¹⁴¹[CHAPITRE GÉNÉRAL DE 1986], «Nouvelle règle 17 A», p. 20.

¹⁴²«Nous engageons les Oblats à étudier, avec les pauvres et d'autres chrétiens engagés, les causes de la pauvreté, en particulier les causes structurelles, à approfondir également l'aspect moral de certaines questions qui affectent le sort des nations pauvres, notamment le paiement de leur dette par les pays du Tiers-Monde et les conditions injustes des échanges commerciaux entre pays riches et pays pauvres» (ID., «Recommandations», dans AAG, t. 9, Romae, Domus generalis, 1986, p. 30, n° 28).

aident les provinces, les résidences et les maisons moins pourvues¹⁴³. Ce partage, cependant, n'a pas fait disparaître une certaine inégalité dans la Congrégation.

Lorsqu'on compare entre elles les six régions oblates, on aperçoit des disparités considérables dans le patrimoine oblat *per capita*. Pour comprendre ces disparités, il faut se référer à la durée de présence des Oblats dans une région, aux institutions tenues par une province, à l'histoire du christianisme local, et aussi à la valeur de la monnaie du pays [...]. De toute façon, cette grande disparité est frappante et elle représente un défi à notre esprit de partage¹⁴⁴.

Pour relever ce défi du partage, le XXXII^e Chapitre a pris certaines décisions sur la répartition des biens temporels dans la Congrégation¹⁴⁵. Il voulait surtout permettre une juste autonomie et une gestion responsable particulièrement oblates.

1. Le Chapitre général de 1992 s'engage sur le principe du partage du capital et sur celui de la gestion responsable à l'intérieur de la Congrégation.

2. Le Chapitre de 1992 confie au supérieur général en conseil le mandat de créer des instruments appropriés à la mise en oeuvre de cette forme de partage des biens et de la gestion responsable, dans le but de promouvoir

¹⁴³Mentionnons entre autre qu'au Chapitre général de 1966 fut créé le Crédit foncier oblat; le Fonds de solidarité oblate a été établi en 1973; le Fonds Fernand Jetté a été créé sur proposition du Chapitre général de 1986, cf. A. KEUTER, «Les biens temporels oblates», pp. 15-16. En 1990 par exemple, la Congrégation a dépensé 11.7% de ses revenus pour l'entretien des propriétés, et elle a remis 11.2% aux oeuvres de charité, cf. *ibid.*, p. 7.

¹⁴⁴*Ibid.*, p. 5.

¹⁴⁵Tenu à Rome, le XXXII^e Chapitre général des Oblats s'est déroulé du 1^{er} septembre au 1^{er} octobre 1992. Pour plus de détails, on lira [CONGREGATIONIS MISSIONARIORUM OBLATORUM], «XXXII Capitulum generale», dans AAG, t. 15, pp. 9-51.

l'autonomie financière dans la Congrégation¹⁴⁶.

Les provinces de la Tierce-Église sauront-elles administrer leurs biens sans devenir des nouveaux riches dans le Tiers-Monde? Comment avec ses biens matériels, utiles à la mission, sauront-elles partager avec leurs populations qui s'appauvrissent davantage? L'expérience d'autres provinces avec autosuffisance et les structures envisagées par le dernier Chapitre général nous donnent plus d'espoir que de crainte¹⁴⁷. Le fait d'insérer l'apprentissage de la gestion des biens matériels dans la formation première¹⁴⁸ est une des grandes innovations du Chapitre de 1992 au sujet de la pauvreté oblate.

¹⁴⁶[CHAPITRE GÉNÉRAL DE 1992], «Vers une autonomie financière dans un contexte d'interdépendance», dans AAG, t. 15, p. 42; *Actes du 32^e Chapitre général (1992). Témoins en communauté apostolique [= TCA]*, Rome, Missionnaires Oblats de Marie Immaculée, 1992, p. 49.

¹⁴⁷«Un certain nombre de fonds de partage existe au niveau général et au niveau provincial. Ces fonds ont été et continuent à être l'expression d'un sens d'interdépendance et sont en même temps bénéfiques à toutes les personnes concernées. Il peut arriver cependant que parfois ils favorisent la dépendance plutôt que l'autonomie financière.

«Le Chapitre général de 1992 a attiré l'attention sur le besoin qui existe toujours d'animer et d'éduquer concernant l'usage responsable de nos ressources par toutes les entités oblates et par chaque Oblat. De plus, le Chapitre a estimé que le temps est venu d'élargir le concept et la vision de partage dans la Congrégation en vue de favoriser une "relative autonomie" (cf. C 75) de toutes les entités oblates dans le contexte de solidarité et d'interdépendance» ([CHAPITRE GÉNÉRAL DE 1992], «Vers une autonomie financière dans un contexte d'interdépendance», p. 42).

¹⁴⁸Actuellement, la pauvreté oblate et ses questions connexes se traitent rarement durant les années de formation première ou continue, cf. KEUTER, «Les biens temporels oblats», p. 11.

Nous recommandons au Comité général de la formation de prendre à son compte la mise en oeuvre de la demande concernant l'apprentissage, durant la formation première, de l'usage responsable de l'argent et de l'habitude à prendre de rendre compte de ses dépenses. Que cet aspect concernant la formation à une saine administration financière soit incluse dans les *Normes générales de la formation oblate*¹⁴⁹.

Plus d'un siècle après la mort de leur fondateur et en application de son exhortation testamentaire¹⁵⁰, des Oblats en chapitre général ont mis sur pied une forme de partage des biens matériels adaptée aux exigences du monde actuel¹⁵¹.

La nouvelle vision du partage des biens temporels dans la Congrégation avec ses aspects positifs ne fait voir que mieux la complexité du problème de la pauvreté religieuse et même de la pauvreté matérielle du Tiers-Monde¹⁵².

CONCLUSION ET PROPOSITIONS

La législation sur la pauvreté oblate doit être comprise selon

¹⁴⁹[A. KEUTER et al.], «Recommandations du comité capitulaire des finances», dans AAG, t. 15, pp. 41-42.

¹⁵⁰«Pratiquez bien parmi vous la charité, la charité, la charité et au dehors le zèle pour le salut des âmes» (CHARBONNEAU, *Mon nom est Eugène de Mazenod*, p. 188).

¹⁵¹Comment ne pas rappeler ces mots du fondateur: «Des raisons de circonstance nous ont détourné, pour le moment, de cette pensée [sur la pauvreté religieuse]. Nous laissons donc aux chapitres généraux qui suivront, à perfectionner ce point de notre règle [...]» (*Manuscrit I*, p. 45).

¹⁵²Pour en savoir plus, on pourra lire V. COSMAO, *Changer le monde: une tâche pour l'Église*, Paris, Éd. du Cerf, 1985, 189 p; R.H. STRAHM, *Pourquoi sont-ils si pauvres? Faits et chiffres en 84 tableaux sur les mécanismes du développement*, 2^e éd., Boudry, Éd. Baconnière, 1986, 220 p.

les obligations que l'Église impose aux instituts religieux. Ainsi, ce que nous avons dit aux précédents chapitres s'applique autant que cela se peut à la pauvreté oblate. En devenant Oblat, chaque membre s'engage à tout mettre en commun¹⁵³, à vivre dans la simplicité¹⁵⁴, à travailler¹⁵⁵, à partager avec les pauvres¹⁵⁶...

Un des caractères spécifiques de la pauvreté oblate est l'assistance aux parents des membres qui pourraient devenir indigents. Depuis la première règle de 1818, en effet, il y a continuellement eu une législation assez claire sur l'aide qu'un membre apporterait à sa famille tombée dans la gêne. Inchangée depuis le début de la Congrégation pourtant, elle ne tient pas compte des contextes socio-culturels de la Tierce-Église.

Signalons d'abord une divergence historique qui appuie notre affirmation. Les biographes de Mgr de Mazenod s'accordent à dire que le *Manuscrit I* de 1818 fut le premier texte français de la règle oblate. Pour eux, ces constitutions initiales ont été rédigées par le fondateur lui-même¹⁵⁷. Mais dans ledit document, la

¹⁵³CC & RR de 1982, C 21, § 1, p. 29.

¹⁵⁴Ibid., §§ 1-2, pp. 29-30.

¹⁵⁵CC & RR de 1982, C 21, § 2, p. 31.

¹⁵⁶CC & RR de 1982, R 15, p. 32.

¹⁵⁷Cf. *Manuscrit I*, p. 9; DESCHÂTELETS, «Notes sur l'histoire de nos saintes règles», pp. 17-18; RAMBERT, *Vie de Mgr de Mazenod*, t. 1, pp. 282-288; JEANCARD, *Mélanges historiques*, pp. 95-102.

deuxième partie du futur article 25 dans l'édition de 1827¹⁵⁸ avait aussi statué sur les secours matériels qu'un membre pouvait apporter à ses parents en précisant qu'en cas de doute, l'Ordinaire (du lieu) de celui-ci sera arbitre¹⁵⁹.

Le fondateur «se montrait toujours empressé à subvenir aux besoins des parents qui se trouvaient dans la gêne, pourvu que cela fût conforme à l'esprit de la pauvreté¹⁶⁰.» Il voulait que chaque Oblat, bien que vivant pauvrement, ait la possibilité matérielle de secourir ses parents une fois devenus indigents¹⁶¹. C'est en partie à cause de ce souci constant de pouvoir aider la famille en cas de nécessité que les constitutions initiales avaient prescrit la garde de la nue propriété de biens¹⁶².

À certains Oblats sans patrimoine personnel et qui étaient

¹⁵⁸CC & RR de 1827, art. 25, p. 56.

¹⁵⁹Cf. *Manuscrit I*, p. 48.

¹⁶⁰A. YENVEUX, *Les saintes règles de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée expliquées d'après les écrits, les leçons et l'esprit de Mgr Charles-Joseph-Eugène de Mazenod* [= *Les règles des Oblats*], t. 2, Paris, Procure générale des Oblats, 1903, p. 244.

¹⁶¹Dans une lettre au père C. Bellon, le fondateur avait écrit: «La santé [de votre père], il ne dépend pas de vous de la lui rendre, mais vous pouvez un peu adoucir ses souffrances par les moyens que vous m'indiquez. J'y adhère de tout mon coeur. Vous partagez avec lui et votre mère le traitement que vous recevez du Diocèse de Valence. Vous vous entendez pour cela avec le P. Procureur général qui vraisemblablement aura plus de facilité de faire passer d'ici cette pension que vous ne pouvez» (E. DE MAZENOD, *Journal* du 22 mars 1854, dans *ID.*, *Les règles des Oblats*, t. 2, p. 245).

¹⁶²Cf. *ibid.*

dans l'obligation de secourir matériellement leurs parents, le fondateur avait permis de travailler en dehors de la Congrégation et d'administrer personnellement leur revenu au profit de ceux-ci¹⁶³; mais à d'autres, qui se trouvaient dans des conditions familiales similaires, il accordait les dispenses de quitter la Congrégation pour qu'ils puissent aider leurs parents¹⁶⁴.

Alors que le Concile Vatican II ouvrait davantage les instituts de vie consacrée aux diversités culturelles actuelles et au partage avec les pauvres, les éditions contemporaines des Constitutions et Règles oblates ne tiennent pas compte de la dramatique situation matérielle de ses membres originaires du Tiers-Monde. Bien qu'on sache depuis longtemps que dans leurs conditions matérielles pauvres, ils ne sauront jamais posséder des biens personnels, rien n'est encore envisagé pour les aider légalement à secourir leurs parents.

Nous avons remarqué que les récentes décisions sur le partage des biens matériels se sont limitées au niveau administratif. Il nous semble pertinent de rechercher des exigences juridiques de la

¹⁶³DE MAZENOD, «Lettre au P. Gondrand», dans *Lettres aux Oblats de France*, I, 11, p. 176, n° 1188.

¹⁶⁴ID., «Lettre au P. J. Naughten», dans *Choix de textes*, p. 254, n° 226.

pauvreté chez les Oblats ressortissants de la Tierce-Église¹⁶⁵.

La Congrégation doit, devant l'urgence créée par la pauvreté matérielle¹⁶⁶ des parents de ses membres du Tiers-Monde, trouver une solution juridique globale¹⁶⁷. C'est d'abord au chapitre général de la trouver; mais si ce dernier tardait à résoudre cette situation, il semble que c'est le supérieur général *motu proprio* qui devrait donner des directives particulières aux provinces oblats de la

¹⁶⁵«[Oblat] "ou pas, dans la rue, nous sommes confrontés au même sol, au même sort. Nous sommes tous engagés sur le calvaire du même peuple, à moins d'être de vulgaires égoïstes ou des lâches Ponce-Pilate". La pointe, en somme, c'est qu'à tout prendre, [dans le Tiers-Monde] comme ailleurs, aujourd'hui toute authentique vocation, religieuse, sacerdotale, laïque ou humanitaire, doit répondre de cette "vérité première" qu'est la misère des peuples, du peuple» (G. IWELE, «Préface», dans K.M. MALENGE, *Prêtre dans la rue*, 2^e éd., Kinshasa-Kintambo, Éd. Baobab, 1992, pp. 8-9).

¹⁶⁶«Un bon nombre de nos candidats viennent de familles pauvres. [...] Il est possible, naturellement, que les pauvres qui ont besoin d'aide soient des parents d'Oblats, mais les secours qui leur sont destinés devraient leur être donnés avec le détachement personnel qui convient, en dépendance de l'autorité légitime, et avec un regard réaliste sur les conditions locales. Cette aide devrait être transmise par l'intermédiaire de quelqu'un d'autre que le religieux concerné» (ZAGO, «Rapport sur la Congrégation», p. 115).

¹⁶⁷C'est nous qui parlons par analogie à ce qui est prescrit sur la vie communautaire. «Le provincial en conseil peut permettre à un Oblat de demeurer en dehors d'une maison de la communauté pendant une période prolongée pour une raison de santé, d'études ou pour exercer un ministère particulier au nom de l'institut (cf. can. 665, § 1)» (MISSIONNAIRES OBLATS DE MARIE IMMACULÉE, *Directoire administratif*, Rome, Maison générale, 1985, p. 22; cf. ID., «Aide-mémoire administratif à l'intention des supérieurs et de leur conseil», dans *CC & RR de 1982*, p. 178).

Tierce-Église¹⁶⁸.

Faute d'une solution juridique ou pratique propre au Tiers-Monde, est-ce que la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée peut continuer d'admettre des candidats de familles pauvres de la Tierce-Église¹⁶⁹? Avec une pareille perte, le manque de missionnaires dans le Tiers-Monde se fera sentir davantage.

Concrètement, la province pourrait penser à verser mensuellement une somme d'argent pour chaque Oblat à vœux perpétuels. Elle ouvrirait un compte pour ce dernier. Cet argent pourrait même devenir progressivement son patrimoine personnel; et le membre concerné devra le faire administrer selon les normes oblates, notamment la C 23¹⁷⁰.

Sitôt envisagée, nous avons par ailleurs constaté qu'au lieu de résoudre la question de la pauvreté des membres du Tiers-Monde, cette première proposition risquerait de soulever des sérieuses difficultés. Dans la mesure où l'allocation mensuelle devenait le

¹⁶⁸Nous parlons par analogie à l'instruction de Mgr de Mazenod sur les missions étrangères de 1853 et au *statut des Oblats*, p. 9, n° 8.

¹⁶⁹«L'abandon spirituel des pauvres de toutes sortes [doit encore préoccuper les Oblats] au plus haut point, rejoignant ainsi le sentiment profond de l'expérience de la honte, d'être abandonnés, que vivent secrètement les pauvres d'hier et d'aujourd'hui» (J. GAGNÉ, «Évangéliser les pauvres aux multiples visages aujourd'hui: l'expérience de la honte et les pauvres», dans *VOL*, 52[1993], p. 227). L'Oblat ne peut-il pas avoir honte quand le pauvre dont il est question est son proche parent?

¹⁷⁰CC & RR de 1982, C 23, pp. 31-32; CC & RR de 1982, R 17, p. 33.

patrimoine du profès, le risque des difficultés avec la législation civile est évident, surtout en cas de sortie de la congrégation. De plus, selon la législation de plusieurs pays, le patrimoine personnel acquis dans ces conditions équivaut à un compte bancaire personnel et est sujet aux impôts.

Comme deuxième suggestion alors, nous proposons que les provinces oblates considèrent la possibilité de légaliser l'usage du pécule religieux. En tenant compte des coutumes locales, chaque province établirait ainsi des politiques appropriées afin d'éviter toute déviation.

De nos jours plusieurs instituts admettent l'usage du pécule comme conforme à la pauvreté religieuse¹⁷¹; cela n'enlève en rien l'urgence des précautions à envisager quant à sa pratique dans un contexte déterminé. L'histoire du pécule religieux, en effet, n'a pas toujours été sans méfait¹⁷².

En considérant la situation matérielle des provinces dont il est question présentement, il faudrait que chaque entité concernée précise dès le commencement de la pratique du pécule les sources de financement. Pour ce faire, nous préconisons une troisième proposition: l'établissement d'un fonds de secours aux parents des

¹⁷¹COMITÉ CANONIQUE DES RELIGIEUX, *Directoire canonique: vie consacrée & société de vie apostolique*, p. 94; LESAGE, *Le renouveau de la vie religieuse*, p. 66.

¹⁷²MONCION, «Budget personnel et état religieux», pp. 149-153; JOMBART, art. «Pécule des religieux», pp. 1292-1296; MAYR, *Peculium and Simple Vows*, pp. 3-10.

Oblats.

Placé sous la responsabilité du supérieur compétent, ce fonds serait administré par l'économe provincial ou toute autre personne désignée par l'autorité légitime. Celui-ci pourrait prendre une partie de ce qui est donné aux oeuvres de charité et l'allouer aux communautés qui se trouvent plus particulièrement dans le devoir d'aider matériellement les familles de leurs membres dans l'indigence.

Cette dernière proposition est plus proche de la tradition oblate¹⁷³ et conforme au droit de l'Église universelle¹⁷⁴. Dans la mesure où chaque province harmoniserait les deux dernières propositions et éduquerait les membres à une gestion responsable des biens matériels dès la formation première, nous pensons que le voeu de pauvreté pourra également conduire les Oblats du Tiers-Monde au détachement et à l'épanouissement.

Dans ce cas, une norme au moins pourrait être ajoutée à la présente législation oblate sur la pauvreté. Nous proposons une nouvelle règle (la R 149 A) formulée ainsi: "En tenant compte des

¹⁷³CC & RR de 1982, C 21, pp. 29. 31; RR 14-16, pp. 32-33. Le fondateur pensait: «[M]on but a toujours été de faire un capital qui pût fournir aux plus pressants besoins de la vie, non certes dans la pensée de thésauriser, mais pour suppléer aux dotations [...]. Pensez-y bien, car les sujets qui se donnent à Dieu dans la Compagnie ont droit à ce que l'on pourvoie à leurs besoins. S'ils n'ont rien apporté, ce n'est pas leur faute, on l'a su et l'on y a consenti» (E. DE MAZENOD, «Lettre au P. Tempier, 22 janvier 1826», dans *Choix de textes*, pp. 571-572).

¹⁷⁴Can. 578; 640.

coutumes locales, chaque province établira des politiques d'aide appropriées aux parents pauvres des Oblats à vœux perpétuels."

Le partage remarquablement pratiqué au sein de la Congrégation ou de la province deviendra un témoignage évangélique contemporain, c'est-à-dire le secours matériel que la Congrégation apportera aux pauvres ne va plus omettre les parents de ses membres dans la gêne. En plus, cette nouvelle norme aidera surtout à remédier aux fréquents malaises ou aux "éventuels procès" entre les parents indigents et leurs fils Oblats¹⁷⁵.

Nous avons constaté aussi que la législation oblate accorde à toute province une juste autonomie dans l'administration de ses biens temporels. En d'autres mots, c'est à chaque province de fixer des directives qui tiennent compte des circonstances sociales, économiques, politiques, etc., de ses membres¹⁷⁶.

Fort de cette norme particulière, il reviendra au prochain chapitre d'appliquer nos propositions juridiques aux contextes socio-culturels d'une des provinces oblates de la Tierce-Église. Dorénavant, quelques questions nous préoccupent. Par exemple, pourquoi les provinces oblates du Tiers-Monde sont-elles encore peu pourvues alors qu'elles reçoivent assidûment des biens en provenance d'autres provinces oblates des pays industrialisés? Serait-ce par immaturité religieuse des membres? Est-ce parce que

¹⁷⁵Cf. CC & RR de 1982, RR 14-16, pp. 32-33.

¹⁷⁶Cf. CC & RR de 1982, R 16, pp. 32-33.

les profès ne mettent pas en pratique la loi commune du travail? Est-il vraiment possible qu'une province du Tiers-Monde parvienne à une autosuffisance financière? À quelles conditions? Pourquoi devons-nous faire notre application à la Province du Zaïre? Où le Zaïre trouvera-t-il les sources financières pour subvenir aux nouvelles dépenses que nous allons envisager? Voilà les principaux défis que nous aurons à affronter dans le prochain et dernier chapitre de notre recherche.

CHAPITRE QUATRIÈME

APPLICATION DE LA PAUVRETÉ OBLATE AU ZAÏRE

L'étude de l'enseignement conciliaire sur la pauvreté religieuse ainsi que sa législation dans le nouveau Code nous a permis de constater que le législateur a laissé à chaque institut religieux une juste autonomie sur sa manière de pratiquer la pauvreté¹. Conformément au droit universel, le droit propre de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée exhorte chaque province à trouver des modalités propres pour aider les membres à vivre une pauvreté adaptée au lieu et au temps².

Concrètement, appliquer la législation de la pauvreté oblate à la Province du Zaïre ramène d'abord à la pratique des obligations de ce vœu selon le *Code de droit canonique*. Nous pouvons regretter le fait que le législateur n'ait pas tenu compte des réalités socio-culturelles des religieux originaires de l'Afrique sub-

¹Cf. PC 13, §§ 5-6; can. 634, §§ 1-2; 587, § 4.

²Cf. C 123; RR 145; 154.

saharienne³.

D'autre part, une législation sur la pauvreté propre à la Province du Zaïre pourrait faire susciter le débat autour d'un droit ecclésial spécifique à l'Afrique au sud du Sahara⁴. Il est vrai qu'une telle discussion soulèverait des nombreuses observations. Néanmoins «[l]e Code actuel se heurte à plusieurs critiques, [notamment] l'absence d'un droit canonique particulier

³«The development of the Churches in Asia and Africa shows that our legal constructs and institutions are not fully relevant in these areas where the future of the Church most likely lies. The development of nationalism - in both the good and bad senses of the term - will mean that people will simply no longer accept things that cannot be incorporated somehow into the various national cultures and harmonized with accepted values. The Church will be walking on a tightrope in this area if it continues to envisage things only in the perspective of the Western world» (F.G. MORRISEY, «Applying the 1983 Code of Canon Law: The Task of Canonists in the Years Ahead», dans THÉRIAULT et THORN [dir.], *Le nouveau Code de droit canonique*, pp. 1157-1158).

⁴«Parler de l'ordre juridique particulier des Églises africaines c'est poser à coup sûr la fameuse question de savoir si les Églises africaines peuvent avoir un droit propre [...].

«Il n'y a pas de doute que l'on puisse arriver un jour à avoir un droit propre. Seulement, il y a des préalables» (N. MASENGO, «L'ordre juridique particulier des Églises africaines selon le droit canonique: application des principes de subsidiarité et de décentralisation», dans *Quelle Église pour l'Afrique du troisième millénaire? Contribution au Synode spécial des évêques pour l'Afrique: Actes de la dix-huitième Semaine théologique de Kinshasa du 21 au 27 avril 1991*, [= *Quelle Église pour l'Afrique?*], Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, [1992], p. 247).

pour l'Afrique⁵.» Par ailleurs, il faut reconnaître que le *Code de droit canonique* est un droit universel; il revient donc aux législateurs et canonistes des Églises particulières africaines de l'inculturer autant que cela se peut.

Avant toute application particulière de la pauvreté oblate, même en droit canonique, certaines études préalables sont nécessaires, notamment l'histoire du peuple zaïrois. L'histoire, en effet, fournit des pistes d'interprétation de la situation nationale actuelle que toute législation devrait considérer.

Conformément à cette recherche, nous allons nous limiter à une esquisse de l'histoire tant sociale que chrétienne chez les Bantu du Zaïre. En plus, nous allons suggérer des recommandations pour les Oblats de la Province du Zaïre.

1 - CONTEXTE DE L'ÉVANGÉLISATION DU ZAÏRE

Durant des siècles, l'oeuvre évangélisatrice du Zaïre a été sous la responsabilité des missionnaires d'origine étrangère; et ce

⁵F. MATENKADI, «Questions africaines au Code de droit canonique», dans *Revue africaine de théologie*, 14(1990), p. 256. «[I]l est dommage qu'on n'ait pas davantage tiré les conséquences des facultés décennales d'un droit missionnaire propres aux pays d'Afrique, en vue d'un droit particulier» (L.P. MONSENGWO, «Synode spécial pour l'Afrique: pertinence et attentes», dans *Quelle Église pour l'Afrique?*, p. 19).

travail a marché de pair avec l'évolution sociale du pays⁶.

1.1 - Aperçu socio-historique

Le Zaïre⁷ possède d'énormes ressources naturelles que les experts qualifient, avec raison, de scandale géologique. Par contre, le Zaïre est un pays où la majorité des habitants s'appauvrit continuellement dans une terre pourtant très riche. Paradoxalement, au Zaïre, la grande majorité de la population vit dans l'extrême pauvreté alors qu'une petite minorité dirigeante vit

⁶«En insistant sur son droit exclusif de diriger l'évangélisation de l'Afrique, "le gouvernement portugais fit souvent prévaloir ses intérêts économiques sur la diffusion de la foi"» (SYNODE DES EVÊQUES POUR L'AFRIQUE, *Lineamenta*, 25 juillet 1990, n° 7, dans *PA*, 3(1990), p. 26; cf. ASSEMBLÉE PLÉNIÈRE DE L'ÉPISCOPAT DU CONGO [= ÉPISCOPAT DU CONGO], *L'Église à l'aube de l'indépendance: déclaration de la VI^e Assemblée de l'épiscopat* [= *L'Église à l'indépendance*], Léopoldville, 1961, pp. 16-17).

⁷Avec une superficie de 2 345 409 km², le Zaïre est le troisième plus grand pays de l'Afrique après l'Algérie et le Soudan. Il possède des fabuleuses ressources comme le bois, le café, le cobalt, le cuivre, les diamants, l'or, le pétrole, l'uranium et bien d'autres. Son potentiel hydraulique est énorme et sa population actuelle est de plus ou moins 34 millions d'habitants. Ayant toutes ces richesses, ce pays devrait être parmi les États les plus riches du monde; et pourtant, il est présentement au nombre des pays les plus pauvres avec une inflation dépassant 1 000%. Sa dette extérieure se chiffre à plusieurs milliards de \$ US, cf. CONFÉRENCE DES EVÊQUES DU ZAÏRE [= CÉZ], *Exhortation pastorale le chrétien et le développement de la nation* [= *Le chrétien et la nation*], 17 septembre 1988, dans *DC*, 86(1989), p. 885.

dans l'abondance matérielle⁸.

Puisque seule l'histoire du Zaïre peut expliquer la situation de ses populations diamétralement opposées, force nous est de la retracer depuis ses origines jusqu'à aujourd'hui.

1.1.1 - Des origines au royaume Kongo⁹

Chassés par les Néolithiques lors du début de la désertification du Sahara vers 2000 avant Jésus-Christ, les premiers Bantu (les Proto-Bantu) venus de la vallée de Bénoué au Nigéria se sont installés dans le bassin du Zaïre et plus précisément dans le Bas-Zaïre et l'Uele. Vers l'an 1000 avant Jésus-Christ, ils ont commencé la conquête de toute l'Afrique centrale¹⁰. Plus tard, entre 500 et 845, il y eut la formation de plusieurs ethnies, empires et royaumes. De 800 à 1000, les Bantu se sont installés d'une manière sédentaire dans leurs territoires

⁸«La cause principale de la crise que nous traversons réside dans le fait que, trop souvent, tous ceux qui ont disposé d'une parcelle d'autorité, au lieu de servir, se sont servis aux dépens du peuple» (COMITÉ PERMANENT DES ÉVÊQUES DU ZAÏRE, Lettre pastorale pour un nouveau projet de société, 27 janvier 1992, n° 26, dans *DC*, 89[1992], p. 391).

⁹Puisque l'uniformité est loin d'être établie parmi les spécialistes, nous avons opté d'écrire Kongo (avec k) pour signifier le royaume et par contre Congo (avec c) lorsqu'il s'agira du pays.

¹⁰Cf. M.M. MANDJUMBA, *Chronologie générale de l'histoire du Zaïre des origines à 1988* [= *Histoire du Zaïre*], 2^e éd., Kinshasa, Centre de recherches pédagogiques, 1989, p. 16.

zaïrois actuels¹¹. Autour de 1275, Nimi a Lukemie, alias Ntinu (roi) Wene, fonda un des plus célèbres royaumes bantu: le royaume Kongo¹².

1.1.2 - Les premiers contacts avec l'Occident

La découverte de l'embouchure du fleuve Zaïre par le navigateur portugais Diego Cao vers 1482 marquait les débuts des contacts entre le royaume Kongo (le Zaïre) et le monde occidental¹³. Mis à part des bienfaits assortis à ces rapprochements, quelques événements historiques montrent que les intérêts économiques et

¹¹Ils habitent dans l'ensemble du pays à l'exception d'une petite partie des régions de l'Équateur, du Kivu et du Haut-Zaïre, cf. *ibid.*, p. 18. Quant à l'emplacement général des Bantu en Afrique au sud du Sahara, on consultera S.B. MBUNGA, *Church Law and Bantu Music: Ecclesiastical Documents and Law on Sacred Music as applied to Bantu Music*, Supplementa 13, Schöneck-Bechenried, Nouvelle revue de science missionnaire, 1963, pp. 5-9.

¹²Situé à l'embouchure du fleuve Zaïre, ce royaume donna son nom Kongo au pays. En 1848, le royaume Kongo était divisé en six provinces: Mpemba, Mbata, Mbamba, Sonyo, Nsundi et Mpangu. À la tête de chacune de provinces, il y avait un chef de clan, un chef régional. Le royaume regroupait une grande partie du Zaïre, de l'Angola et du Congo actuels, cf. O. DE BOUVEIGNES, *Les anciens rois de Congo*, Namur, Grandgagnage, 1948, p. 21.

«Pour le Zaïre, il convient de rappeler que la monnaie est une institution très ancienne. Des rois de Kongo contrôlaient l'exploitation des coquillages qui servaient de monnaie et étaient recueillis aux abords de l'île de Louanda. Cette île constituait en quelque sorte les "coffres de la Banque nationale" de cette époque. Au cours des siècles, cette monnaie se déprécia pour des raisons politiques et économiques et surtout à cause de la concurrence des monnaies étrangères nouvellement introduites dans le pays» (CÉZ, *Le chrétien et la nation*, p. 900, n° 127).

¹³Officiellement, c'est en 1482 que l'on fixe la découverte de l'embouchure du fleuve Zaïre; mais en réalité, elle n'eut lieu qu'un an plus tard, cf. MANDJUMBA, *Histoire du Zaïre*, p. 18; F. BONTINCK, «Le Zaïre découvert avant Diego Cão?» dans *Africa*, 41(1976), pp. 347-365.

politiques de certains États occidentaux ont souvent prévalu sur le bien-être des populations zaïroises.

1.1.3 - La traite des Noirs (du XV^e au XIX^e siècle)

Devant le refus des Indiens de s'impliquer dans les travaux forcés en Amérique, les Occidentaux ont eu recours aux Africains¹⁴. Tous les moyens étant jugés bons pour obtenir des bénéfices au profit de certains rois européens, des milliers de Noirs furent réduits en esclavage par quelques Blancs¹⁵. Ce fut le début d'un des plus honteux commerces publics que l'humanité aura connu.

La visite de la "maison des esclaves" nous remet en mémoire cette traite des Noirs, que Pie II, écrivant en 1462 à un évêque [...], qualifiait de "crime énorme", *magnum scelus*. Pendant une période de l'histoire du continent africain, des hommes, des femmes et des enfants noirs ont été amenés sur ce sol étroit, arrachés à leur terre, séparés de leurs proches, pour y être vendus comme des marchandises. Ils venaient de tous les pays [...]¹⁶.

À partir du royaume Kongo situé sur le littoral de l'océan

¹⁴«La traite des Noirs vers le Brésil ne prit de véritable extension qu'au XVII^e siècle, précisément à la suite des lois que le roi promulgua pour protéger les Indiens. Les planteurs brésiliens étant obligés désormais de recourir aux esclaves d'Afrique, la traite des Noirs rapportait, en taxes, des sommes considérables» (DE BOUVEIGNES, *Les anciens rois de Congo*, p. 66).

¹⁵Les Grecs, les Romains, les Kongo, etc. ont pratiqué l'esclavage entre eux durant un moment de leur histoire. Le christianisme par exemple n'arriva pas à mettre fin à cette pratique sociale en Occident; ainsi du IX^e au XIII^e siècle, il y eut des marchés d'esclaves autochtones européens, cf. *ibid.*, p. 61.

¹⁶JEAN-PAUL II, Rencontre avec la communauté catholique à Gorée de ce sanctuaire africain de la douleur noire, nous implorons le pardon [= De ce sanctuaire africain de la douleur noire], 22 février 1992, n° 3, dans *DC*, 89(1992), p. 325.

Atlantique, les marchands d'esclaves ont pénétré jusqu'à l'intérieur du territoire national¹⁷. En conséquence de cette traite, les royaumes¹⁸ ont souffert du dépeuplement et de la désorganisation de leurs structures politiques, sociales et économiques¹⁹.

En 1498, le premier navire transporteur d'esclaves africains accosta en Amérique; et ce commerce des Noirs ne prit officiellement fin qu'à la Conférence de Berlin en 1885²⁰.

1.1.4 - Des explorations à la colonisation (1874-1885)

Entre 1874 et 1877, Stanley avait effectué l'exploration de l'Afrique centrale par le fleuve Zaïre. Cette traversée fit découvrir à Léopold II, roi des Belges, les immenses richesses de

¹⁷«Plus de dix maisons européennes s'adonnent à la traite dans le royaume de Congo. Chaque année, une quinzaine de navires y chargent, chacun, de 400 à 700 esclaves. [...]

«Dès que les autres pays d'Occident ont pu s'intéresser aux domaines coloniaux, ils ont cherché à accaparer à leur tour le trafic négrier et à évincer, de leur mieux, leurs prédécesseurs et concurrents» (DE BOUVEIGNES, *Les anciens rois de Congo*, p. 70).

¹⁸Les grands ensembles étatiques du Zaïre ancien (du V^e au XIX^e siècle) furent: le royaume Kongo, le royaume Lunda, le royaume de Kazembe, le royaume Luba, le royaume Kuba, le royaume Teke, le royaume Mangbetu, le royaume Azande, le royaume Yaka et l'ethnie Mongo, cf. MANDJUMBA, *Histoire du Zaïre*, p. 22.

¹⁹«La traite détruisait le royaume de Congo. Devenu marché d'esclaves, la paix quitta le pays, la guerre entre les chefs s'installa à titre permanent comme moyen de recruter des esclaves. Le roi y perdit son autorité et son prestige. [Il] y perdit une grande partie de sa population» (DE BOUVEIGNES, *Les anciens rois de Congo*, p. 66).

²⁰Cf. MANDJUMBA, *Histoire du Zaïre*, pp. 19. 28.

la cuvette centrale africaine²¹.

Convoquée par Léopold II, la Conférence géographique de Bruxelles (du 12 au 14 septembre 1876) qui devint ensuite Association internationale africaine posa les bases de l'entreprise coloniale de ce dernier en Afrique. Après divers accords avec les autorités locales, un Comité d'études du Haut-Congo fut constitué en 1882. Il devint d'abord Association internationale du Congo et puis État indépendant du Congo, le 30 avril 1885. L'Association internationale du Congo eut pour principal effet sa reconnaissance comme État souverain. Celui-ci fut déjà reconnu en 1884 par les États-Unis d'Amérique (le 22 avril) et l'Allemagne (le 8 novembre)²².

1.1.5 - De la colonisation à l'indépendance (1885-1960)

À la Conférence de Berlin (du 15 novembre 1884 au 12 février 1885), les responsables européens avaient établi la Charte coloniale de toute l'Afrique. À cette occasion, Léopold II, roi des Belges s'établit officiellement souverain de l'État indépendant du Congo. Dans cette Charte, il était question de la liberté de naviguer sur le fleuve Zaïre, de la neutralité de l'État indépendant du Congo en cas de guerre et de la répression de la traite des Noirs dans le territoire congolais²³.

²¹Cf. *ibid.*, p. 24.

²²Cf. *ibid.*, pp. 27-28.

²³*Ibid.*, p. 28.

De 1885 à 1908, le pays a été appelé État indépendant du Congo avec un acte officiel proclamé le 1^{er} juillet 1885 à Vivi. Cet État indépendant du Congo fut une propriété personnelle du roi Léopold II jusqu'en 1904, année où, vivement critiqué par certains dignitaires belges sur son système d'exploitation du Congo, il remit ledit territoire au royaume de Belgique. C'est alors que quatre ans plus tard, il devint Congo belge jusqu'à l'indépendance politique du pays, le 30 juin 1960²⁴.

L'oeuvre européenne au Zaïre aura-t-elle été une action caritative?

Léopold II [...] souhaitait mettre les richesses du Congo au service de la Belgique. C'est ainsi [...] qu'il justifiait l'entreprise coloniale. Les bénéfices colossaux retirés de l'exploitation du Congo servirent de fait à l'embellissement de la métropole. ["L]e roi bâtisseur" entreprit, avec l'argent de la colonie, une impressionnante politique d'urbanisme et de travaux publics. Il fit édifier le musée de Tervueren, où se trouvent réunies les plus belles oeuvres d'art d'Afrique centrale, les Arcades du Cinquantenaire à Bruxelles, les thermes de Spa et d'Ostende. [...] Alors que le Congo était sous-peuplé, privé de tout équipement [...]²⁵.

Cette continuelle exploitation des Zaïrois ou mieux des Noirs est une des principales causes de la désorganisation aussi bien

²⁴Entre 1960 et 1964, le territoire fut nommé République du Congo. Dès 1964, il a été désigné sous le nom de la République démocratique du Congo pour être appelé depuis le 27 octobre 1971, la République du Zaïre. Quand Diego Cao a découvert l'embouchure du fleuve, il a demandé son nom aux natifs de la région, ceux-ci ont répondu nzadi, c'est-à-dire grande rivière en kikongo, mais il a compris et a écrit Zaïre, cf. *ibid.*, p. 29.

²⁵BRAECKMAN, *Le dinosaure*, p. 112.

économique que sociale de l'ensemble du pays²⁶.

1.1.6 - De l'indépendance à nos jours (1960-1994)

À l'accession du pays à l'indépendance politique, le Zaïre s'est doté d'un régime républicain. Un coup d'état militaire a renversé cette I^{ère} République le 24 novembre 1965. La II^e République était ainsi instaurée; et c'est elle qui gouverne le pays depuis bientôt trente ans.

Devant un malaise qui se généralisait, le chef de l'État a organisé des consultations populaires en 1990. C'était à sa manière une évaluation des institutions de la II^e République²⁷. «De l'avis de la plupart des Zaïrois, le projet de la société de la II^e République a fait faillite. Il "a été officiellement désavoué et aboli [le 24 avril 1990]. Il y a donc un vide qu'il est impérieux de combler dans le cadre d'un consensus national"²⁸.»

²⁶«[L]'Afrique d'aujourd'hui souffre durement de la ponction en forces vives exercée jadis sur elle. Ses richesses humaines ont été affaiblies pour longtemps dans certaines de ses régions. Aussi, l'aide dont elle ressent le besoin pressant lui est-elle justement due. Dieu veuille qu'une solidarité active s'exerce à son égard afin qu'elle surmonte ses tragiques difficultés» (JEAN-PAUL II, De ce sanctuaire africain de la douleur noire, p. 325, n^o 3; cf. ID., Discours au Corps diplomatique à Dakar l'Afrique a un besoin urgent d'une solidarité sans frontières, 21 février 1992, n^o 5, dans DC, 89[1992], pp. 322-323).

²⁷Pour en savoir plus sur la réaction des catholiques à cette évaluation, on pourra consulter COMITÉ PERMANENT DES EVÊQUES DU ZAÏRE, Mémoire au chef de l'État le mal est à la racine et non pas en surface [= Mémoire], 9 mars 1990, n^{os} 1-15, dans DC, 87(1990), pp. 511-515.

²⁸ID., Pour un nouveau projet de société, p. 389, n^o 4.

Ce consensus national avait effectivement eu lieu dans les limites d'une Conférence nationale souveraine en 1992. C'était une sorte de palabre africaine sur la gestion du pays avant et surtout pendant la II^e République²⁹. Beaucoup de Zaïrois espéraient qu'avec la tenue de la Conférence nationale souveraine, la II^e République et ses institutions perverses allaient disparaître; et alors naîtrait la III^e République, c'est-à-dire un État où chaque personne pourrait vivre dans la justice, le respect mutuel et le progrès.

Ainsi contestée par la majorité de Zaïrois, incapable de contrôler ses propres institutions, la II^e République se maintient encore au pouvoir par la force de l'armée et la complicité de certaines autorités.

En dépit de tous les efforts déployés par le Haut Conseil de la République et son Bureau en vue de mettre toute la classe politique autour d'une table ronde pour une solution consensuelle de la crise, le Zaïre, notre pays, vient de rééditer, depuis ce lundi 29 mars 1993, sans nécessité, une page bien douloureuse et peu glorieuse de son histoire, une page que tous espéraient désormais révolue. Deux textes constitutionnels, deux gouvernements et deux organes législatifs qui se disputent la légitimité: tel est le bilan d'une série de

²⁹Tenue à Kinshasa du 10 juillet 1991 au 6 décembre 1992, la Conférence nationale souveraine du Zaïre est reconnue comme la plus longue de l'Afrique. Pour diriger ses travaux, Mgr L.P. Monsengwo, alors président de la Conférence des évêques du Zaïre fut élu à sa tête. À la fin de ces assises, il fut encore élu président du Haut Conseil de la République, le parlement de transition entre la II^e et la III^e République qui tarde encore à venir. Pour en savoir plus sur les Conférences nationales souveraines en Afrique, on lira P. HOUNTONDJI, «Conférences nationales en Afrique: sens et limites d'un modèle», dans *Revue de l'Institut catholique de l'Afrique de l'ouest* [= *RICA0*], 4(1993), pp. 19-29.

maladresses, dont on aurait pu faire l'économie à la nation³⁰.

Une dictature des fils du pays a progressivement remplacé celle des étrangers; les responsables ont certainement changé, mais la paupérisation du peuple s'accroît de jour en jour, et elle devient de plus en plus insupportable³¹.

La mauvaise gestion des richesses nationales ne favorise qu'un nouveau groupe de profiteurs³². La majorité de la population, par contre, s'enfonce dans l'extrême pauvreté; et ainsi, le Zaïre se

³⁰L.P. MONSENGWO, «Seul le dialogue peut encore sauver le Zaïre», dans *DC*, 90(1993), p. 535, n° 1.

³¹Cf. HOUNTONDJI, «Conférences nationales en Afrique: sens et limites d'un modèle», p. 19.

³²«Le [mauvais] fonctionnement de nos institutions [...] est bien connu et encouragé par des partenaires étrangers du Zaïre. En effet, ils savent bien avec qui ils ont signé des contrats et où est logé l'argent qu'ils ont donné en crédit au Zaïre. Il est, dès lors anormal et injuste que ceux-là mêmes qui ont mis en place un système financier recyclant à leur avantage des capitaux détournés - qu'ils prêtent à intérêt à ce même peuple qui en a été spolié -, exigent, pour le remboursement, des restrictions budgétaires ayant pour conséquence l'appauvrissement sans cesse croissant des populations obligées à subir le poids des crédits non reçus et qui fructifient pour d'autres. Ces populations sont ainsi doublement victimes du système usurier international, soutenu par des pays par ailleurs promoteurs de la justice sociale et des droits de l'homme. Cette injustice est d'autant plus criante que cet argent placé et recyclé n'est jamais récupéré par le peuple du pays d'origine [même] après la mort des détenteurs de comptes "secrets"» (COMITÉ PERMANENT DES ÉVÊQUES DU ZAÏRE, *Mémoire*, p. 513, n° 12).

trouve aujourd'hui au bout du rouleau³³.

1.2 - Aperçu historique de l'évangélisation

Comme nous l'avons fait pour l'histoire du Zaïre, nous allons présenter son évangélisation en trois étapes. La première période s'étend de la découverte de l'embouchure du fleuve Zaïre jusqu'au départ du dernier Capucin du royaume Kongo au XIX^e siècle³⁴. Quant à la deuxième période, elle couvre toute l'époque du premier centenaire de l'Eglise catholique au Zaïre et la troisième époque s'étend de l'année de la célébration du centenaire de la première évangélisation jusqu'à aujourd'hui.

1.2.1 - L'évangélisation initiale (1491-1835)

Grâce aux bonnes relations entre le roi du Kongo et le roi du Portugal, la vie chrétienne avait commencé au royaume Kongo³⁵. Cette évangélisation initiale du Zaïre fut sous la responsabilité du

³³«[S]olidaires avec notre peuple, nous condamnons le dédoublement des institutions politiques du Zaïre et dénonçons tout acte, toute institution et tout pouvoir qui n'est pas en conformité avec la légalité définie pour notre pays, par la Conférence nationale souveraine» (ID., Message aux chrétiens et aux hommes de bonne volonté un effort supplémentaire pour sauver la nation, 17 avril 1993, n° 12, dans *DC*, 90[1993], p. 534).

³⁴Bien que les premiers missionnaires ne soient arrivés que vers 1491, certains penseurs retiennent 1483, année effective de la découverte de l'embouchure du fleuve Zaïre, comme également l'année du commencement de la première évangélisation du Zaïre. D'autres experts par contre la situe même avant la date citée plus haut, cf. MANDJUMBA, *Histoire du Zaïre*, p. 21.

³⁵«L'exploitation des côtes de l'Afrique par les Portugais au XV^e siècle s'accompagna vite d'évangélisation» (SYNODE DES EVÊQUES POUR L'AFRIQUE, *Lineamenta*, p. 24, n° 6).

gouvernement portugais, et tous les missionnaires devaient venir, selon les privilèges du patronage, du Portugal.

Tout en insistant sur les privilèges du patronage, qui lui permettaient de fermer l'accès des pays au sud du Sahara aux missionnaires d'autres nationalités, le Portugal devint de plus en plus incapable de leur fournir assez des missionnaires. Cela eut même pour conséquence de prolonger la vacance de certains sièges épiscopaux en Afrique, et le déclin et la décadence de ce qui avait requis tant d'efforts³⁶.

Vers 1490, l'Eglise avait entrepris l'évangélisation systématique du royaume Kongo par l'action missionnaire des Franciscains, des Chanoines de Saint-Jean et de quelques prêtres séculiers. Le baptême du roi Nzinga sous le nom de Dom Joao et de toute sa cour vers 1491 avait sitôt assuré les succès à l'oeuvre évangélisatrice dans le royaume Kongo³⁷.

Cette activité missionnaire s'accentua sous le règne d'Afonso I^{er} (1506-1543) et la vie chrétienne s'étendit hors des frontières du royaume (Kongo). Parmi les jeunes kongo partis pour faire des études en sciences sacrées dans les séminaires portugais, on doit signaler le fils du roi Afonso I^{er}, Dom Henrique dont les vertus et

³⁶Ibid., p. 26, n° 7.

³⁷Ibid., p. 24, n° 6. Les Dominicains, les Jésuites et les Carmes déchaux ne sont arrivés au Kongo que plus tard au XVI^e siècle.

les talents furent exaltés par ses maîtres³⁸. Dom Henrique fut effectivement nommé et consacré en 1518 évêque titulaire d'Utica (dans les régions infidèles de la Tunisie actuelle) et évêque auxiliaire de Funchal (Madeira) avec résidence au Kongo³⁹.

Mentionnons également comme succès missionnaires: la formation des natifs au ministère presbytéral sur place, l'érection du diocèse de San Salvador (Mbanza Kongo) en 1596⁴⁰, les échanges

³⁸«Le jeune prince fut accueilli en 1510 au couvent Saint-Eloi des Chanoines de Saint-Jean, pour y faire des études prolongées, portant sur toutes les matières qu'on enseignait à l'époque dans les meilleures écoles. Son assiduité et ses progrès étaient tels que, deux ans plus tard, le roi Dom Manuel I^{er} suggéra dans une lettre à son ambassadeur auprès de Dom Afonso, que Dom Henrique fasse partie d'une ambassade du roi du Kongo au pape et qu'il fasse en latin le discours d'ambassade au Saint-Père. Dom Manuel ajoute qu'il "suppliera" le pape d'octroyer à Dom Henrique "la prélature principale de son royaume", pour "qu'il commence la série des archevêques et évêques qu'il y aura dans le royaume du Kongo» (R. BEECKMANS, «La première évangélisation du Zaïre [1483-1835]», dans *L'Eglise catholique au Zaïre: un siècle de croissance [1880-1980]* [= *L'Eglise catholique au Zaïre*], t. 1, Kinshasa, Éd. du Secrétariat général de l'épiscopat, [1981], p. 25).

³⁹Cf. F. BONTINCK, «La première évangélisation du Zaïre», dans *Telema*, 6(1980), p. 29; SYNODE DES EVÊQUES POUR L'AFRIQUE, *Lineamenta*, p. 24, n° 6.

Âgé de 14 ans en 1509, Dom Henrique fut envoyé par son père à Lisbonne pour se préparer au sacerdoce. «En souvenir d'un si grand bienfait, nous [Afonso I^{er}] avons pensé en effet qu'à l'aube de notre conversion nous ne pourrions offrir à Dieu de meilleur prémices que celles d'une personne de notre propre sang» (BEECKMANS, «La première évangélisation au Zaïre», p. 25).

⁴⁰C'est par la bulle *Super specula militantis Ecclesiae* du 20 mai 1596 que fut créé le siège épiscopal de San Salvador. Dès lors, la capitale du royaume Mbanza (ville) Kongo devint également San Salvador, qui encore aujourd'hui, est une des villes au nord de l'Angola, cf. MANDJUMBA, *Histoire du Zaïre*, p. 19; BONTINCK, «La première évangélisation du Zaïre», p. 31.

diplomatiques entre le Saint-Siège et le royaume Kongo⁴¹ ainsi que des milliers de conversions parmi les natifs.

Le 25 juin 1640, le pape Urbain VIII avait décidé la création de la préfecture du Congo après que le roi Alvaro I du Kongo eut à nouveau demandé des missionnaires pour son royaume⁴². Cette décision papale permit de briser le monopole des Portugais au royaume Kongo et il confia désormais l'oeuvre évangélisatrice de ce territoire aux Capucins italiens et espagnols⁴³.

Pourtant, malgré tant d'efforts déployés par les fidèles, l'initiale évangélisation du Zaïre s'est avérée humainement parlant un échec. En fait, le catholicisme disparut complètement au début du XIX^e siècle⁴⁴.

Nous devons reconnaître les causes de cette déchéance qui pourraient risquer de compromettre l'oeuvre missionnaire aujourd'hui; nous n'en examinerons qu'un certain nombre.

⁴¹Alvaro II (1587-1614) avait nommé son cousin Dom Antonio-Manuel Nsaku Ne-Vunda ambassadeur du royaume Kongo auprès du Saint-Siège. Mais celui-ci surnommé à Rome "Antonius Nigrita" mourut le 5 janvier 1608, le lendemain du jour prévu pour la présentation de ses lettres de créance au pape Paul V. Sa mort fut causée par le mauvais traitement dont il fut victime durant son voyage pour Rome parce qu'il a été confondu avec un esclave en fuite. Il fut enterré avec pompe dans la Basilique Sainte Marie Majeure à Rome, cf. BEECKMANS, «La première évangélisation du Zaïre», P. 30.

⁴²Cf. BONTINCK, «La première évangélisation du Zaïre», p. 33.

⁴³Cf. K. NTENDIKA, «Diocèse de Boma: Kangu au coeur de la mission du Mayombe [= Diocèse de Boma]», dans *L'Eglise catholique au Zaïre*, t. 1, p. 132.

⁴⁴Cf. SYNODE DES EVÊQUES POUR L'AFRIQUE, *Lineamenta*, p. 25, n° 7.

i) La méconduite du clergé: le grand nombre de missionnaires venus dans le royaume Kongo avaient des comportements indignes⁴⁵. Le roi Afonso I^{er} par exemple, s'en était plaint à maintes reprises auprès du roi portugais. Saisi du problème, Mgr N. della Rovere, nonce apostolique à Lisbonne, avait suggéré au Saint-Siège que tout prêtre qui irait au Kongo ait une épouse⁴⁶.

ii) Le manque de moyens de subsistance des prêtres: plusieurs ministres ordonnés devaient négliger le travail missionnaire pour aller à la recherche de leur subsistance personnelle⁴⁷.

iii) Le mépris des gens qu'on allait christianiser: voici en exemple ce qu'avait écrit un père capucin, A. Zucchelli, au sujet des fidèles dont il avait la charge pastorale:

⁴⁵«En passant, Dom Alvaro se plaint de ce qu'au Kongo les prêtres n'étaient pas seulement peu nombreux mais qu'ils arrivaient trop pauvres et n'avaient d'autres préoccupations que de s'enrichir et puis de s'en retourner au Portugal sans s'être donné beaucoup de souci des âmes» (BEECKMANS, «La première évangélisation du Zaïre», p. 31).

⁴⁶«Selon ce que j'ai appris par les ambassadeurs du roi du Congo, ces prêtres servent plutôt la religion de Margutte (= Mammon) que celle du Christ. Ils causent bien des dommages.

«Il serait bon qu'on y envoie des hommes qui leur montrent le bon chemin, comme on l'a fait pour les Maronites (catholiques de rite oriental) au temps du pape Léon X d'heureuse mémoire. À mon avis, il serait nécessaire, comme on l'a fait pour ces Maronites, d'autoriser les prêtres à avoir une épouse [...]» (L. JADIN et M. DICORATO, *Correspondance de Dom Afonso, roi du Congo 1506-1543*, Bruxelles, Académie royale, 1974, p. 195). Ladite lettre était écrite au Secrétaire d'État de Clément VII, le 8 janvier 1534.

⁴⁷«Vivant de la portion congrue, beaucoup de prêtres du royaume du Kongo, p. e., erraient çà et là, à la recherche de moyens matériels pour leur subsistance» (B. MAPWAR, «La formation, la vie et l'action des agents de l'évangélisation de l'Afrique au troisième millénaire», dans *Quelle Église pour l'Afrique?*, p. 103).

Oh Dieu! Combien grandes et déplorables sont les misères de ces peuples! En effet, ils ne possèdent ni honneur, ni réputation, ni science, ni conscience, ni expression, ni foi, ni politique, ni économie, ni gouvernement, ni civilisation, ni croyance, ni honte, ni police, ni justice, ni crainte de Dieu, ni zèle pour le salut, ni rien. Puisqu'ils sont noirs par nature, ils ne peuvent jamais rougir de tant d'infamies qu'ils commettent chaque jour, à chaque heure et à tout moment. Tout cela constitue un ensemble de misères et d'infélicités telles que des torrents de larmes ne suffiraient pas à les pleurer comme il se doit. Ils continuent ainsi, sans aucune réflexion, à marcher dans le brouillard comme des taupes aveugles; ils sont toujours pareils, toujours les mêmes⁴⁸.

Ce mépris des biens traditionnels des populations à évangéliser eut entre autres effets néfastes la quasi-destruction aussi bien de leur génie que de leur culture⁴⁹.

iv) L'inattention aux coutumes des populations à évangéliser: l'évangélisation faite habituellement en portugais ou au moyen d'interprètes devait nécessairement rester superficielle⁵⁰.

v) L'implication de certains missionnaires dans la traite des

⁴⁸M. MUKUNA, «La méthode d'évangélisation des pères capucins dans l'ancien royaume du Kongo et en Angola (1645-1835)», dans *Quelle Église pour l'Afrique?*, p. 43.

⁴⁹«Les pères capucins, étant sans doute de bonne foi, se permirent de tourner en dérision presque tous les usages traditionnels africains et, à travers ceux-ci, les Noirs eux-mêmes. Leurs actes de violence trouvent, nous osons le croire, leur explication dans leurs nombreux préjugés à l'égard des Noirs [...]» (ibid., p. 55).

⁵⁰Malgré «ces actes de générosité et de sympathie envers la population locale, force nous est de relever avec dépit que leur méthode d'évangélisation globale était fort superficielle en raison d'un usage déficient de la langue du pays chez bon nombre d'entre eux et de l'option permanente du portugais lors de la catéchèse et de l'administration du sacrement de baptême» (ibid.).

Noirs: «Ces prêtres qu'il [roi Kongo] ne cessait d'appeler à tout prix en renfort, étaient dans la plupart des cas franchement décevants, souvent même scandaleux. Certains étaient des aventuriers qui ne venaient au Kongo que pour s'y défroquer plus allègrement, y vivre de débauche, de commerce et de traite esclavagiste⁵¹.»

Parce que certains missionnaires ont participé à la traite des Noirs, les fidèles kongo perdirent progressivement toute confiance en la religion catholique. Pour eux, l'Eglise catholique était une Eglise de Blancs; ils se sont vus, malheureusement, dans l'obligation de fonder leurs propres églises. Certaines populations locales revinrent à leurs religions traditionnelles, et quelques membres se sont sentis "prophètes" pour fonder des mouvements messianiques⁵² et plus tard des religions indépendantes⁵³.

⁵¹BEECKMANS, «La première évangélisation au Zaïre», p. 24.

«[I]l faut dire que plusieurs missionnaires faisaient le commerce des esclaves dans le royaume du Congo et de l'Angola» (J. PENEKOU et al., «Critique des lineamenta», dans *RICAO*, 4[1993], p. 4).

⁵²De 1704 à 1706, la prophétesse Kimpa Vita fonda le mouvement politico-religieux des Antoniëns; elle voulait avec ses adeptes restaurer l'unité du royaume Kongo détruite par des étrangers et intégrer également le catholicisme au rituel kongo. Elle fut mise à mort en 1706 par le roi Dom Pedro IV, cf. BONTINCK, «La première évangélisation du Zaïre», p. 36; MANDJUMBA, *Histoire du Zaïre*, p. 20.

⁵³Simon Kimbangu, un catéchiste fondait en 1958 l'Eglise du Christ sur la terre par le prophète Kimbangu. Mis en prison où il en est mort quelques temps après, son mouvement religieux compte présentement beaucoup d'adeptes même en dehors du pays, et est avec les Eglises catholique et protestante parmi les trois premières confessions religieuses reconnues par l'Etat zaïrois.

vi) L'inadaptation pratique de la pauvreté religieuse: «les [...] Capucins se comportaient au mépris des plus élémentaires notions d'hygiène [...]. Leur règle les obligeait de porter, comme en Italie, la même robe de bure rude et lourde [...]; ils devaient marcher pieds nus [...]. Quant à la nourriture, elle n'était en principe que celle qu'on pouvait leur offrir⁵⁴.»

Ce manque d'inculturation de la pratique de la pauvreté avait transformé la mission au royaume Kongo en un véritable cimetière des Capucins; on y allait pour mourir prématurément.

Si on ajoute à tous ces maux la rudesse du climat tropical, la somme des conditions qui ont rendu le clergé inférieur à la tâche missionnaire apparaît de toute évidence. Suite aux luttes internes et à la suppression des congrégations religieuses par le décret gouvernemental portugais du 30 mai 1834, le dernier Capucin quitta le royaume Kongo en 1835. Ce fut la fin de l'évangélisation initiale du Zaïre malgré le fait qu'il soit resté quelques prêtres natifs du pays, peu instruits⁵⁵.

1.2.2 - Cent ans d'évangélisation (1880-1980)

La deuxième période d'évangélisation du Zaïre ne fut possible que grâce à la réorganisation de la pastorale missionnaire sous les auspices de la Propagande, les demandes continuelles de missionnaires par les rois chrétiens et le courage de certains

⁵⁴BEECKMANS, «La première évangélisation du Zaïre», p. 38.

⁵⁵Cf. *ibid.*, p. 41.

fidèles tant de l'Europe que du royaume Kongo.

La préfecture du Congo fut abandonnée par le départ des Capucins italiens en 1835. Par le décret *Saeculo XV labente* du 9 septembre 1865, la Propagande la confia aux Spiritains français⁵⁶.

Quand Léopold II devint souverain de l'État indépendant du Congo en 1885, celui-ci obtint du Saint-Siège (le 25 novembre 1886) que son fief soit réservé aux seuls missionnaires belges. Il entreprit lui-même des sollicitations pour l'obtention des missionnaires à envoyer au Congo auprès de la Congrégation du Coeur Immaculé de Marie communément appelée Missionnaires de Scheut. Lors de leur Chapitre général de juin 1887 (tenu en Mongolie), cette Congrégation belge fondée en 1862 pour la mission en Chine consentit à envoyer ses membres au Congo⁵⁷.

Par le bref *Quae catholico nomini* du 11 mai 1888, la préfecture du Congo devint le vicariat apostolique du Congo⁵⁸. Il englobait tout le territoire de l'État indépendant du Congo et était confié à la Congrégation du Coeur Immaculé de Marie, à l'exception de la partie orientale et de quelques postes au centre du pays confiées respectivement aux Missionnaires d'Afrique et aux Missionnaires du Saint-Esprit. Le 21 septembre 1888, arrivèrent à Boma les premiers Scheutistes qui avaient été précédés par les

⁵⁶Cf. NTENDIKA, «Diocèse de Boma», p. 132.

⁵⁷Cf. A. DE SCHAETZEN, *Origine des missions belges au Congo*, inédit, Anvers, 1938, p. 21.

⁵⁸Cf. NTENDIKA, «Diocèse de Boma», p. 143.

Spiritains⁵⁹.

Il est généralement admis que les tout premiers évangélistes de cette époque furent des Spiritains qui sont arrivés au Congo à partir de l'océan Atlantique en 1880⁶⁰ et qu'il y eut également la même année l'entrée des Missionnaires d'Afrique à l'est du pays, par le lac Tanganyika⁶¹. Centenaire en 1980, cette oeuvre missionnaire se poursuit jusqu'à présent grâce à la collaboration continue de plus d'une centaine d'instituts de vie consacrée et de sociétés de vie apostolique⁶².

Au début de l'évangélisation du Centre-africain, l'Eglise a dû faire face à de multiples besoins. Il fallait améliorer les conditions humaines, remédier à la misère, la sous-alimentation, les maladies, les endémies, l'ignorance. Le missionnaire se fit donc instituteur, infirmier, cultivateur, traceur de routes, bâtisseur.

Dans l'accomplissement de cet effort, les missions rencontrèrent l'appui de la doctrine officielle de la Belgique au sujet de la colonisation. [...L]e gouvernement misa à fond sur le concours des missions pour assurer cette tâche spécifiquement civilisatrice. La Convention avec le Saint-Siège (1906) consacra ce principe de collaboration afin d'assurer le progrès des peuples congolais [...]⁶³.

Généralement, les missionnaires ont cherché à corriger les

⁵⁹Cf. *ibid.*

⁶⁰Les Spiritains inauguraient «la deuxième évangélisation du Zaïre par la fondation de la mission de Boma en mai 1880» (BONTINCK, «La première évangélisation du Zaïre», p. 37).

⁶¹Cf. [L.P. MONSENGWO], «Introduction», dans *L'Eglise catholique au Zaïre*, t. 1, p. 3

⁶²Cf. *ibid.*, p. 1.

⁶³ÉPISCOPAT DU CONGO, *L'Eglise à l'indépendance*, p. 15.

erreurs de la première évangélisation et à se consacrer davantage au travail apostolique. La réforme du clergé réalisée au Concile de Trente commençait aussi à porter ses fruits. Plus tard, les directives pastorales du Concile Vatican II devaient être appliquées dans une Église zaïroise dont le clergé natif du pays était en croissance numérique.

Lorsque le Zaïre célébrait le centenaire de sa deuxième évangélisation en 1980, ses Églises locales faisaient preuve de vitalité⁶⁴. «Ces fruits abondants, récoltés en quelques cent ans, font de ce pays, au point de vue de l'évangélisation, "un grand pays plein de promesse", en même temps qu'un "pays appelé à de grandes tâches qui demeurent difficiles"⁶⁵.»

Pour parvenir à l'insertion du message chrétien dans les cultures zaïroises⁶⁶, la Conférence des évêques du Zaïre exhortait dès 1961 les agents de l'évangélisation à une pastorale d'ensemble et intégrale dont les points majeurs méritent attention.

i) Les communautés ecclésiales vivantes: la Conférence des

⁶⁴Avec 14 millions et demi de fidèles laïcs (soit 47% de la population nationale), 6 archevêques et 48 évêques zaïrois, 2 896 prêtres dont 1 133 Zaïrois, 1 193 religieux dont 756 natifs du pays et 4 636 religieuses dont 2 600 Zaïroises, l'Église particulière du Zaïre constitue la plus grande communauté catholique de l'Afrique, cf. L.P. MONSENGWO, «Préface», dans *L'Église catholique au Zaïre*, t. 1, p. 1.

⁶⁵Ibid.

⁶⁶«[L]a tâche est clairement définie: le christianisme doit pénétrer plus intimement les couches de la culture, ce conditionnement providentiel de la vie religieuse d'un peuple» (ÉPISCOPAT DU CONGO, *L'Église à l'indépendance*, p. 13).

évêques du Zaïre recommande la réorganisation des paroisses pour former des communautés chrétiennes à taille humaine, avec des responsables laïcs là où les conditions sont favorables⁶⁷.

ii) Le laïcat: les jeunes Églises particulières n'avaient pas suffisamment des fidèles capables de réaliser la synthèse entre leurs convictions chrétiennes et leurs valeurs culturelles zaïroises. Le constat révélait le manque d'un laïcat préparé et responsable; d'où l'urgence de sa formation⁶⁸.

iii) L'inculturation: la Conférence des évêques du Zaïre exhorte à l'inculturation⁶⁹ de la théologie⁷⁰, de la liturgie⁷¹, de

⁶⁷«Les communautés ecclésiales vivantes (CEV) constituent, avec le laïcat et l'inculturation, l'une des options fondamentales de l'Église catholique au Zaïre. Cette option fut prise dès 1961. C'était [...] deux ans après l'instauration de la hiérarchie ecclésiastique dans ce pays» (L.P. MONSENGWO, «Préface», dans B. UGEUX, *Les petites communautés chrétiennes, une alternative aux paroisses? L'expérience du Zaïre*, Paris, Éd. du Cerf, 1988, p. 9).

⁶⁸«On reproche aussi à l'Église d'avoir trop tardé à former une élite laïque intellectuelle et ce reproche paraît d'autant plus pertinent que jusqu'en 1947, les missions ont eu le monopole de l'enseignement. On ne peut que reconnaître qu'il y a eu là une erreur et qu'on a compris trop tardivement la nécessité d'une telle élite» (ÉPISCOPAT DU CONGO, *L'Église à l'indépendance*, p. 17).

⁶⁹«[P]our présenter le message évangélique, on recourt nécessairement à des formes d'une culture déterminée. En Afrique, ce sont des missionnaires imprégnés de la culture occidentale qui ont fait connaître le Message du Christ. Quel qu'ait pu être leur désir de s'adapter, ils n'ont pas toujours pu ni su assez rapidement se dégager de cette culture. Il en résulte que l'Église est apparue longtemps comme européenne dans son culte, son enseignement, son organisation, la conception de ses services et de ses activités» (ibid., p. 11).

la vie religieuse⁷², etc.

1.2.3 - Actuel défi de l'évangélisation (1980-1994)

L'attention que nous avons accordée à la traite des Noirs, à la colonisation⁷³ et à la dictature n'est pas un simple complexe de protestation négative; elle est plutôt un dévoilement objectif de

⁷⁰La théologie africaine a commencé au Zaïre et les recherches se poursuivent en dépit des conditions matérielles souvent difficiles. Pour plus de détails, on lira T. TSHIBANGU, *Le propos d'une théologie africaine*, Kinshasa, Presse universitaire du Zaïre, 1974, 47 p; A.M. NGINDU, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, Paris, Éd. Harmattan, 1989, 156 p.

⁷¹Il suffit de penser à la messe au rite zaïrois, aux célébrations eucharistiques et liturgiques en langues nationales. Pour en savoir plus, on peut lire M. LEFEVRE, «Préface», dans *Des prêtres noirs s'interrogent*, pp. 12-14.

⁷²Plusieurs études théologiques sont publiées dans ce domaine; cependant, nous ne connaissons encore aucune étude juridique spécifique au Zaïre, à l'Afrique, voire au Tiers-Monde. Pour en savoir plus, on lira *La vie consacrée dans l'Eglise particulière du Zaïre*, 129 p; *Le charisme de la vie consacrée*, 232 p.

⁷³«[A]u moment où les légitimes aspirations à l'indépendance donnèrent lieu à des frictions avec les autorités civiles, les missions apparurent à beaucoup comme liées au gouvernement. [...] Enfin, on accuse l'Eglise d'avoir eu [...] partie liée avec le gouvernement et de ne pas avoir défendu avec suffisamment de netteté et de vigueur les Africains. La vérité est que nombreux furent les évêques et les prêtres qui intervinrent pour défendre les Congolais contre les injustices dont ils étaient l'objet» (ÉPISCOPAT DU CONGO, *L'Eglise à l'indépendance*, pp. 16, 17).

la réalité bantou, zaïroise, voire africaine⁷⁴. En effet, «[si] la mémoire européenne se réclame fortement d'une tradition chrétienne, la mémoire éprouvée de l'Afrique croyante a le droit et le devoir de stigmatiser les effets si peu chrétiens de l'expansion européenne à partir du XV^e siècle et plus particulièrement du XVI^e et au XIX^e siècles⁷⁵.» L'avenir missionnaire du Zaïre comme celui de l'Afrique sub-saharienne pourrait en dépendre partiellement⁷⁶. Le manque d'inculturation de la pauvreté qui avait non seulement causé la mort de plusieurs missionnaires, mais avait privé l'ensemble du

⁷⁴«[L]a société européenne s'est établie et développée en marge et au-dessus de la société africaine. [...]

«Or, l'action évangélisatrice missionnaire a commencé et s'est développée au sein de la société coloniale. Cette situation historique aide également à comprendre le manque de pénétration du catholicisme en Afrique. De ce fait, il était quasi inévitable que l'évangélisation n'ait pas toujours été vue comme un apport distinct de l'action colonisatrice. Le christianisme est même apparu aux yeux de certains comme une pure importation européenne au même titre que tout autre élément profane. Et c'est ainsi qu'ont rejailli sur les missionnaires et la religion catholique les griefs de domination et d'aliénation qu'on adresse à la société coloniale. La pénétration du Message chrétien dans la société congolaise en fut compromise d'autant. [...]

«L'apôtre y voit la preuve que le catholicisme n'a pas encore suffisamment assumé les valeurs africaines» (ibid., p. 13).

⁷⁵PENEKOU et al., «Critique des lineamenta», p. 4.

⁷⁶«L'histoire [...] de la disparition des Églises fondées en Afrique au sud du Sahara, aux XV^e et XVI^e siècles, doit être prise en sérieuse considération en ce moment où l'Église d'Afrique veut réfléchir sur sa "mission évangélisatrice vers l'an 2000". Car il n'est pas impossible que l'une ou l'autre des causes qui expliquent la disparition de ces Églises puisse subsister de quelque manière aujourd'hui. Par conséquent, l'Église d'Afrique doit se demander s'il y a, aujourd'hui, quelque éventualité de voir se répéter cette histoire» (SYNODE DES ÉVÊQUES POUR L'AFRIQUE, *Lineamenta*, p. 27, n^o 7).

pays et même du continent d'évangélisateurs devrait être pris au sérieux également.

Nous reconnaissons certes que durant toutes les étapes de l'évangélisation, il y a continuellement eu des bons missionnaires.

Il est cependant un fait que nous tenons à souligner: l'intense charité des missionnaires qui, à l'exemple du Christ, ont été sensibles à toutes les misères et ont tout mis en oeuvre pour les soulager. S'il y avait un reproche à leur faire, ce serait celui de s'être dépensés sans mesure au point d'avoir, en grand nombre, sacrifié prématurément leur vie. Qu'une oeuvre d'une telle ampleur apparaisse après coup entachée d'imperfection, c'est inévitable. Le mérite de ceux qui l'ont réalisée au prix d'innombrables sacrifices n'en est en rien diminué⁷⁷.

Ce dévouement des vaillants missionnaires ne devra jamais être sous-estimé; car nous sommes persuadés qu'à l'exemple du Christ, ils ont travaillé courageusement à l'évangélisation du Zaïre dans des conditions souvent pénibles. Mais hier comme aujourd'hui, ce constat reste quasiment le même:

Qu'on le veuille ou non, le clergé se présente comme un modèle de référence, spécialement en milieu rural. [...] Mais pour conscientiser le peuple de Dieu, toute la pastorale doit, à sa manière, inclure la dimension du développement: toute la catéchèse doit inclure une spiritualité du développement⁷⁸.

Il faut reconnaître, malheureusement, que si les dictatures persistent jusqu'à nos jours, c'est parce qu'à chacune des étapes de l'histoire du Zaïre, la plupart des citoyens et même des fidèles

⁷⁷ÉPISCOPAT DU CONGO, *L'Eglise à l'indépendance*, p. 25.

⁷⁸CÉZ, *Le chrétien et la nation*, p. 906, n° 162.

ont eu les mains liées et n'ont osé rien dire devant les injustices⁷⁹. L'évangélisation des cultures zaïroises recommandée par la Conférence des évêques du Zaïre en 1961 garde donc toute sa pertinence; cette inculturation doit être poursuivie puisqu'elle est une tâche ardue, continuelle et de perpétuel recommencement⁸⁰.

Quant à l'inculturation de la pauvreté religieuse en particulier, elle doit être vécue dans un milieu où la plupart des gens souffrent de la faim, de la dictature, de l'injustice, etc., et cela cause en fait des graves malaises. En effet, au Zaïre, l'exercice des obligations découlant de la pauvreté religieuse «n'est pas facilement perçu comme un véritable signe du Royaume⁸¹.» Dès lors, son inculturation s'avère une nécessité tant pour les Églises particulières que pour les instituts religieux.

Tout en exhortant à l'inculturation de la pauvreté religieuse, la Conférence des évêques du Zaïre a évité, avec raison, de donner des normes définitives. Pour elle, «[l]a pauvreté a une dimension familiale dont l'approche dépend du discernement communautaire»⁸²

⁷⁹Cf. J. DADU, «La pauvreté évangélique des hommes libres», dans *Renaitre*, 1(1992), p. 10.

⁸⁰Cf. JEAN-PAUL II, Discours à des évêques du Zaïre la théologie africaine, 30 avril 1983, dans *DC*, 80(1983), pp. 604-605. L'inculturation a été un des thèmes majeurs du récent synode spécial des évêques, SYNODE DES EVÊQUES POUR L'AFRIQUE, L'instrument du travail, 9 février 1993, dans *DC*, 90(1993), pp. 284-289.

⁸¹MATUNGULU, «Problèmes des voeux en Afrique», p. 54.

⁸²*La vie consacrée au Zaïre*, p. 36.

et de la législation propre de chaque institut.

Après avoir analysé l'histoire nationale et considéré des recommandations de la Conférence des évêques du Zaïre sur le témoignage de la pauvreté consacrée, nous en venons maintenant au point précis de notre étude: un ajustement des obligations juridiques de la pauvreté et de la mise en commun des biens dans la Province du Zaïre.

Nos suggestions n'auront aucunement la prétention des solutions définitives; elles se veulent des nouvelles méthodes de pratique juridique de la pauvreté dans le contexte socio-culturel zaïrois. En d'autres mots, nous voulons proposer des voies juridico-pratiques qui vont tenir compte de la situation économique nationale, du génie et de la culture des Bantu, et qui ainsi vont contribuer à faire de la pauvreté religieuse une profession qui permette aussi l'émancipation des Oblats zaïrois aujourd'hui.

2 - LES MISSIONNAIRES OBLATS DE MARIE AU ZAÏRE

En quête des nouveaux collaborateurs pour continuer l'évangélisation d'une partie du vicariat apostolique du Kwango confié aux Jésuites belges⁸³, Mgr S.G. Van Hee s'était adressé en 1931 aux Oblats. L'Administration générale ayant accepté ce nouveau champ apostolique, elle le confia aux Oblats d'origine belge.

⁸³Cf. S.-G. VAN HEE, *Vicariat apostolique du Kwango confié à la Province belge sud de la Compagnie de Jésus*, inédit, [AMGO], 1935, Province du Zaïre, p. 1; A. BOSSART, *Préfecture apostolique d'Ipamu: rapport au Chapitre général de 1938*, inédit, [AMGO], 1938, Province du Zaïre, p. 4.

Lorsque la Sacrée Congrégation de la Propagande confia à la Congrégation des Oblats de Marie Immaculée, un territoire au Congo belge, c'est la Province belge qui fut chargée de ce territoire, afin de jouir des avantages que le gouvernement belge octroie aux missionnaires belges. Le gouvernement en effet ne favorise les missions catholiques par ses subsides, que parce qu'elles sont nationales, c'est-à-dire, entre les mains des missionnaires belges⁸⁴.

Compte tenu du contexte historique du pays, les Oblats se sont donnés, non sans peine, à leur tâche missionnaire afin que ce territoire devienne une Église particulière vivante et dynamique.

2.1 - Du vicariat du Kwango au diocèse d'Idiofa

Lorsque les premiers Oblats sont arrivés au Zaïre, les Jésuites leur ont confié l'évangélisation de la partie orientale du vicariat du Kwango⁸⁵. Six ans plus tard (le 13 avril 1937), les

⁸⁴A. BOSSART et D. ALBERS, *Modus vivendi entre la Province belge et la préfecture apostolique d'Ipamu*, inédit, [AMGO], 1938, Province du Zaïre, p. 1.

⁸⁵E. Hubert, Oblat belge au Lesotho depuis six ans avait reçu une nouvelle obédience pour le Vicariat du Kwango; et le 12 juillet 1931 il était arrivé à Ipamu. Nommé supérieur et délégué vicarial de la future préfecture apostolique d'Ipamu le 23 septembre suivant, il avait été rejoint une semaine plus tard par J. Picard, J.-B. Adam et E. Renson, cf. [E. HUBERT], «Mission du Kwango-Kasaï (Congo belge)», dans *Missions*, 66(1932), pp. 181-192. Les Oblats avaient d'abord été initiés aux coutumes locales par trois Jésuites, quelques religieuses et fidèles laïcs engagés. Les derniers Jésuites ayant quitté Ipamu en 1933, les missions d'Ipamu, de Mwilambongo et de Kilembé furent confiées aux Oblats; et ils recevaient régulièrement d'autres membres en provenance de la Province belge, cf. [E. RENSON], «Mission du Congo belge», dans *Missions*, 67(1933), pp. 552-557.

C'était aussi à ce moment (13 avril 1937) que les Scheutistes belges qui travaillaient dans le vicariat voisin du Haut-Kasaï avaient cédé le territoire de Basongo aux Oblats, cf. B. KABONGO, *Construire une Église authentique: la mission oblate du Congo (Zaïre)* [= *La mission oblate au Zaïre*], inédit, Rome, Université

missions d'Ipamu étaient érigées en préfecture apostolique⁸⁶. Sur proposition de la Province belge au Chapitre général de 1947⁸⁷, l'Administration générale avait demandé au Saint-Siège que la préfecture d'Ipamu soit érigée en vicariat apostolique et elle le devint effectivement le 11 juillet 1950⁸⁸. Neuf ans plus tard (le 10 novembre 1959), le vicariat d'Ipamu était érigé en diocèse⁸⁹. Le 20 juin 1960 le diocèse d'Ipamu fut désigné comme diocèse d'Idiofa et son siège épiscopal transféré d'Ipamu à Idiofa⁹⁰.

Grégorienne, 1982, p. 40.

⁸⁶Le 11 juin 1937, A. Bossart fut nommé préfet apostolique et plus tard (le 12 février 1948) évêque titulaire de Tivaga et vicaire apostolique d'Ipamu, cf. L. HERMANT et al., «Un honneur et une joie pour les Oblats belges», dans *Messenger de Marie Immaculée* [= *Messenger*], 29(1948), p. 53.

⁸⁷«Devant ce beau développement de la préfecture d'Ipamu dans tous les domaines, nous émettons le voeu, au nom de tous les missionnaires, que, si la chose lui agréée, l'administration générale demande au Saint-Siège qu'il daigne élever la préfecture d'Ipamu au rang de vicariat apostolique. Ce sera un grand encouragement pour tous les missionnaires qui n'ont pas ménagé leur dévouement pendant tant d'années; et aussi relèvera encore le prestige de notre territoire de mission devant la population européenne et [africaine] (sic)», A. BOSSARD et D. ALBERS, *La préfecture apostolique d'Ipamu: rapport au Chapitre général de 1947*, inédit, [AMGO], 1947, Province du Zaïre, p. 4.

⁸⁸SACRÉE CONGRÉGATION POUR LA PROPAGATION DE LA FOI, Décret *Cum in Congo Belgicae*, 11 juillet 1950, dans *AAS*, 42(1950), pp. 894-895 (traduction en langue française dans *Missions*, 78[1951], pp. 568-569).

⁸⁹R. Toussaint fut nommé évêque titulaire de Calama et vicaire apostolique d'Ipamu le 16 janvier 1958 et plus tard évêque d'Idiofa, cf. KABONGO, *La mission oblate au Zaïre*, p. 53.

⁹⁰Cf. *ibid.*, pp. 53-54. Depuis 1971, E.O. Biletsi est le premier évêque fils du pays.

2.2 - Du vicariat des missions à la province

La vitalité des missions confiées aux Oblats belges au Kwango fut remarquable. Seize années après l'arrivée des premiers missionnaires, les trois premières missions furent érigées en vicariat des missions (le 23 mai 1947)⁹¹. Par la même occasion, les biens temporels des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée allaient être administrés selon le statut de la congrégation⁹². Devenue Vice-province du Congo en 1958⁹³ et Province du Zaïre depuis

⁹¹«L'heureux et magnifique développement qu'a pris notre Congrégation au Congo belge, spécialement en ces dernières années, grâce [...] à l'apport généreux de nombreux jeunes missionnaires venus de Belgique, a déterminé le Conseil général à ériger en vicariat des missions les oeuvres et districts de cet immense territoire.

«En conséquence, [...] nous érigeons le vicariat et déclarons vicaire des missions le père J.-B. Adam», [L. DESCHÂTELETS], «L'érection du vicariat religieux d'Ipamu [Congo belge]», dans *Missions*, 74[1947], p. 354).

⁹²«Depuis le 23 mai 1947, la division de deux pouvoirs, ecclésiastiques et religieux, a été faite, cela d'un commun accord entre l'autorité préfectorale et l'administration générale, selon les normes du *Statutum*» (P. PERON, *Acte de la visite canonique du vicariat d'Ipamu*, Rome, Maison générale, 1950, p. 8). En vue de permettre une bonne administration des biens temporels oblats, D. Novalet avait été nommé économe vicarial, cf. L. DESCHÂTELETS, *Aux religieux Oblats de Marie Immaculée du Congo belge (Ipamu)*, inédit, [AMGO], 1947, Province du Zaïre, p. 1.

⁹³Cf. J. DROUART, *Acte de visite de la Vice-province du Congo*, Rome, Maison générale, 1966, p. 8. Pour des raisons politiques, la Vice-province changea son nom en celui du Zaïre depuis 1971.

1991⁹⁴, notons que celle-ci est en plein essor actuellement.

La croissance numérique des membres nés au pays, tout en manifestant sa vitalité, constitue pourtant un défi particulier de cette jeune et dynamique province au sein de la Congrégation⁹⁵.

2.3 - Insertion oblate dans la pastorale

Nous ne saurons présenter l'intégration des Oblats dans l'activité pastorale au Zaïre sans évoquer les principales caractéristiques des premières populations qu'ils ont évangélisées et décrire l'évolution de la mentalité des membres au sein de la province.

2.3.1 - Les populations du vicariat d'Ipamu

Le vicariat d'Ipamu s'étendait sur un territoire occupé par 11 principales tribus: Djimbe, Djokwe, Ding, Lele, Lori, Lunda, Mbunda, Ngwii, Pende, Wongo. Ces populations occupaient

⁹⁴L'ironie de la Providence a fait en sorte que par le même décret, les Provinces belges (Belgique Nord et Belgique Sud) redeviennent deux Vice-provinces (Nord et Sud) alors que la Vice-Province du Zaïre devenait Province (du Zaïre), cf. [M. ZAGO et al.], «Provinces et Vice-Provinces en vue du Chapitre général», dans AAG, t. 14, Romae, Domus generalis, 1991, p. 124.

Les deux Vice-provinces "mères" auraient-elles manqué une occasion propice de vivre également en oubliant leurs identités culturelles? Avec deux langues dominantes seulement (le wallon et le flamand), les Oblats belges sont-ils exempts de l'incompréhension linguistique de leur pays pourtant christianisé et civilisé depuis des siècles...

⁹⁵Avec 63 scolastiques, 10 novices et 20 prénovices actuellement, le Zaïre passe pour la deuxième province de la Congrégation après la Pologne (102 scolastiques) en nombre de candidats en formation première, cf. MISSIONNAIRES OBLATS, «Statistiques générales», dans *Information OMI*, 320(1994), pp. 1-2.

l'équivalent du deux tiers de la superficie du royaume de Belgique⁹⁶.

Nous pouvons dire qu'il existait des similitudes entre ces tribus. Ainsi par exemple, la formation et surtout le progrès économique de ces populations avaient été arrêtés pour les raisons exposées plus haut⁹⁷. Cette désorganisation devient évidente si à ces causes on ajoute la rébellion muleliste des années 1960⁹⁸, le

⁹⁶Cf. L. HERMANT, «Au Congo belge», dans *Messenger*, 12(1931), pp. 78-79.

⁹⁷«Lorsque je considère leur système politique, familial, leur structure sociale, leurs lois, je n'y vois pas les premiers pas d'une humanité en formation, mais le produit d'expériences, de réflexions, de tentatives de résoudre les difficultés qui se sont produites dans leurs vies sociales au cours de leurs migrations. Ce ne sont pas des primitifs mais des attardés dont la formation s'est arrêtée» (X. DE VILLE, *Aperçu concernant le vicariat apostolique d'Ipamu [Congo belge] confié aux Missionnaires Oblats de Marie Immaculée*, inédit, Ipamu, [1940], p. 1). Pour plus de détails, on lira E.N. NDAYWEL, *Organisation sociale et histoire: les Ngwii et Ding du Zaïre*, inédit, Paris, Sorbonne, 1972, 235 p.; I. NZUGUBA, *L'impact de la pénétration européenne sur l'organisation traditionnelle des marchés chez les Ding mbensia*, inédit, Lubumbashi, Université de Lubumbashi, 1984, 100 p.

⁹⁸Quelques mois après l'indépendance du Zaïre en 1960, il y a eu des violentes guerres de succession. Originaire de Kikwit, voisin d'Idiofa, P. Mulele, ancien ministre dans le premier gouvernement national, s'établit chef de guerre dans le Kwilu, au centre du pays. Appelée communément la rébellion (ou la révolution) muleliste, elle s'est passée de 1960 à 1967. Le diocèse d'Idiofa en particulier a été pratiquement détruit et il fallait tout reconstruire, même les mentalités, cf. VICE-PROVINCE DU CONGO, «Réponse à la première question», dans *Missions*, t. 3, p. 326. Parmi des milliers de morts, nous ne citons que les trois pères oblates N. Hardy, G. Defever et P. Laebens massacrés dans la nuit du 22 au 23 janvier 1963 à Kilembe et l'abbé A. Lankwan assassiné en 1964, cf. B. KABONGO, *La mission oblate au Zaïre*, pp. 57-58. Notons en passant que par deux fois, j'ai été fait prisonnier de guerre: la première fois en 1964 avec ma mère, mes trois soeurs et mon frère et trois ans plus tard avec mon père. Nous n'avons eu la vie

mouvement messianique de Kasongo en 1978⁹⁹ et certaines pratiques rétrogrades¹⁰⁰.

2.3.2 - La mentalité de supériorité

Les premiers Oblats belges sont arrivés au Zaïre quand ce dernier était encore une colonie belge. Ceux-ci ont travaillé selon les méthodes missionnaires de leur temps. Malheureusement, comme d'autres, ils se sont attribués la tâche de civiliser les natifs du pays. Ils devaient leur enseigner l'amour de la Belgique et même les assimiler autant qu'il était possible aux Belges, aux civilisés, aux Blancs.

Oblats de Marie Immaculée, vous serez au Congo belge, comme au Sud-Africain, comme dans l'île de Ceylan et comme dans les Glaces Polaires, les Missionnaires des pauvres. Comme dans nos autres missions, vous déploierez votre zèle indomptable et vous remporterez les mêmes palmes. Pour le Christ et la Vierge, en avant! Donnez à l'Eglise le territoire dont elle vous confie l'évangélisation. Faites-y aimer notre chère Belgique¹⁰¹.

Serait-ce difficile d'imaginer le choc de cultures quand l'enseignement de l'amour de la Belgique passait avec celui de

saue que grâce à la Providence.

⁹⁹Commencé clandestinement vers 1974, ce mouvement ne prit fin qu'avec la pendaison publique de son chef M. Kasongo et d'une cinquantaine de ses adeptes à Idiofa, le 25 janvier 1978, cf. [D. DELABIE et al.], *Construire une Eglise zaïroise authentique: diocèse d'Idiofa*, t. 4, inédit, Idiofa, 1979, pp. 37-48.

¹⁰⁰Nous pensons aux différentes formes de domination d'autrui, notamment la polygamie, cf. M. NGUNDU, «Devons-nous encore justifier la polygamie en Afrique?» dans *PA*, 7(1972), pp. 64-66.

¹⁰¹HERMANT, «Au Congo belge», p. 82.

l'amour du Christ?

Comment traiter les Noirs? Je vous dirai bien sincèrement toute ma pensée sur cette question délicate qui m'a beaucoup préoccupée pendant la visite [...]. Dès mon arrivée, [...] j'ai été assez mal impressionné par toutes sortes de petits détails auxquels je n'étais pas habitué. [...]

On m'a donné des explications et des raisons de certaines façons de faire et de parler; on m'a parlé de la psychologie des Noirs, des habitudes des autorités civiles et même des missionnaires depuis le commencement de la colonie; on est arrivé à me dire qu'ils s'attendent à être traités durement quand le châtiment est juste; on a insisté sur la nécessité de ne pas changer trop vite les habitudes pour les faire mieux assimiler la civilisation, etc... J'ai essayé de comprendre toutes ces raisons, et d'autres très nombreuses, mais je vous avoue qu'elles ne sont pas arrivées à me convaincre¹⁰².

La prédication faite dans ces conditions détruisait la confiance mutuelle; alors la violence et la méfiance s'opposaient à l'édification d'une chrétienté responsable. D'ailleurs, l'oeuvre missionnaire durant cette période était plus ou moins celle dictée par la volonté coloniale. Plusieurs visiteurs canoniques, Dieu merci, ont exprimé fermement leur indignation¹⁰³. Pour sa part,

¹⁰²S. LUCAS, *Acte de la visite canonique du vicariat d'Ipamu*, Rome, Maison générale, 1958, pp. 54-55.

¹⁰³«Quand je parle de "votre façon de traiter les Noirs", je ne pense pas au fait de les frapper, car je crois que même les plus durs et intransigeants ont compris qu'on ne peut plus agir ainsi. Je parle de ce que j'ai vu et entendu; du ton de votre voix, des gestes durs pour les éloigner, de la distance que souvent ils doivent encore garder quand ils viennent vous voir, des expressions blessantes et de certaines épithètes que vous leur dites quand vous vous fâchez, de la façon de les gronder même dans l'église. Je pense surtout à cela à côté des attentions que vous gardez aux Blancs» (ibid., pp. 55-56; cf. P. PERON, *Acte de la visite canonique du vicariat d'Ipamu*, pp. 11-12; J. PIETSCH, *Acte de visite des missions au Congo*, Rome, Maison générale, 1936, pp. 10-

l'Administration générale avait suggéré des méthodes plus humaines¹⁰⁴.

Au niveau strictement pastoral, les Oblats s'étaient engagés dans l'enseignement, l'administration des sacrements, la fondation de paroisses et de stations. Leur travail était nettement apprécié¹⁰⁵ puisqu'ils étaient plus près des pauvres et avaient contribué avec efficacité au progrès social de leur champ apostolique.

Je n'ai pu cacher mon étonnement, en constatant le travail qui avait été accompli dans votre chère Mission en si peu d'années. [...] C'est le fruit de vos initiatives, de vos fatigues, de votre savoir-faire, [...] votre propre récompense. [...] Ce développement matériel de la mission, s'il incombe au premier chef, à l'autorité ecclésiastique, concerne aussi les missionnaires. Nul d'entre vous ne saurait s'en désintéresser. Le droit canonique, les instructions de la Propagande, codifiées, peut-on dire, par le *Statutum*,

13).

¹⁰⁴«Que faudra-t-il donc faire concrètement? D'abord il faut se mettre devant la réalité du mouvement nationaliste plus encore que de la simple indépendance qui s'étend partout. [...] Il faudra vous faire aimer à tel point par les Noirs que quand ils parlent contre les Blancs ils ne pensent pas aux missionnaires.

«Il faut surtout les regarder comme nos frères, rachetés comme nous par le sang de Notre Seigneur. Comment pourrions-nous leur porter le message d'amour du Christ si nous ne le leur présentons pas avec l'amour et la charité du Christ?» (LUCAS, *Acte de la visite canonique du vicariat d'Ipamu*, pp. 56-57).

¹⁰⁵«J'ai eu occasion de parler, à Léopoldville, à Son Excellence le délégué apostolique, Mgr Dellepiane, et il m'a exprimé sa haute satisfaction sur votre travail et vos succès. Vous avez, m'a-t-il assuré, devancé beaucoup d'autres congrégations qui sont arrivées au Congo avant vous» (PIETSCH, *Acte de visite des missions du Congo*, p. 8).

vous en font une obligation¹⁰⁶.

Dès qu'ils se mirent à la formation des futurs ministres ordonnés, des fils du diocèse se sont aussitôt sentis appelés et la relève des Oblats par un clergé local devenait assurée¹⁰⁷. Pour la formation des futurs membres de la Congrégation, les structures ne sont devenues opérationnelles qu'à partir de 1954¹⁰⁸. Avec d'une part la rébellion muleliste et d'autre part le développement du nationalisme, le recrutement des nouveaux candidats fut pratiquement discontinué¹⁰⁹.

2.3.3 - La nouvelle mentalité

Le deuxième Concile du Vatican avait insisté sur le respect et la dignité de tous les fidèles¹¹⁰. Suite au Chapitre général de

¹⁰⁶PERON, *Acte de la visite canonique du vicariat d'Ipamu*, p. 7.

¹⁰⁷Le 7 août 1949 V. Banga-Banga et B. Sheta avaient été ordonnés comme premiers prêtres séculiers natifs du diocèse d'Idiofa et bien d'autres allaient suivre jusqu'à nos jours. Idiofa est une des terres privilégiées au point de vue des vocations par rapport à d'autres diocèses du Zaïre, cf. VICE-PROVINCE DU CONGO, [«Formation et vocations»], dans *Missio*, t. 3, p. 329; B. KABONGO, *La mission oblate au Zaïre*, p. 50.

¹⁰⁸Deux candidats avaient commencé leur noviciat dont L. Mbwol, actuel évêque diocésain d'Isangi.

¹⁰⁹Dans la province, il existe deux générations d'Oblats zaïrois. Entre la première (quatre membres) et la deuxième, deux décennies s'étaient écoulées sans une seule ordination sacerdotale. Dès 1977, la reprise de vocations est devenue effective, et depuis 1986, il y a annuellement au moins quatre ordinations d'Oblats au ministère presbytéral.

¹¹⁰LG 9-17.

1966, les Oblats avaient compris la nécessité de repenser leur mentalité à l'égard des Zaïrois¹¹¹. Ils suivaient en cela la ligne tracée par la Conférence des évêques du Zaïre et appliquée dans le diocèse d'Idiofa.

En pastorale, ils se sont donnés à la formation des laïcs, à la construction des communautés ecclésiales vivantes et au développement intégral des populations si bien qu'avec le 50^e anniversaire de la présence oblata au Zaïre, la province commençait une étape nouvelle¹¹². Finie donc la première attitude qui voulait que les Zaïrois deviennent des "Belges", les jeunes savent désormais qu'en se faisant Oblats, ils peuvent et doivent également demeurer Zaïrois; ils peuvent et doivent apporter leurs valeurs culturelles dans la Congrégation.

À tous les jeunes qui prononcent des vœux ce matin, comme à tous leurs confrères zaïrois, je dirai: bienvenue! Bienvenue dans la Congrégation! Aimez-la comme on aime sa propre famille. Essayez, chaque jour, de mieux vivre les valeurs qu'elle porte en elle: son amour pour Jésus-Christ et son amour pour les pauvres [...].

En choisissant la vie oblata, vous apportez à la Congrégation vos propres richesses, celles de votre cœur, celles de votre intelligence, celle de votre culture. Vous restez, vous devez rester pleinement Zaïrois en devenant Oblats, mais Dieu vous appelle à l'être avec un cœur encore plus large, plus universel,

¹¹¹Cf. DROUART, *Actes de la visite de la Vice-Province du Congo*, p. 8.

¹¹²L'encouragement de l'Administration générale n'est pas à sous-estimer. «Pour donner une plus grande efficacité à votre apostolat, ayez à cœur de vous occuper de la vie matérielle de vos pauvres gens» (PERON, *Acte de la visite canonique du vicariat d'Ipamu*, p. 13).

avec un coeur grand comme le monde, comme celui du Bienheureux Eugène de Mazenod¹¹³.

Ces mots du père F. Jetté ont donné une nouvelle confiance aux nombreux jeunes dans un pays encore en majorité catholique pratiquante. Dès lors, on a vu surgir plusieurs maisons de formation et le nombre d'Oblats zaïrois s'accroître considérablement.

Cependant, même à la faveur de ces conditions maintenant favorables, un grand nombre d'Oblats zaïrois se trouvent moins à l'aise suite aux exigences juridiques actuelles de la pauvreté et aux politiques de financement des oeuvres¹¹⁴.

2.4 - Quelques pratiques de pauvreté

Le lot des Oblats au Zaïre a toujours été de travailler parmi les populations pauvres matériellement. Vivant eux-mêmes, certes,

¹¹³F. JETTÉ, «50^e anniversaire des Oblats au Zaïre», dans *Mini-Congrès à l'occasion du cinquantenaire de l'arrivée des premiers missionnaires dans le diocèse d'Idiofa: OMI Zaïre [= Mini-Congrès OMI]*, inédit, Ifwanzondo, 1981, p. 3.

¹¹⁴«Pour eux [les Oblats], le problème de la pauvreté n'est pas: "Comment pourrais-je vivre au niveau économique de mes gens?", mais: "Comment pourrais-je aider les gens à sortir de leur paupérisme"» (VICE-PROVINCE DU CONGO, [«Réponse à la première question»], p. 326).

comme des pauvres¹¹⁵, ils ont graduellement développé une pratique spécifique de la pauvreté, c'est-à-dire une forme oblate de la pauvreté au Zaïre.

À partir de 1958, le vicariat apostolique d'Ipamu connut une situation économique précaire. Les subsides du gouvernement belge avaient commencé à diminuer suite au mouvement en faveur de l'indépendance nationale. Pour résoudre cette crise économique au niveau vicarial, l'Administration générale avait exhorté chaque Oblat à gérer les oeuvres pastorales qui lui étaient confiées en ayant recours autant que possible à des revenus de sources externes¹¹⁶. Cette manière de faire a malheureusement amené certains Oblats à se constituer un compte personnel pour la mission ou un compte spécial fait des dons reçus pour la pastorale. Actuellement, il semble même que quelques membres possèdent des comptes personnels et les administrent eux-mêmes à l'insu du supérieur

¹¹⁵«Je ne crois pas que vous manquiez, de façon grave, au voeu lui-même; vous vivez certainement *more pauperum*. [...]

«Je dois cependant attirer votre attention sur un esprit de propriété, parfois trop manifesté en ce qui concerne les divers instruments de travail: camionnettes, machines à écrire, motocyclettes, etc. Cet esprit propriétaire est radicalement opposé à l'esprit de pauvreté. C'est, au surplus, une marque d'égoïsme, inconsiderée sans doute, mais réelle» (PERON, *Acte de la visite canonique du vicariat d'Ipamu*, p. 18; voir aussi VICE-PROVINCE DU CONGO, [«Réponse à la première question»], p. 326).

¹¹⁶«Je tiens [...] à vous dire [que] le vicariat apostolique à cause des dernières lois se trouve en ce moment devant de très grandes difficultés d'ordre économique, et qu'il faudra que chacun fasse un effort sérieux pour faire progresser les oeuvres à lui confiées avec ses propres moyens [...]» (LUCAS, *Acte de la visite canonique du vicariat d'Ipamu*, p. 39).

légitime ou de la communauté¹¹⁷.

Au niveau de l'administration provinciale, ces comptes plutôt personnels sont «tolérés parce qu'ils encouragent l'initiative personnelle et que souvent ils suppléent à l'insuffisance des moyens pour la subsistance quotidienne¹¹⁸.»

Cependant, l'usage de ces comptes n'est pas sans causer certaines difficultés dans les communautés locales puisque tous les membres ne peuvent pas en constituer¹¹⁹. En plus, seuls les membres qui possèdent des comptes personnels peuvent secourir librement des personnes qui sont dans la pauvreté¹²⁰.

Il faut reconnaître que la façon de vivre de certains membres dans la province renseigne peu sur la différence qui devrait exister entre la pauvreté religieuse et la pauvreté d'un membre d'une société de vie apostolique. Le prêtre séculier pour sa part apparaît généralement moins bien pourvu qu'un membre d'un institut

¹¹⁷Le problème de l'administration des biens matériels et des ressources financières suscite de l'insatisfaction chez beaucoup de membres de la province, cf. H. LAGACÉ, *Rapport du mode de fonctionnement de la Vice-Province du Zaïre*, inédit, Kinshasa, 1983, p. 3.

¹¹⁸KEUTER, «Les biens temporels oblats», p. 14.

¹¹⁹Dans la pratique du voeu de pauvreté, «les Oblats zaïrois n'ont pas les mêmes chances et possibilités que les Oblats [euro-américains]» ([H. KOEN], «Rapport des carrefours», dans *Mini-Congrès OMI*, p. 23).

¹²⁰Cf. MOTANYANE, «La pauvreté religieuse et l'inculturation en Afrique», p. 474.

de vie consacrée¹²¹.

Pour la plupart des Oblats zaïrois, il est très difficile pour ne pas dire impossible de concilier la pauvreté enseignée comme mise en commun et partage des biens avec ses exigences juridiques actuelles, car dans le fait, quelques Oblats sont obligés de voir eux-mêmes à l'administration de leurs comptes personnels¹²².

3 - NOUVEAU DROIT PROPRE SUR LA PAUVRETÉ OBLATE

En conformité avec le nouveau *Code de droit canonique*, les Constitutions et Règles oblates encouragent chacune des provinces à élaborer ses normes spécifiques afin d'adapter les exigences pratiques de la pauvreté aux situations locales¹²³. Par ailleurs, nous déplorons le fait que la Province du Zaïre n'ait pas encore mis à jour son directoire pour l'administration des biens

¹²¹«Quand un [profès zaïrois] arrive dans une [communauté oblate], il trouve souvent que l'ainé qui le reçoit ne lui dit même pas comment il obtient de l'argent, et encore moins où il le garde. [Le Zaïrois] est en position de mendiant pour obtenir quelque chose» (ibid., p. 475).

¹²²Cf. ibid.

¹²³«It is evident that even within a given religious institute, the proper law can vary somewhat from place to place. Provinces in certain parts of the world are governed differently from those situated elsewhere. Much will depend on geography, culture, the political situation, the number of members, the apostolic works, the financial situation, and so forth» (F.G. MORRISEY, «The Directory for the Administration of Temporal Goods in Religious Institutes», dans *Unico Ecclesiae servitio*, p. 269).

En guise d'exemple, nous citons OBLATE CANADIAN CONFERENCE, *Regional Directory: Administration of Temporal Goods*, inédit, [Ottawa], 1991, 237 p.; *Coutumier missionnaire des Oblats de Marie Immaculée canadiens de langue française*, Montréal, Procure Notre-Dame des missions, 1964, 31 p.

temporels. Des directives provinciales sur la gestion des biens temporels au Zaïre sont souvent communiquées aux membres verbalement¹²⁴.

Lors du Mini-Congrès de 1981, comme au Congrès de 1989, les Oblats de la province avaient unanimement demandé des directives plus claires sur la gestion des biens temporels, et au besoin une élaboration d'un directoire pour l'administration des biens matériels qui tiendrait compte de la dimension familiale des Oblats zaïrois¹²⁵. Effectivement, une saine administration des biens dans la province exige des documents écrits ayant efficacité normative. L'augmentation du nombre de membres rend nécessaire l'éclaircissement des structures sur l'administration des biens parce que cela supprimera l'inégalité entre les membres et rendra manifeste le témoignage de la pauvreté oblate.

3.1 - Perspectives d'avenir

Actuellement, le Zaïre est une province à la recherche d'une autonomie financière relative; les membres ne vivent que des dons

¹²⁴«[Le Conseiller général] m'avait dit que beaucoup d'Oblats de la Vice-Province du Zaïre sont sous-informés sur les activités financières [...] et cela est vrai aussi» (D. LOOBUYCK, «Moyens de subsistance et pauvreté», dans *Congrès OMI, Ifwanzondo 2, du 29 octobre au 3 novembre 1989* [= *Congrès OMI*], inédit, Ifwanzondo, 1989, p. 44).

¹²⁵Cf. L. MUBESALA et al. «Rapport de la session des jeunes Oblats», dans *Congrès OMI*, pp. 62-64.

qui proviennent généralement de l'étranger¹²⁶. Cette dépendance continuelle d'autres provinces oblates doit cesser, puisque comme pour toute association de fidèles, la maturité d'une province passe inévitablement par son autofinancement.

3.2 - Conventions avec les diocèses

Dans le début de la Province du Zaïre, un contrat réglait les questions économiques entre les Oblats et le diocèse d'Idiofa¹²⁷; mais depuis des années, cette convention n'existe plus. Sans que nous ne puissions dire à quel moment ce contrat prit fin, notons que la même situation prévaut aussi dans les autres diocèses où travaillent les Oblats au Zaïre¹²⁸. De plus, depuis plusieurs années, aucun Oblat ne reçoit de rémunération quelconque d'un

¹²⁶«Notre avoir vient presque uniquement de l'extérieur et nous devons chercher à dépendre de préférence des ressources locales» (LOOBUYCK, «Moyens de subsistance et pauvreté», p. 45).

¹²⁷C'était conforme aux normes de la Congrégation: «Au moins deux fois l'an, le supérieur ecclésiastique versera au supérieur religieux la somme déterminée du consentement de deux autorités pour le soutien des missionnaires. Le supérieur religieux, par son procureur, distribuera cette somme aux missionnaires, donnant à chacun soit en nature soit en monnaie, la quantité plus ou moins grande nécessaire à chaque missionnaire» (*Le statut des Oblats*, p. 14, n° 31).

¹²⁸Tous les contrats que les provinces oblates signent avec les diocèses sont conservés également au secrétariat général de la Congrégation. Le vicaire et procureur général de la Congrégation m'a dit que nous n'avons de conventions ou ententes économiques avec aucun diocèse au Zaïre. L'actuel provincial du Zaïre en confirmant cette information a ajouté qu'il se trouvait devant certaines objections et difficultés concrètes pour établir les conventions financières avec les quatre diocèses, cf. A. KEDL, [*Les contrats des provinces*], inédit, [AMGO], 1994, Correspondance avec les Oblats, p. 1.

diocèse¹²⁹.

En ce qui concerne la convention entre les diocèses et les instituts religieux, la Conférence des évêques du Zaïre a pourtant donné des normes au sujet de toute oeuvre missionnaire propre¹³⁰ ou confiée¹³¹ à un institut de vie consacrée¹³². Quant il s'agit d'oeuvres en collaboration avec le diocèse, la pastorale par exemple, l'épiscopat zaïrois exige une entente écrite, qui selon le cas pourrait être une convention temporaire ou perpétuelle. Si le

¹²⁹«Au plan économique, la province reçoit des subsides du diocèse, mais les circonstances ont fort changé et les subsides se raréfient. [...] Cela inquiète l'évêque et la situation économique du diocèse [d'Idiofa] est davantage précaire. [...] Nous tenons à garder un bon équilibre financier, surtout en pensant à l'avenir de nos confrères zaïrois, nous n'avons pas le droit d'agir inconsidérément. [...] Pour rendre plus efficace notre travail pastoral, nous allons nous occuper de nos dépenses. Nous pensons que nous pouvons faire appel à plusieurs provinces oblates en mesure de nous comprendre et de nous aider» (D. LOOBUYCK, «Au T.R.P. supérieur général», dans *OMI Zaïre*, inédit, Ifwanzondo, 1975, pp. 1, 2).

En 1992 lorsque le premier zaïrois devenait provincial, l'avoir net de la province par Oblat était de 200 \$ US, cf. *Rapport financier provincial*, inédit, [AMGO], 1992, Province du Zaïre, p. 4.

¹³⁰Elle encourage le dialogue entre le supérieur religieux et l'évêque diocésain, cf. *La vie consacrée au Zaïre*, pp. 79-80.

¹³¹«L'autorité diocésaine ou interdiocésaine compétente peut confier une oeuvre d'église à un institut de vie consacrée. [...] Un accord définira le caractère propre des engagements. Mandat, convention ou autre forme qu'on souhaiterait écrite» (ibid., p. 80).

¹³²La Conférence des évêques du Zaïre reprend le *Code de droit canonique*: «Dans ces cas, l'évêque diocésain et le supérieur compétent de l'institut établiront entre eux une convention écrite dans laquelle, entre autres, seront définis de façon expresse et précise ce qui concerne l'oeuvre à accomplir, les religieux à y affecter et les questions financières» (can. 681, § 2).

contrat est de durée indéterminée, comme tout engagement au titre d'une oeuvre diocésaine ou interdiocésaine, celui-ci ne cessera que par un acte écrit et explicite¹³³.

3.3 - Pertinence d'une rémunération

Présentement, les Oblats engagés dans la pastorale ou dans les oeuvres propres à la province ne reçoivent aucune rémunération. Cela pouvait convenir à une époque révolue, mais il nous semble actuellement opportun de la modifier¹³⁴.

Il faudrait que tout Oblat en activité pastorale reçoive une juste rémunération; cela afin d'apprécier et de revaloriser le travail accompli¹³⁵. En conformité avec son vœu de pauvreté, chaque profès mettra son salaire dans la caisse communautaire; et l'administration en sera faite selon les normes oblats.

3.4 - Autofinancement local

Dans un pays comme le Zaïre où les ressources naturelles sont

¹³³Cf. *La vie consacrée au Zaïre*, p. 81.

¹³⁴«Tous nos pères et frères travaillant à l'enseignement remettent leur salaire gouvernemental, aussi bien que les abbés congolais, dans un pool commun diocésain, qui sert à procurer une sustentation égale à tous les prêtres et frères qui travaillent pour le diocèse» (VICE-PROVINCE DU CONGO. «[Réponse à la première question]», p. 327). Tout en reconnaissant la véracité de ce témoignage, nous sommes convaincus que depuis plus d'une décennie, cette pratique n'existe plus et personne n'a été en mesure de nous fournir la moindre explication à ce propos. Pire encore, personne ne connaît même la date du changement de système.

¹³⁵Cf. PROVINCE SAINT-JOSEPH (Montréal), «[Réponse à la première question]», p. 7.

abondantes, il nous semble impérieux de les faire fructifier afin de servir de modèle de développement des populations en perpétuelle quête de leur autosuffisance économique¹³⁶.

L'autofinancement conforme au contexte zaïrois ne pourra se réaliser qu'à partir des possibilités du pays. Les premiers missionnaires nous ont donné l'exemple dans ce domaine; et les imiter en ceci ne portera aucun préjudice à notre génération. À leur arrivée au Zaïre, les premiers missionnaires ont tiré de la terre ce dont ils avaient besoin. Les situations ont certainement changé, mais le Zaïre ne pourra progresser que si les ecclésiastiques natifs du pays acceptent de travailler dur, de travailler de leurs propres mains¹³⁷.

CONCLUSION ET RECOMMANDATIONS

Certaines études dénoncent les traitements tragiques subis par des millions de Zaïrois¹³⁸ qui, depuis des siècles, se trouvent dans des conditions de vie qui briment souvent leurs droits les plus élémentaires¹³⁹. D'autres penseurs, non sans fondement, parlent de la totale disparition du Zaïre.

¹³⁶«Au niveau de la province nous avons opté pour la pauvreté-service [...]» (VICE-PROVINCE DU CONGO, «[Réponse à la première question]», p. 326).

¹³⁷Cf. MOTANYANE, «La pauvreté religieuse et l'inculturation de la vie religieuse en Afrique», p. 475; *La vie consacrée au Zaïre*, pp. 34-35.

¹³⁸CÉZ, *Le chrétien et la nation*, pp. 887-896, n^{os} 1-93.

¹³⁹*Ibid.*, pp. 901-912, n^{os} 130-210.

Aujourd'hui, faute de ressources, c'est le système tout entier qui vacille. La Gécamines, principale entreprise minière zaïroise et vitrine économique du pays, produisait encore 71 millions de dollars par mois en 1989. Sa production est tombée à tout juste 15 millions l'an dernier. Le PIB par habitant est passé de 630 dollars en 1980 à 230 en 1990 [et à plus ou moins 5 dollars en 1994]. Mais, à l'heure où les statistiques n'ont plus guère de sens, c'est une histoire qui résume le mieux la [chute] du pays: "On raconte qu'un jour, on a mis dans un ordinateur toutes les données relatives au Zaïre: économie, histoire, politique, culture. Réponse de l'ordinateur: ce pays n'existe plus"¹⁴⁰.

À dire vrai, ce pays n'existe plus parce que sa situation actuelle est inexplicable, incompréhensible, insupportable... En conséquence de cette misère, des millions d'hommes, de femmes et d'enfants y vivent de nos jours dans un état d'abandon presque total.

Le Zaïre se présente également comme le prototype des pays du Tiers-Monde en quête de leur développement. Dans ce désarroi général qui retient continuellement la population dans une extrême pauvreté, l'Eglise reste encore l'ultime recours surtout pour les nombreux pauvres¹⁴¹.

Les Eglises particulières du Zaïre cependant ont été fondées par des missionnaires d'origine étrangère; et cela à l'époque où l'inculturation était peu observée. Pour cette raison et bien d'autres, le travail missionnaire remarquable par bien de côtés

¹⁴⁰TOLOTTI, «L'automne des dictateurs», p. 15.

¹⁴¹Cf. [M. ZAGO et al.], «L'Afrique-Madagascar: une Région oblate remplie de vie et d'espoir!» dans *Communiqué du Conseil général*, 64(1994), p. 3.

connut quand même des faiblesses.

Pour le moment, le Zaïre est reconnu comme un des plus grands pays catholiques de l'Afrique. Beaucoup de natifs du pays se sont engagés dans les différents services de l'Eglise soit comme fidèles laïcs, soit comme fidèles clercs, soit comme fidèles consacrés. Nous constatons cependant qu'une incohérence notoire persiste toujours entre les exigences chrétiennes et les pratiques quotidiennes chez la plupart des fidèles. En effet, «[m]algré une exubérante religiosité s'exprimant dans les pratiques cultuelles, beaucoup de baptisés sont des bons païens à réminiscences chrétiennes dont la vie ne témoigne pas de l'Evangile¹⁴².»

Ce manque de témoignage chrétien devient manifeste lorsque des fidèles doivent assumer des responsabilités au sein de la société. Généralement, des comportements les moins humains l'emportent, malheureusement, car les responsables négligent souvent le bien commun au profit de quelques intérêts personnels¹⁴³.

Devant la misère de plus en plus notoire des populations locales, plusieurs profès ont pratiqué une pauvreté religieuse

¹⁴²N. MABONZO, «Les attentes du peuple de Dieu par rapport au projet des religieux I», dans *Le charisme de la vie consacrée*, p. 152.

¹⁴³Avec K.M. Malenge, nous pensons que «voir Mgr L.P. Monsengwo porté à la tête de la Conférence nationale souveraine n'appelait pas forcément à l'applaudissement. Ce fut peut-être l'attestation de l'échec de tout un siècle d'évangélisation: quelle Eglise a-t-on construite, quels hommes a-t-on formés si aucun laïc dans le plus grand pays catholique d'Afrique ne peut rassurer ses concitoyens par sa compétence, son intégrité et son autorité?» (MALENGE, *Prêtre dans la rue*, p. 124).

quelque peu différente de celle exigée par les constitutions de leur institut. Cette manière d'agir a inévitablement rendu service aux milliers de personnes vivant dans la pauvreté. C'est bien connu, souvent, certains religieux qui avaient des biens personnels soutiraient de leur patrimoine pour assister les êtres humains manquant les biens de première nécessité¹⁴⁴.

Dans cette étude, nous nous sommes bornés à la pauvreté des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée au Zaïre; cela ne signifie nullement que les autres congrégations qui travaillent au Zaïre ne ressentent pas de malaises par rapport aux exigences actuelles de la pauvreté, ni ne tolèrent pas des pratiques similaires¹⁴⁵.

En agissant d'une façon différente de celle prescrite par la législation oblate, les missionnaires ont été en mesure de faire un partage, sans doute, avec beaucoup de pauvres économiques¹⁴⁶.

¹⁴⁴Les Oblats au Zaïre «sont marqués par un désir de pauvreté-partage» (VICE-PROVINCE DU CONGO, «[Réponse à la première question]», p. 326).

¹⁴⁵«L'Eglise du Zaïre est pauvre. Elle doit souvent recourir à l'aide de l'extérieur pour réaliser ses projets tant pastoraux qu'économiques ou sociaux. Beaucoup de prêtres et de religieux vivent dans un isolement matériel qui le pousse à la "débrouillardise" si généralisée dans notre pays. Ils s'exposent ainsi à des dangers et des tentations divers» (MABONZO, «Les attentes du peuple de Dieu par rapport au projet des religieux I», p. 151).

¹⁴⁶«Dans leurs [communautés, les Oblats] sont logés pauvrement et se contentent d'un menu très sobre. Cette simplicité est appréciée par la population mais constitue un risque pour la santé: fatigue prématurée, accroc de santé sérieux. Il faudrait plutôt pousser plusieurs à vivre un peu plus confortablement» (VICE-PROVINCE DU CONGO, «[Réponse à la première question]», p. 327).

Aujourd'hui, il est d'autant plus urgent que cette pratique oblate de la pauvreté au Zaïre reçoive plus d'attention et de clarification.

Dans notre analyse de la pratique de la pauvreté oblate au Zaïre, nous avons constaté qu'il est difficile de vivre la pauvreté individuelle sans la pauvreté collective; et que la pratique de la pauvreté suppose une bonne politique d'administration des biens. Sans celle-ci, la pratique de la pauvreté tombe souvent en désuétude et son témoignage est anéanti. Puisqu'il revient à chaque province d'établir ses normes propres sur l'administration des biens temporels¹⁴⁷ et puisqu'au chapitre précédent il a été question de certaines propositions pour toute la congrégation, les recommandations qui suivent nous paraissent appropriées à la Province du Zaïre.

Il serait prétentieux de croire que nos recommandations sont définitives. Elles ne sont que des principes qui peuvent concourir à une saine administration des biens et à un anéantissement des malaises causés par la pratique actuelle de la pauvreté.

D'aucuns penseront que nos recommandations s'éloignent de la pauvreté religieuse, mais, qui peut vivre la pauvreté sans une saine administration? La recherche d'une juste autonomie financière

¹⁴⁷«Dans l'accomplissement de leur tâche, les supérieurs et les trésoriers sont guidés par les normes du directoire pour l'administration des biens temporels. Ce directoire est approuvé par le supérieur général en conseil, après consultation du Comité général des finances» (R 154; *Directoire [général] pour l'administration des biens temporels*, pp. 9-11).

au Zaïre doit marcher de pair avec la recherche d'une bonne administration des biens.

Ainsi notre première recommandation est: que la pratique oblate de la pauvreté (au Zaïre) soit reconnue, améliorée, clarifiée et établie comme droit propre dans la province¹⁴⁸. Cette nouvelle norme devra tenir compte des circonstances économiques de la province, de la pauvreté matérielle des populations zaïroises et de l'obligation culturelle qu'ont les Oblats bantu d'aider leurs parents dans la pauvreté. La pratique de la pauvreté dans la Province du Zaïre est un défi majeur ayant des préoccupations connexes dont l'assistance des parents et la recherche d'une juste autonomie financière.

La deuxième recommandation est la réalisation de l'autosuffisance financière. Celle-ci passera par l'établissement des conventions financières précises entre la Province du Zaïre et les diocèses dans lesquels les Oblats se trouvent en ministère pastoral.

Faute de l'application de cette deuxième recommandation, devons-nous suggérer comme troisième recommandation que le supérieur général fixe plus clairement, du moins pendant une certaine période, des normes au sujet des revenus que chaque Oblat

¹⁴⁸Cf. LOMBARDÍA, «La coutume», p. 55.

zaïrois recevrait¹⁴⁹? Après tout, le profès qui ira travailler dans un diocèse dépourvu de rémunération manquera des moyens de subvenir à sa propre subsistance.

Disons immédiatement que ce précepte ne saurait s'insérer sans quelques difficultés dans la logique d'une saine administration des biens dans la congrégation. Les autres provinces pourraient en exiger autant du supérieur général, qui alors, ne saurait satisfaire à toutes les demandes. Et puis, la Congrégation n'est pas une compagnie d'assurance-vie; au contraire, chacun des membres doit contribuer au patrimoine de la province en gagnant sa vie par son travail¹⁵⁰.

La quatrième recommandation est que l'Administration générale exige des ententes garantissant une juste rémunération avant l'ouverture d'une nouvelle activité missionnaire¹⁵¹? Nous ne pensons

¹⁴⁹Nous le disons puisque chez les Oblats, il revient au Supérieur général de veiller à l'observance du can. 681, § 2 (les questions financières avec les diocèses).

¹⁵⁰«On rencontre parfois une mentalité selon laquelle la Congrégation doit tout fournir, comme s'il s'agissait d'une compagnie d'assurances à exploiter. On oublie alors que tous doivent travailler et faire preuve d'initiative pour aider la Congrégation, sa bonne marche étant la responsabilité de tous y compris dans sa dimension économique» (ZAGO, «Rapport sur la Congrégation», p. 115).

¹⁵¹«Puisqu'ils se consacrent au ministère ecclésiastique, les clercs méritent une rémunération qui convienne à leur condition, qui tienne compte autant de la nature de leur fonction que des circonstances de lieux et de temps, et qui soit telle qu'ils puissent subvenir à leurs propres besoins et assurer une rétribution équitable à ceux dont les services leur sont nécessaires» (can. 281, § 1; voir aussi can. 520, § 2; 670).

pas que des évêques diocésains refusent de telles conventions sous prétexte que les Oblats ont fait vœu de pauvreté et se sont consacrés à l'évangélisation des pauvres, des démunis.

En toute justice à l'égard de nous-mêmes, du clergé diocésain qui nous succédera dans le ministère, tous les efforts doivent être faits pour aider l'Eglise locale à assumer sa responsabilité de soutenir son clergé. En même temps les évêques doivent endosser leur responsabilité de faire progresser leurs communautés et de soutenir leurs missionnaires. Les contrats avec les évêques, une fois mis à jour, devraient être observés par les deux parties¹⁵².

Dans la pratique, l'extrême pauvreté matérielle des gens que les Oblats évangélisent au Zaïre maintenant ne permet pas aux communautés locales de les soutenir adéquatement. Ainsi, la province recourt fréquemment, pour ne pas dire toujours, à d'autres sources de revenu pour soutenir la pastorale dans son ensemble ainsi que la vie économique de ses membres¹⁵³. Pour combien de temps devra-t-elle continuer à quémander à l'étranger?

La cinquième recommandation est la création d'un fonds provincial de rémunération des Oblats. C'est une des premières formes d'autofinancement dans la province. Il faudrait d'abord commencer par la réorganisation de toutes les oeuvres d'autofinancement qui existent afin qu'elles soient vraiment au

¹⁵²KEUTER, «Les biens temporels oblats», p. 9.

¹⁵³Cf. *ibid.*

service de la province¹⁵⁴.

La sixième recommandation est un rappel de la nécessité du travail rémunéré afin que chaque communauté, chaque maison ou toute la province soit au moins en mesure de supporter ses dépenses ordinaires. Nous trouvons anormal que certaines communautés, maisons et résidences continuent de dépendre toujours d'autres provinces oblates pour leurs dépenses même ordinaires, notamment pour la pension alimentaire.

Chaque communauté locale ne devrait-elle pas produire son pain quotidien à l'exemple des pauvres du pays qui n'ont pas recours à l'étranger? C'est d'un côté par la mise en pratique de la loi commune du travail et de l'autre par la mise en commun des revenus des membres que la province sera en mesure de pratiquer une nouvelle forme de partage qui deviendra petit à petit un signe de la pauvreté religieuse oblate dans le contexte bantou¹⁵⁵.

Même au Zaïre, tout Oblat doit noter qu'il est par sa profession de pauvreté soumis à la modération, à la dépendance dans l'usage des biens et à la loi commune du travail. Chaque profès

¹⁵⁴«L'Église [au Zaïre] risque de ne pas atteindre son autonomie, sa vraie majorité et le clergé, les religieuses et religieux maintenus dans une situation de dépendance dans laquelle ils donnent l'image de "quémendeur" avec ce que cela est capable d'entraîner: débrouillardise, lutte pour la vie [et] pauvreté non dans le sens de valeur évangélique mais dans le sens d'abandonné, de misère» (B. BELE, «Les attentes du peuple de Dieu par rapport au projet des religieux II», dans *Le charisme de la vie consacrée*, p. 150; voir aussi [CHAPITRE GÉNÉRAL DE 1992], «Vers une autonomie financière dans un contexte d'interdépendance», p. 42).

¹⁵⁵Cf. ET 23.

doit donc participer au développement matériel de sa communauté et par ce fait même à la mission de la Congrégation¹⁵⁶.

¹⁵⁶Cf. C 21.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Le problème qui fait l'objet de cette dissertation nous est apparu au cours d'une dizaine d'années de formation des candidats au ministère presbytéral et surtout à la vie consacrée. Comment ces derniers originaires de la Tierce-Église pourraient-ils vivre normalement les exigences juridiques de la pauvreté? En d'autres mots, comment les obligations du vœu de pauvreté contenues dans le *Code de droit canonique* pouvaient-elles être pratiquées sans malaise par les religieux issus des familles pauvres?

0.1 - Considérations

Notre ministère auprès des candidats des divers âges et cultures, auprès des Africains, des Asiatiques, des Européens et des Américains nous a permis de constater les équivoques que comporte le témoignage de la pauvreté religieuse aujourd'hui. Nos voyages d'études et notre participation aux différentes rencontres de formateurs dans plusieurs pays ainsi que l'accompagnement tant individuel que communautaire d'un bon nombre de profès n'ont fait que confirmer nos constatations.

Il est difficile, sinon impossible, de discerner les implications juridiques de la pauvreté religieuse sans une suffisante connaissance de leur portée doctrinale. C'est la raison de notre étude de la pauvreté religieuse dans les principaux documents conciliaires et postconciliaires. Cette analyse nous a

permis de découvrir même ici une certaine ambiguïté dans l'usage du vocable "pauvreté religieuse".

Même dans les pays de vieille chrétienté, la pratique de la pauvreté religieuse est à peine perçue comme un témoignage évangélique. La raison en est que de plus en plus l'essor du nombre des pauvres estompe la distinction entre la pauvreté religieuse et la pauvreté économique. Cette situation est plus évidente dans le Tiers-Monde puisque la plupart des profès originaires de ces pays vivent difficilement l'actuelle législation sur la mise en commun des biens et le partage avec les pauvres. En effet, cette nouvelle législation ne parle pas clairement de la situation des religieux qui ont des parents pauvres¹.

Pour obvier à l'ambiguïté déjà mentionnée, nous avons proposé l'usage de l'expression voeu de "mise en commun" puisque ce fut le mot le plus proche du vocable employé par la première communauté de Jérusalem. On pourrait encore soit parler d'un voeu de "partage" ou d'un voeu de "solidarité" parce que ces deux termes sont plus accessibles à l'homme contemporain.

Autre suggestion: si un institut religieux ne prend pas des moyens pratiques pour secourir les parents pauvres, il faudrait alors qu'une forme de pauvreté qui ne comporte pas toutes ses obligations juridiques soit envisagée. Les profès pourraient ainsi pratiquer une pauvreté réaliste. On sait par ailleurs que plusieurs

¹Can. 640.

instituts religieux offrent de l'aide aux membres dont les familles sont dans le besoin.

0.2 - Vision bantou de la pauvreté religieuse

La pauvreté religieuse est une façon particulière d'imiter le Christ. Ses implications juridiques, par contre, ont évolué dans le temps et l'espace. Certaines obligations sur la pratique de la pauvreté sont des conséquences de l'évolution socio-économique du monde euro-américain. Par exemple, dans ses exigences spécifiquement juridiques, un des canons du Code ne paraît refléter que les mentalités culturelles du monde occidental².

Pourtant, la situation du profès bantou qui doit secourir ses parents appelle une solution juridique particulière, surtout en ce temps où l'enseignement social de l'Église donné dans les institutions catholiques éveille davantage les consciences de beaucoup de religieux et les rend solidaires des pauvres. Le drame, c'est surtout le fait que la plupart de ces profès bantou, et même les clercs, proviennent de familles matériellement démunies et que ces dernières s'identifient de plus en plus aux vrais pauvres.

[Nourris aux thèses de l'enseignement social de l'Église, les prêtres] entendent prendre le parti des opprimés en qui ils reconnaissent l'image du Christ. Les prédications ont changé de ton. Elles sont devenues une source de réarmement moral pour les chrétiens qui n'ont que la foi pour affronter un monde devenu hostile³.

²Can. 668, §§ 1-5.

³C. KILEBA, cité par MALENGE, *Prêtre dans la rue*, p. 122.

Dans le *Code de droit canonique*, le respect de la dignité humaine est une exigence juridique primordiale pour tout fidèle⁴. C'est là le point de départ d'une nouvelle solidarité entre les jeunes religieux et les pauvres économiques qui apparaît comme une des formes de témoignage de la pauvreté religieuse.

Dans notre étude de la législation sur la pauvreté particulière aux Missionnaires Oblats de Marie Immaculée, nous avons proposé qu'une norme nouvelle soit ajoutée afin de permettre aux membres originaires du Tiers-Monde de secourir leurs parents sous la responsabilité du supérieur. Aussi avons-nous formulé une nouvelle règle (R 149 A): "En tenant compte des coutumes locales, chaque province établira des politiques d'aide appropriées aux parents pauvres des Oblats à vœux perpétuels". Cette nouvelle règle (R 149 A) veillera à ce que le partage pratiqué et exigé par la législation oblata puisse garantir la situation des parents qui vivent dans la pauvreté.

Après avoir étudié la pauvreté religieuse dans les principaux documents conciliaires et postconciliaires (chap. I^{er}), dans le Code révisé (chap. II^e) et dans la législation propre des Missionnaires oblats de Marie Immaculée (chap. III^e), nous en sommes arrivés à l'objet même de notre dissertation: une application des normes sur

⁴«Entre tous les fidèles, du fait de leur régénération dans le Christ, il existe quant à la dignité et à l'activité, une véritable égalité en vertu de laquelle tous coopèrent à l'édification du corps du Christ, selon la condition et la fonction propres de chacun» (can. 208).

la pauvreté oblate au Zaïre (chap. 4^e). En examinant la forme oblate de la pauvreté au Zaïre et en tenant compte du milieu zaïrois, nous avons remarqué que le manque d'une bonne politique pour l'administration des biens temporels affecte la pratique de la pauvreté.

Les Constitutions et Règles des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée, en accord avec le *Code de droit canonique* enseignent que les patrimoines de la Congrégation sont des biens ecclésiastiques. Ils doivent donc être administrés selon le Livre V du *Code de droit canonique*. Fort de cette considération, de la pratique propre de la pauvreté au Zaïre et de certaines responsabilités culturelles qu'ont les profès bantu de secourir leurs parents, nous avons fait quelques recommandations propres à la Province du Zaïre:

- i) que la pratique oblate de la pauvreté au Zaïre soit reconnue, clarifiée et fixée comme norme propre à la province;
- ii) que chaque profès reçoive une juste rémunération;
- iii) que l'on établisse des ententes financières claires et précises entre la province et les diocèses dans lesquels travaillent les Oblats;
- iv) que l'on établisse un fonds d'aide pour les parents des Oblats; ou, si on le préfère, qu'on donne à chaque Oblat une somme dont il peut disposer régulièrement pour aider les pauvres et, en particulier, sa famille.

Mises à part certaines considérations propre à la Province du Zaïre, nos propositions et recommandations pourraient résoudre,

dans d'autres provinces ou instituts religieux des malaises causés par la pratique de certaines obligations juridiques du voeu de pauvreté. Nos suggestions ne pourront, sans doute, pas résorber toutes les difficultés, mais elles auront contribué à l'épanouissement tant personnel que communautaire des Oblats zairois.

0.3 - Juste autonomie: pertinence et problématiques

L'Administration générale de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée a mis en place un programme d'assistance aux provinces pour que chacune atteigne sa juste autonomie financière. Suffira-t-il de rendre à la Province du Zaïre une telle autonomie?

Fondant notre réponse sur les propositions et les recommandations que nous venons de faire, nous aurions pu répondre par l'affirmative; mais, les enjeux socio-économiques actuels spécifiques au pays nous invitent plutôt à la prudence. La Province du Zaïre peut acquérir sa juste autonomie financière, mais à certaines conditions:

i) la Province du Zaïre n'atteindra pas son autosuffisance économique relative sans une saine administration de son patrimoine. Malgré l'assistance de l'extérieur, il est rare qu'une province sans une bonne administration des biens matériels et sans des gestionnaires formés ou compétents parvienne à sa juste autonomie financière.

ii) Même avec une bonne administration des biens, la Province du Zaïre ne parviendra que difficilement à son autosuffisance financière aussi longtemps que dureront les précaires conditions économiques actuelles du pays.

La monnaie nationale est gravement malade et s'il n'y a pas de réel assainissement des finances publiques, le dépérissement économique du Zaïre est inévitable. Dans l'actuel environnement monétaire, il serait naïf pour l'Eglise catholique comme pour n'importe quel membre de la communauté nationale de croire que les initiatives socio-économiques, aussi importantes soient-elles, ont une quelconque chance d'aboutir. À l'heure où la monnaie se déprécie presque tous les jours, personne ne peut progresser économiquement avec son salaire ou ses revenus libellés uniquement en zaïres [notre monnaie locale]⁵.

Oserons-nous alors suggérer que la Conférence des évêques du Zaïre en collaboration avec l'Assemblée des supérieurs majeurs du Zaïre fonde une coopérative bancaire en vue de contribuer pendant un moment au progrès économique d'un grand pays en perdition⁶?

iii) Tant que durera l'état actuel de paupérisation, la pratique de la pauvreté religieuse pourra difficilement devenir un témoignage évangélique chez les profès zaïrois sans une solution pratique du problème d'aide aux parents dans le besoin.

⁵CÉZ, *Le chrétien et le développement*, p. 900, n° 127.

⁶«La moisson est grande et les besoins financiers incommensurables. La croissance dans la foi doit aller de pair avec la croissance économique. Comme il faut des agents pastoraux, il nous faut aussi des agents économiques. Faudra-t-il alors des prêtres entrepreneurs, ingénieurs, commerçants, médecins, agronomes, chimistes, physiciens, économistes, mécaniciens, informaticiens, pilotes...?» (N.E. LUDIONGO, «Perspectives économiques de l'Eglise africaine du troisième millénaire selon le Livre V du Code de droit canonique», dans *Quelle Eglise pour l'Afrique?*, p. 270).

0.4 - La bantuisation⁷ de la pauvreté religieuse

La nécessité du partage, le devoir du profès à l'égard de ses parents et l'obligation du travail sont des valeurs culturelles bantu à inclure dans la législation propre aux Missionnaires Oblats de Marie Immaculée de la Province du Zaïre.

Pour qu'il y ait témoignage évangélique, il faudra que la mise en commun des biens et la solidarité avec les pauvres deviennent le nouveau binôme de la pauvreté religieuse chez les membres de la Province.

C'est notre espoir que les Oblats de la Province du Zaïre s'inspirent d'une nouvelle vision juridique de la pauvreté. En effet, le Muntu, le Zaïrois comme d'ailleurs «[1]'homme contemporain écoute plus volontiers les témoins que les maîtres⁸.»

Cette dissertation nous aura permis de comprendre que le ministère du canoniste est avant tout une pastorale pour le salut des âmes⁹. Il lui revient d'aider les fidèles à appliquer dans leur vie le droit de l'Eglise: le droit universel, le droit particulier, le droit propre, etc.¹⁰. Et également de contribuer à l'évolution

⁷*Apports bantu*

⁸PAUL VI, Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi*, 8 décembre 1975, n° 41, dans AAS, 68(1976), p. 31 (traduction en langue française dans DC, 73[1976], p. 8).

⁹Cf. can. 1752.

¹⁰Cf. JEAN-PAUL II, Message au Congrès d'Ottawa le rôle des canonistes dans la vie de l'Eglise, 19 août 1984, dans DC, 81(1984), pp. 1007-1008.

des lois de l'Eglise par l'apport des valeurs culturelles de chaque époque.

L'histoire du droit canonique nous enseigne que les lois justes allient le respect du génie et de la culture des fidèles avec la loi suprême de la charité pour le salut des âmes¹¹.

En harmonisant la législation de la pauvreté religieuse à la culture muntu, nous aurons proposé une nouvelle pratique juridique de la pauvreté religieuse conforme à la mentalité contemporaine.

De fait, notre recherche aidera à éviter des situations conflictuelles entre les parents pauvres et leurs fils religieux vivant parfois dans une relative aisance matérielle.

Premier du Zaïre, voire du Tiers-Monde à avoir posé et traité ce problème en droit canonique, nous sommes loin de l'avoir épuisé.

¹¹«Personne ne peut s'écarter de cette ligne: le droit n'est pas opposé à la charité. [...L]a charité postule d'exprimer le droit et elle met ses nécessaires exigences à l'abri dans ce domaine» (ID., Discours à des juges et fonctionnaires des tribunaux ecclésiastiques, 5 décembre 1981 dans *DC*, 79[1982], p. 90).

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

I - SOURCES

- Acta Apostolicae Sedis: commentarium officiale*, Romae, 1909 -;
Città del Vaticano, Typis polyglottis vaticanis, 1929-
- Acta synodalia Sacrosancti Concilii oecumenici Vaticani secundi*,
cura et studio Archivi Concilii oecumenici Vaticani II, Typis
polyglottis vaticanis, 4 t., 25 parties, plus indices, 1970-
1980.
- Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Mame, Plon, 1992, 676 p.
- Codex iuris canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus
Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, praefatione,
fontium annotatione et indice analytico-alphabetico P. card.
GASPARI auctus*, Neo-Eboraci, P. J. Kenedy, 1918, xlvii-777 p.
- Codex iuris canonici, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus,
fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus*,
Libreria editrice Vaticana, 1989, xix-669 p.
- Code de droit canonique annoté*, traduction et adaptation française
des commentaires de l'Université pontificale de Salamanque, L.
DE ECHEVERRIA (dir.); traduction française révisée du Code par
LA SOCIÉTÉ INTERNATIONALE DE DROIT CANONIQUE ET DE
LÉGISLATIONS RELIGIEUSES COMPAREES avec le concours DE LA
FACULTÉ DE DROIT CANONIQUE DE L'UNIVERSITÉ SAINT-PAUL D'OTTAWA
ET DE LA FACULTÉ DE DROIT CANONIQUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE
DE PARIS, Paris, Éd. du Cerf; Bourges, Tardy, 1989, xvi-1115
p.
- Code de droit canonique*, éd. bilingue et annotée sous la direction
de L'INSTITUT MARTIN DE AZPILCUETA, traduction française
établie à partir de la 4^e éd. espagnole E. CAPARROS, M.
THÉRIAULT, J. THORN (dir.), Montréal, Wilson & Lafleur, 1990,
xlii-1150 p.
- The Code of Canon Law: A Text and Commentary*, J.A. CORIDEN, T.J.
GREEN et D.E. HEINTSCHEL (dir.), commissioned by the CANON LAW
SOCIETY OF AMERICA, New York, Mahwah, NJ, Paulist Press, 1985,
1152 p.

Concile oecuménique Vatican II: constitutions, décrets, déclarations et messages, textes français et latin, tables biblique et analytique et index des sources, Paris, Éd. du Centurion, 1967, 1012 p.

PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema canonum de institutis vitae consecratae per professionem consiliorum evangelicorum*, [Romae], Typis polyglottis vaticanis, 1977, xiii-37 p.

----- *Schema codicis iuris canonici iuxta animadversiones S.R.E. cardinalium, episcoporum conferentiarum, dicasteriorum curiae romanae, universitatum facultatumque ecclesiasticarum necnon superiorum institutorum vitae consecratae recognitum*, [Romae], Libreria editrice Vaticana, 1980, xxiii-382 p.

----- *Codex iuris canonici: schema novissimum post consultationem S.R.E. cardinalium, episcoporum conferentiarum, dicasteriorum curiae romanae, universitatum facultatumque ecclesiasticarum necnon superiorum institutorum vitae consecratae recognitum, iuxta placita Patrum Commissionis deinde emendatum atque Summo Pontifici praesentatum*, [Romae], Typis polyglottis vaticanis, 1982, xviii-308 p.

SACRÉE CONGRÉGATION POUR LES RELIGIEUX ET LES INSTITUTS SÉCULIERS, *Décision et orientation aide apportée par les religieux à leurs parents âgés ou malades, dans Informations SCRIS*, 2(1976), pp. 78-82.

SYNODE DES EVÊQUES, *La vie consacrée et sa mission dans l'Eglise et dans le monde (lineamenta)*, [Ottawa], Libreria editrice Vaticana; Conférence des évêques catholiques du Canada, 1992, 70 p.

SYNODE DES EVÊQUES POUR L'AFRIQUE, «L'instrument de travail», dans *DC*, 90(1993), pp. 282-289.

----- *Lineamenta*, dans *PA*, 3(1990), pp. 18-75.

II - Volumes

ABBLE, A. et al., *Des prêtres noirs s'interrogent* (coll. Présence africaine), Paris, Éd. du Cerf, 1956, 281 p.

L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse: Décret Perfectae caritatis (coll. Unam sanctam, 62), texte latin et traduction française par J.-M. TIILARD, commentaires de J.-M.

- TILLARD et al., J.-M. TILLARD et Y.-M.-J. CONGAR (dir.), Paris, Éd. du Cerf, 1967, 593 p.
- ALBERIGO, G. et al., *La chrétienté en débat: histoire, formes et problèmes actuels: Colloque de Bologne [du] 11 [au] 15 mai 1983*, Paris, Éd. du Cerf, 1984, 135 p.
- ALBERIGO, G. et MAGISTRETTI, F., *Constitutionis dogmaticae Lumen gentium: synopsis historica*, Bologna, Istituto per le scienze religiose, 1975, xxxvii-609 p.
- ANDRES, D.J., *El derecho de los religiosos: comentario al Código*, segunda edición, Madrid, 1984, 737 p.
- ASSEMBLÉE DES SUPÉRIEURS MAJEURS DU CONGO, DU RWANDA ET DU BURUNDI, *Rapport général de la 2^e Conférence plénière [de] Léopoldville du 17 au 23 avril 1966*, Léopoldville, Secrétariat permanent de l'ASUMA, 1966, 160 p.
- BALMES, H., *Les religieux à vœux simples d'après le Code*, Paray-le-Monial, Secrétariat des Oeuvres du Sacré Coeur; Lyon, Oeuvres apostoliques de Marie Immaculée; Bruxelles, Action catholique, 1921, xxiv-239 p.
- BANQUE MONDIALE, *Rapport sur le développement dans le monde 1990, la pauvreté: indicateurs du développement dans le monde*, Paris, Éd. Economica; Washington, DC, Banque mondiale, 1990, xii-287 p.
- BASTIEN, P., *Directoire canonique à l'usage des congrégations à vœux simples*, 5^e éd., Bruges, Abbaye de Maredsous, 1951, xvi-591 p.
- BATTANDIER, A., *Guide canonique pour les constitutions des instituts à vœux simples*, 5^e éd., Paris, J. Gabalda, 1911, xxvii-558 p.
- BATTELLI, G., *Religious Life in the Light of the New Canon Law*, Nairobi, Saint Paul Publications-Africa, 1990, x-110 p.
- BAUM, G., *Decree of Renewal of Religious Life of Vatican II (Vatican II Documents)*, Glen Rock, NJ, Paulist Press, 1966, 92 p.
- BERINGER, F., *Les indulgences: leur nature et leur usage*, t. 2, traduction de E. ABT et A. FEYERSTEIN, Paris, Lethielleux, 1890, 488 p.
- BEYER, J., *Le droit de la vie consacrée: commentaire des canons*

- 607-746, *instituts et sociétés*, Paris, Éd. Tardy, 1988, 327 p.
- *Le droit de la vie consacrée: commentaire des canons 573-606, normes communes*, Paris, Éd. Tardy, 1988, 223 p.
- BOISVERT, L., *La pauvreté religieuse*, [2^e éd.], Paris, Éd. du Cerf, 1990, 118 p.
- BONI, A., *Povertà ecclesiale e povertà francescana oggi* (Orizzonti francescani, 12), Roma, 1970, 175 p.
- BOUYER, L. et al., *La pauvreté* (coll. Problèmes de la religieuse d'aujourd'hui), Paris, Éd. du Cerf, 1952, 332 p.
- BUHLMANN, W., *La Tierce Église est là*, 4^e éd., traduit de l'italien par W.C. VAN DIJK, Kinshasa-Limete, Éd. Saint-Paul, [1978], 287 p.
- CALABRESE, A., *Gli istituti religiosi: lineamenti di diritto canonico*, Roma, Fonti Vive, 1986, 415 p.
- CARMELS, N., *Concile et vies consacrées*, [Le Jas], R. Morel, 1968, 319 p.
- Le charisme de la vie consacrée: Actes de la quinzième Semaine théologique de Kinshasa du 14 au 20 avril 1985*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1985, 232 p.
- CHOUPIN, L., *Nature et obligation de l'état religieux*, traité de l'état religieux du P. Gautrelet entièrement refondu et accommodé au nouveau droit, 2^e éd., Paris, G. Beauchesne, 1923, x-581 p.
- COMITÉ CANONIQUE DES RELIGIEUX, *Directoire canonique: vie consacrée & société de vie apostolique*, Paris, Éd. du Cerf, 1986, 320 p.
- CONGAR, Y.-M.-J., *Pour une Église servante et pauvre* (coll. L'Église aux cent visages, 8), Paris, Éd. du Cerf, 1963, 151 p.
- COSMAO, V., *Changer le monde: une tâche pour l'Église*, Paris, Éd. du Cerf, 1985, 189 p.
- COTTIER, G. et al., *Église et pauvreté* (coll. Unam sanctam, 57), Paris, Éd. du Cerf, 1965, 384 p.
- COUVREUR, G., *Les pauvres ont-ils des droits? Recherche sur le vol en cas d'extrême nécessité depuis la Concordia de Gratien (1140) jusqu'à Guillaume d'Auxerre (+1231)* (Analecta

- Gregoriana, 111), Roma, Università Gregoriana, 1961, xxxix-346 p.
- CRAISON, E., *Des communautés religieuses à vœux simples: législations canonique et civile*, Paris, Poussielgue, 1869, xvi-512 p.
- CREUSEN, J., *Religieux et religieuses d'après le droit ecclésiastique* (coll. Museum Lessianum, section Théologique, 11), 8^e éd., Bruges, Éd. Desclée de Brouwer, 1960, xvi-337 p.
- CRIPPA, L., *Povertà amata povertà beata: riflessioni e orientamenti sulla povertà religiosa alla luce del Vaticano II*, Milano, Editrice Ancora, 1989, 223 p.
- D'AQUIN THOMAS, *Somme théologique*, traduction française avec notes et appendices, *Somme théologique: la loi nouvelle*, I^{re}-II^{de}, qu. 106-108, par J. TONNEAU, Paris, Éd. du cerf, 1981, 216 p.
- *Somme théologique*, traduction française avec notes et appendices, *Somme théologique: la religion*, II^{re}-III^{de}, qu. 88-100, par I. MENNESSIER, t. 2, Paris, Tournai, Rome, Desclée & Cie, 1934, 502 p.
- DE BOUVEIGNES, O., *Les anciens rois de Congo*, Namur, Grandgagnage, 1948, 162 p.
- DE CARVALHO AZEVEDO, M., *Les religieux, vocation et mission: une perspective actuelle et exigeante*, 4^e éd. traduction française de A. BOMBIERI, Paris, Éd. du Centurion, 1985, 207 p.
- DÉCLARATION DE LA VI^e ASSEMBLÉE PLÉNIÈRE DE L'ÉPISCOPAT DU CONGO, *L'Église à l'aube de l'indépendance*, Léopoldville, Éd. du Secrétariat général de l'Épiscopat, 1961, 51 p.
- DUMAIS, M., *Communauté et mission: une lecture des Actes des Apôtres pour aujourd'hui* (Relais - Études, 10), Paris, Desclée, 1992, 210 p.
- DURAND, A., *La cause des pauvres: société, éthique et foi* (Théologies), Paris, Éd. du Cerf, 1991, 176 p.
- DURAND, J., *Vie commune et pauvreté chez les religieux*, Montréal, Paris, Fides, 1952, 297 p.
- DYER, R.J., *The New Religious: An Authentic Image*, Milwaukee, Bruce, [1967], xiii, 171 p.
- L'Église catholique au Zaïre: un siècle de croissance (1880-1980)*,

- t. 1, Kinshasa, Éd. du Secrétariat général de l'Épiscopat, 1981, 333 p.
- L'Église de Vatican II: études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église* (coll. Unam sanctam, 51 b), CONGAR, Y.-M.-J. et BARAUNA, G. (dir.), t. 2, Paris, Éd. du Cerf, 1966, 702 p.
- ESCUDERO, G., *Il nuovo diritto dei religiosi*, 2^e ed., Roma, Edizioni Alma, 1973, xii-303 p.
- GALLEN, J.F., *Canon Law for Religious: An Explanation*, New York, Alba House, 1983, vi-218 p.
- GAMBARI, E., *Vita religiosa secondo il Concilio e il nuovo diritto canonico*, seconda edizione, Roma, Edizioni Monfortane, 1985, 696 p.
- , *I religiosi nel Codice: commento ai singoli canoni*, Milano, Roma, Editrice Ancora, 1986, 445 p.
- GHEDDO, P., *Concilio e Terzo Mondo*, Milano, Editrice missionaria italiana, 1964, viii-259 p.
- *Le réveil des peuples de couleur* (coll. Le poids du jour), traduit de l'italien par J.A. BECKAERT, Paris, Éd. du Centurion, 1957, 257 p.
- GUTIÉRREZ, G., *La fuerza de los pobres* (Verdad e Imagen, 72), Salamanca, Ediciones Sigueme, 1982, 292 p.
- *La libération par la foi: boire à son propre puits ou l'itinéraire spirituel d'un peuple*, traduit de l'espagnol par E. BRAUNS, Paris, Éd. du Cerf, 1985, 166 p.
- HEBGA, M.P., *Émancipation d'Églises sous tutelle: essai sur l'ère post-missionnaire*, Paris, Éd. Présence Africaine, 1976, 174 p.
- HENRY, A.M., *Vivre et combattre la pauvreté* (coll. Théologies), Paris, Éd. du Cerf, 1986, 169 p.
- HITE, J. et al., *Religious Institutes, Secular Institutes, Societies of the Apostolic Life: A Handbook on Canons 573-746*, Collegeville, The Liturgical Press, 1985, 400 p.
- ISAAC, J., *Réévaluer les vœux: à vin nouveau, outres neuves* (coll. Problème de vie religieuse, 35), Paris, Éd. du Cerf, 1973, 240 p.

- KHOURY, J., *Nouveau droit canonique: vie consacrée (essai de commentaire des canons 573-709)*, Rome, Université Grégorienne, 1984, 332 p.
- LÉGASSE, S. et al., *La pauvreté évangélique* (coll. Lire la bible, 27), Paris, Éd. du Cerf, 1971, 189 p.
- LESAGE, G., *Renouveau de la vie religieuse*, Montréal, Éd. Paulines; Paris, Médiaspaul, 1985, 267 p.
- MALENGE, K.M., *Prêtre dans la rue*, 2^e éd., Kinshasa-Kintambo, Éd. Baobab, 1992, 127 p.
- MANDJUMBA, M.M., *Chronologie générale de l'histoire du Zaïre des origines à 1988*, 2^e éd., Kinshasa, Centre de recherches pédagogiques, 1989, 191 p.
- MANUEL, G. et M. POSLUNS, *The Fourth World: An Indian Reality*, New York, Collier; Don Nulls, Macmillan Publishing, 1974, xvi-278 p.
- MATUNGULU, O., *Être avec le Christ chaste, pauvre et obéissant: essai d'une spiritualité bantu des vœux*, Kinshasa, Éd. Saint-Paul Afrique, 1983, 92 p.
- *Pour inculturer accueil et pauvreté en Afrique*, Kinshasa, Éd. Saint-Paul Afrique, 1988, 32 p.
- MAYR, A.I., *Peculium and Simple Vows*, Rome, Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1961, xii-104 p.
- MBUNGA, S.B., *Church Law and Bantu Music: Ecclesiastical Documents and Law on Sacred Music as applied to Bantu Music* (Supplementa, 13), Schöneck-Bechenried, Nouvelle revue de science missionnaire, 1963, xxxi-211 p.
- MERCIER, G., *Le testament des novices: les prescriptions du droit canonique et les formalités du droit civil*, Romae, Officium Libri Catholici - Catholic Book Agency, 1963, xviii-207 p.
- MORRISEY, F.G., *La mission particulière de la religieuse dans l'Église selon le nouveau droit canonique proposé*, inédit, Ottawa, Université Saint-Paul, 1979, 23 p.
- NDAYWEL, E.N., *Organisation sociale et histoire: les Ngwii et Ding du Zaïre*, inédit, Paris, Sorbonne, 1972, 235 p.
- NGINDU, A.M., *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, Paris, Éd. Harmattan, 1980, 156 p.

- NZUGUBA, I., *L'impact de la pénétration européenne sur l'organisation traditionnelle des marchés chez les Ding mbensia*, inédit, Lubumbashi, Université de Lubumbashi, 1984, 100 p.
- Le nouveau Code de droit canonique: Actes du V^e Congrès international de droit canonique*, M. THÉRIAULT et J. THORN (dir.), Ottawa, Université Saint-Paul, 1984, 1166 p.
- PANIKULAM, G., *Koinônia im the New Testament: A Dynamic of Christian Life* (Analecta Biblica, 85), Rome, Biblical Institute Press, 1979, xi-152 p.
- PHILIPS, G., *L'Église et son mystère au II^e Concile du Vatican: histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen gentium*, t. 1, Paris, Desclée, 1967, 395 p.
- Les prêtres: Décrets Presbyterorum ordinis et Optatam totius* (Unam sanctam ,68), FRISQUE, J. et CONGAR, Y.-J.-M. (dir.), Paris, Éd. du Cerf, 1968, 397 p.
- Quelle Église pour l'Afrique du troisième millénaire? Contribution au Synode spécial des évêques pour l'Afrique: Actes de la dix-huitième Semaine théologique de Kinshasa du 21 au 27 avril 1991*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, [1992], 335 p.
- RÉGAMEY, P.R., *Paul VI donne aux religieux leur charte: Exhortation Evangelica testificatio* (coll. Problème de vie religieuse, 34), Paris, Éd. du Cerf, 1971, 178 p.
- *Pauvreté chrétienne et construction du monde* (coll. Foi vivante, 57), Paris, Aubier, Éd. Montaigne, 1967, 204 p.
- *La pauvreté: introduction nécessaire à la vie chrétienne*, Paris, Aubier, Éd. Montaigne, 1941, 224 p.
- *La pauvreté et l'homme d'aujourd'hui* (coll. Vie intérieure), Paris, Éd. Cerf; Aubier, Montaigne, 1963, 278 p.
- RENARD, A. et al., *Leur aggiornamento: Bénédictins, Cisterciens-Trappistes, Franciscains, Dominicains, Jésuites, Eudistes, Frères des écoles chrétiennes, Missionnaires O.M.I., Pères blancs, Petits Frères de Jésus*, [Lyon], Éd. du Chalet, 1970, 339 p.
- SANON, A.T., *Tierce Église, ma mère; ou la conversion d'une communauté païenne au christianisme*, Paris, Beauchesne, [1972], 431 p.

- SASTRE, P.M., *Las religiosas en el nuevo Código de derecho canonico*, Murcia, Editorial Espigas, 1983, 179 p.
- SCHOENMAECKERS, M.J., *Genèse du chapitre VI De religiosis de la Constitution dogmatique sur l'Eglise Lumen gentium*, Rome, Gregorian University Press, 1983, 329 p.
- SIMON, C., *Les effets de l'état religieux sur le patrimoine individuel: système de la doctrine canonique à l'époque moderne (1563-1789)*, Bruxelles, É. Bruylant, 1981, 545 p.
- STRAHM, R.H., *Pourquoi sont-ils si pauvres? Faits et chiffres en 84 tableaux sur les mécanismes du développement*, 2^e éd., Boudry, Éd. La Baconnière, 1986, 220 p.
- TEMPELS, P., *La philosophie bantoue* (coll. Présence africaine), traduit du néerlandais par A. RUBBENS, Paris, Éd. Africaines, 1949, 127 p.
- TSHIBANGU, T., *Le propos d'une théologie africaine*, Kinshasa, Presse universitaire du Zaïre, 1974, 47 p.
- TURNER, S.J., *The Vow of Poverty* (Canon Law Studies, 54), Washington, DC, Catholic University of America, 1929, xxxiv-217, xxxv-xlix p.
- VANNICELLI, L., *Normativa sui monaci e sui monasteri nel diritto ecclesiastico: profili storico-giuridici*, Bologna, N. Zamichelli, 1969, 354 p.
- Vatican II: bilan et perspectives vingt-cinq ans après (1962-1987)* (Recherches Nouvelle Série, 17), R. LATOURELLE (dir.), t. 3, Paris, Éd. du Cerf; Montréal, Bellarmin, 1988, 633 p.
- La vie consacrée dans l'Eglise particulière du Zaïre: instructions et directives de l'Épiscopat*, Kinshasa, Éd. du Secrétariat général de l'Épiscopat, [1988], 129 p.

III - Articles et extraits de volumes

- ACCORNERO, G., «Gli istituti religiosi (can. 607-709): novità - motivazioni - significato», dans *Apol*, 56(1983), pp. 541-559.
- ARRUPE, P., «Lettre aux Jésuites des États-Unis sur le problème racial», dans *DC*, 64(1967), col. 2079-2088.
- BARRIUSO, G.P., «Aspecto jurídico de la pobreza: la renuncia a los bienes en las congregaciones», dans *Confer*, 15(1970), pp. 295-

310.

- BARONE, G., art. «Evoluzione delle mentalità e fine della povertà volontaria», dans *DIP*, t. 7, Roma, Edizioni Paoline, 1973, col. 331-337.
- BÉLANGER, V., «Cette portion du peuple de Dieu (en particulier les religieux)», dans *SC*, 1(1967), pp. 1-19.
- BERGH, E., «Cession des biens en religion», dans *DDC*, t. 3, Paris, Letouzey et Ané, 1942, pp. 278-287.
- BERTRAND, D., «L'argent des religieux», dans *Christus*, 18(1971), pp. 252-267.
- BEYER, J., «Vie consacrée et vie religieuse de Vatican II au Code de droit canonique», dans *NRT*, 110(1988), pp. 74-96.
- «Le nouveau droit des religieux: un projet original et ouvert», dans *Concilium*, 97(1974), pp. 89-99.
- «Vie religieuse ou institut séculier?» dans *NRT*, 92(1970), pp. 505-535.
- «Le deuxième projet de droit pour la vie religieuse», dans *SC*, 15(1981), pp. 87-134.
- «La vie consacrée: perspectives d'avenir», dans *Unico Ecclesiae servitio*, Ottawa, Université Saint-Paul, 1991, pp. 241-266.
- BOCKMANN, A., «Que signifie "la pauvreté évangélique"? Quel sens peut avoir la "pauvreté religieuse" dans les sociétés de bien-être et dans le Tiers-Monde réellement "pauvre"?» dans *Concilium*, 97(1974), pp. 55-65.
- BOISVERT, L., «L'ambiguïté du mot "pauvreté"», dans *VCR*, 29(1971), pp. 20-31.
- BONFELS, J., «Vers le Synode africain... instituts religieux et sociétés de vie apostolique», dans *DC*, 89(1992), pp. 996-1003.
- BONI, A., «Codice e costituzioni religiose del nuovo ordinamento giuridico della Chiesa», dans *APOL*, 58(1985), pp. 451-508.
- «La povertà nel diritto», dans *DIP*, t. 7, Roma, Edizioni Paoline, 1973, cols. 379-397.
- «Povertà e disponibilità dei beni economici nella vita

- religiosa», dans *AN*, 44(1969), pp. 182-226.
- BONTINCK, F., «La première évangélisation du Zaïre», dans *Telema*, 6(1980), pp. 25-37.
- «Le Zaïre découvert avant Diego Cão», dans *Africa*, 41(1976), pp. 347-365.
- BORELLA, F., «L'Eglise, société et pouvoir, dans le nouveau Code de droit canonique», dans *NRT*, 107(1985), pp. 221-237.
- BOUCHET, E., «La rénovation de la vie religieuse dans la législation post-conciliaire», dans *AC*, 18(1974), pp. 1-9.
- BOURDEAU, G., «La vie religieuse après Vatican II: un chantier toujours ouvert!», dans *VCR*, 44(1986), pp. 41-51.
- «La théologie de la vie religieuse depuis Vatican II: une théologie des opinions?» dans *VCR*, 44(1986), pp. 90-101.
- BUHR, J., «La confrérie dans la vie de l'Eglise», dans *RHE*, 35(1939), pp. 436-478.
- CAMPBELL, P.E., «The New Code and Religious», dans *The Jurist*, 44(1984), pp. 67-80.
- CHUKWUMA, O., «Evangelical Poverty and Culture», dans *African Ecclesial Review*, 31(1989), pp. 37-54.
- COMITÉ PERMANENT DES EVÊQUES DU ZAÏRE, Lettre pastorale pour un nouveau projet de société, 27 janvier 1992, dans *DC*, 89(1992), pp. 389-392.
- Mémoire au chef de l'État le mal est à la racine et non pas en surface, 9 mars 1990, dans *DC*, 87(1990), pp. 511-515.
- Message aux chrétiens et aux hommes de bonne volonté un effort supplémentaire pour sauver la nation, 17 avril 1993, dans *DC*, 90(1993), pp. 532-535.
- Communicationes*, Romae, Typis polyglottis vaticanis, 1969-; 9 volumes.
- CONFÉRENCE DES EVÊQUES DU ZAÏRE, Exhortation pastorale le chrétien et le développement de la nation, 17 septembre 1988, dans *DC*, 86(1989), pp. 885-912.
- COTÉ, L., «La vie religieuse et notre contribution à son avenir», dans *VCR*, 36(1978), pp. 2-15.

- DE BONHOMME, A., «Les facultés des supérieurs généraux des instituts cléricaux de droit pontifical», dans *RCR*, 37(1965), pp. 49-56, 106-112.
- DE CANDIDO, L., art. «Pauvre», dans *DVS*, S. DE FIORES et T. GOFFI (dir.), adaptation française par F. VIAL, Paris, Éd. du Cerf, 1983, pp. 820-832.
- DECLoux, S., et al., «Pauvreté religieuse et sécurité sociale», dans *VC*, 48(1976), pp. 102-112.
- «Pauvreté socio-économique: pauvreté évangélique», dans *VC*, 47(1975), pp. 5-18.
- «Formation à la vie religieuse», dans *VC*, 60(1988), pp. 89-99.
- «Pauvreté chrétienne et pauvreté religieuse», dans *VC*, 62(1990), pp. 315-330.
- DELANGLADE, J., «Travail et pauvreté», dans *VC*, 41(1969), pp. 292-299.
- DEL MOLINO, A., «Pobreza religiosa y posesión personal», dans *Claretianum*, 15(1975), pp. 189-235.
- DE LA VINELLE DUQUESNE, L., «Prologue à une réflexion sur l'esprit de pauvreté», dans *VC*, 45(1973), pp. 132-142.
- DE MEESTERE, P., «Les pauvres nous excèdent», dans *Christus*, 35(1988), pp. 41-46.
- DE MUELENAERE, M., «Cultural Adaptation and the Code of Canon Law», dans *SC*, 19(1985), pp. 31-59.
- DENIS, J., «Coutume et communauté ecclésiale», dans *RTL*, 7(1976), pp. 443-455.
- DE PAOLIS, V., «Temporal Goods of the Church in the New Code with Particular Reference to Institutes of Consecrated Life», dans *The Jurist*, 43(1983), pp. 343-360.
- DOMBOIS, H., «Considérations de théologie et de droit à propos de la structure d'une *Lex fundamentalis Ecclesiae*», dans *Concilium*, 48(1969), pp. 43-49.
- DOMOND, H. et al., «Voeu de pauvreté dans les sociétés traditionnelles», dans *VCR*, 41(1983), pp. 281-292.

- DORTEL-CLAUDOT, M., «La mise en commun des biens dans la vie religieuse», dans *VC*, 45(1973), pp. 182-184.
- «La renonciation aux biens dans les congrégations», dans *VC*, 43(1971), pp. 166-178.
- DUCHARME, A., «Pauvreté prophétique», dans *VCR*, 37(1979), pp. 290-305.
- DUFORT, J., «Pour un engagement évangélique: perspectives d'avenir de la vie consacrée», dans *VCR*, 49(1991), pp. 168-177.
- DUMAIS, M., art. «Sermon sur la montagne», dans *Supplément au dictionnaire de la Bible*, t. 12, Paris, Letouzey et Ané, 1993, pp. 669-767.
- DUSSEL, E., «Flux et reflux de l'Évangile (quand les pauvres évangélisés deviennent évangélistes)», dans *Concilium*, 207(1986), pp. 107-118.
- EDELBY, N. et al., «Le dynamisme du droit canon, réalisateur historique du dynamisme intra-historique de l'Église», dans *Concilium*, 48(1969), pp. 7-12.
- ÉPAGNEUL, M.D., «Va... Vends... Donne», dans *Supplément de la vie spirituelle*, 17(1964), pp. 391-429.
- «Réflexions d'un jeune institut religieux devant le droit canonique», dans *AC*, 9(1965), pp. 141-160.
- FLOOD, D., «La pauvreté évangélique et les pauvres», dans *Concilium*, 207(1986), pp. 77-84.
- FRANSEN, G., «Code de "droit" canonique ou discipline positive de l'Église?», dans *P^{TL}*, 8(1977), pp. 3-14.
- GALOT, J., «Le partage en communauté», dans *VCR*, 44(1986), pp. 4-24.
- GEORGE, A., art. «Pauvre», dans *Supplément au dictionnaire de la Bible*, t. 7, Paris, Letouzey et Ané, 1962, col. 387-406.
- GOUDREAU, H., «Poverty in a Consumer Society», dans *VOL*, 38(1979), pp. 63-76.
- GREELEY, A., «La loi canonique et la société», dans *Concilium*, 48(1969), pp. 115-125.
- GRIBOMONT, J., «I paradossi della povertà», dans *DIP*, t. 7, col.

397-401.

GRUIEC, P., «Église, évangélisation, développement», dans *Spiritus*, 19(1978), pp. 303-323.

GUAY, A., «La contribution des canonistes à la révision des constitutions des communautés religieuses», dans *SC*, 1(1967), pp. 205-221.

HENNAUX, J.M., «La pauvreté apostolique d'après le Nouveau Testament», dans *VC*, 46(1974), pp. 257-268.

----- «Vers une pauvreté "politique"?» dans *VC*, 45(1973), pp. 113-120.

HILL, R., «La vie religieuse et le Code révisé», dans *Concilium*, 205(1986), pp. 109-116.

HITE, J., «The Status of the Vows of Poverty and Obedience in the Civil Law», dans *SC*, 10(1976), pp. 131-193.

HOFFMAN, J., «Statut et pratique du droit dans l'Église: réflexion d'un théologien», dans *RDC*, 27(1977), pp. 5-37.

----- «Pour une gestion selon l'Évangile», dans *VCR*, 43(1985), pp. 121-126.

HOLLAND, S., «The New Code and Religious», dans *The Jurist*, 44(1984), pp. 68-80.

HOLSTEIN, H., «La pauvreté religieuse aujourd'hui», dans *VCR*, 29(1971), pp. 44-53.

HOUTONDI, P., «Conférences nationales souveraines en Afrique: sens et limites d'un modèle», dans *RICA0*, 4(1993), pp. 19-29.

JACQUES, R., «Posséder en pauvreté: le droit de propriété d'une congrégation», dans *PJR*, 3(1986), pp. 205-216.

JETTÉ, F., «La *sequela Christi* dans l'état religieux», dans *VCR*, 27(1969), pp. 98-107.

JOMBART, É.-J., «Des religieux (can. 487-681)», dans R. NAZ (dir.), *Traité de droit canonique*, 2^e éd., t. 1, Paris, Letouzey et Ané, 1954, pp. 562-732.

----- art. «Pauvreté religieuse», dans *DDC*, t. 6, Paris, Letouzey et Ané, 1957, col. 1278-1282.

- art. «Pécule des religieux», dans *DDC*, t. 6, col. 1292-1296.
- KAKERA, B. et al., «Pauvreté religieuse et aide à la famille», dans *VC*, 47(1975), pp. 352-360.
- KAMPLING, R., «"N'aurons-nous pas, dès lors, fait de la terre un ciel?" Pauvres et riches dans l'Eglise ancienne», dans *Concilium*, 207(1986), pp. 63-75.
- KOUEGAN, G.K., «L'inculturation de la vie religieuse en Afrique», dans *PA*, 7(1992), pp. 4-16.
- LABRIOLE, P., «Les débuts du monachisme», dans A. FLICHE et V. MARTIN (dir.), *Histoire de l'Eglise depuis les Origines jusqu'à nos jours. De la Paix constantinienne à la mort de Théodose*, t. 3, [Paris], Bloud & Gay, 1936, pp. 299-369.
- LERCARO, J., «La pauvreté dans l'Eglise», dans *DC*, 60(1963), col. 317-321.
- LACROIX, B., «Influence de la culture sur la vie religieuse», dans *VCR*, 47(1989), pp. 67-81.
- LECLERCQ, H., art. art. «Cénobitisme», dans *DACL*, t. 2, Paris, Letouzey et Ané, 1910, col. 3047-3248.
- «Charité», dans *DACL*, t. 3, Paris, Letouzey et Ané, 1913, col. 598-653.
- «La vie économique des monastères au moyen âge», dans *Inspiration religieuse et structures temporelles*, Éd. ouvrières, Paris, 1948, pp. 211-259.
- LEDUC, J.O., «Principles of Common Law and the 1977 Schema of Canons on Institutes of Life Consecrated by Profession of the Evangelical Counsels», dans *SC*, 14(1980), pp. 405-423.
- LEDURE, Y., «Pour une pauvreté religieuse au service des pauvres», dans *VC*, 45(1973), pp. 99-113.
- LESAGE, G., «Esprit nouveau du droit de la vie religieuse», dans *VCR*, 42(1984), pp. 39-51.
- «Les états de vie: mission d'Eglise», dans *SC*, 4(1970), pp. 225-278.
- «Un nouveau style du droit ecclésial», dans *SC*, 6(1972), pp. 301-314.

- «La vie religieuse dans le futur droit ecclésial», dans *VCR*, 33(1975), pp. 210-220.
- LUDIONGO, N., «Questions africaines dans le Code de droit canonique», dans *Théologie africaine: bilan et perspectives d'avenir*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1989, pp. 363-385.
- MADJIRO, R.N., «Pour une nouvelle solidarité en Afrique», dans *Études*, 378(1993), pp. 293-303.
- MAGGIOLINI, S., «Les pauvres et les "nouveaux pauvres"», dans *NRT*, 106(1984), pp. 537-548.
- MATENKADI, F., «Questions africaines au Code de droit Canon», dans *Théologie africaine: bilan et perspectives d'avenir*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1989, pp. 387-390.
- MERTENS, C., «Nos relations avec les Tiers-Monde: prise de conscience, examen de conscience, conversion», dans *NRT*, 105(1983), pp. 244-256.
- MICHAUD, M., «La pauvreté: un défi d'intégrité», dans *CRC Bulletin*, 33(1992), pp. 8-13.
- MONCION, J., «Budget personnel et état religieux», dans *SC*, 4(1970), pp. 147-153.
- «L'Église peut-elle agir comme toute autre puissance financière?» dans *SC*, 14(1980), pp. 423-430.
- «L'institut religieux et les biens temporels», dans *SC*, 20(1986), pp. 355-365.
- «Should a Religious Congregation Provide a Reserve Fund or a Pension Plan for its Members», dans *SC*, 8(1974), pp. 183-190.
- MONSENGWO, P.L., «Seul le dialogue peut encore sauver le Zaïre», dans *DC*, 90(1993), pp. 535-536.
- MORRISEY, F.G., «The Directory for the Administration of Temporal Goods in Religious Institutes», dans *Unico Ecclesiae servitio*, Ottawa, Université Saint-Paul, 1992, pp. 267-285.
- «Le nouveau Code améliore-t-il le droit de l'Église catholique?» dans *Concilium*, 205(1986), pp. 53-63.
- «The Revision of the Code of Canon Law», dans *SC*, 12(1978), p. 177-198.

- «The Vow of Poverty and Personal Patrimony», dans *Canon Law Society of Great Britain and Ireland Newsletter*, n^o 72(décembre 1987), pp. 25-34.
- MOTANYANE, A., «La pauvreté religieuse et l'inculturation en Afrique», dans *DC*, 90(1993), pp. 471-477.
- MUKAMPUNGA, M. et MPUNGU, W. I., «La pauvreté dans la vie des religieuses africaines», dans *VC*, 47(1975), pp. 92-99.
- NAZ, R., art. «Patrimoine», dans *DDC*, t. 6, Paris, Letouzey et Ané, 1957, col. 1265-1268.
- art. «Pauvre», dans *DDC*, t. 6, col. 1277-1278.
- NEWMANN, J., «Le dynamisme social de l'Eglise en tant que communauté et sa répercussion sur le dynamisme indispensable au droit canon», dans *Concilium*, 48(1969), pp. 15-26.
- NOTHOMB, D., «Pauvreté religieuse africaine», dans *PA*, 6(1991), pp. 43-47.
- «Seul le riche peut devenir pauvre», dans *VC*, 63(1991), pp. 118-129.
- OLLEROS, M., «Problèmes actuels de la pauvreté évangélique», dans *Christus*, 9(1962), pp. 322-339.
- O'REILLY, M., «Faculties in Favour of Religious», dans *SC*, 7(1973), pp. 93-112.
- «The Proper Law of Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life», dans *Unico Ecclesiae servitio*, Ottawa, Université Saint-Paul, 1992, pp. 286-303.
- PAREDES, J.G., «La vie consacrée aujourd'hui: synthèse théologique. Congrès international de la vie consacrée organisée à Rome du 22 au 27 novembre 1993», dans *Documentation OMI*, 196(1994), pp. 3-22.
- PARENTEAU, A., «D'où vient l'état religieux chrétien?» dans *VCR*, 42(1984), pp. 158-177.
- PENEKOU, J. et al., «Critique des lineamenta», dans *RICAO*, 4(1993), pp. 4-7.
- PERREAULT, G., «La vie religieuse en mutation», dans *VCR*, 31(1973), pp. 98-117.

- PERROT, E., «Silence... Pauvreté», dans *Christus*, 35(1988), pp. 7-21.
- PLOURDE, S., «Le budget personnel», dans *VC*, 50(1978), pp. 112-113.
- PROTIN, J., «Profession religieuse et incapacité de posséder selon la doctrine classique», dans *ETL*, 35(1959), pp. 25-58.
- RAYAN, S., «L'irruption des pauvres, défi pour la théologie», dans *Concilium*, 207(1986), pp. 119-131.
- RENWART, L., «Salaire et pauvreté religieuse», dans *VC*, 49(1977), pp. 113-117.
- RONDET, M., «De la sainteté désirée à la pauvreté offerte», dans *Christus*, 35(1988), pp. 47-54.
- ROUSSEAU, J., «Le code fondamental des constitutions des instituts religieux», dans *SC*, 10(1976), pp. 195-233, 411-447.
- SALAVERRI, J.M., «Pauvreté communautaire et collective», dans *VC*, 58(1986), pp. 209-232.
- «Pauvreté personnelle pour notre temps», dans *VC*, 58(1986), pp. 131-145.
- SALES, G., «La responsabilité des religieux dans les placements d'argent», dans *VC*, 45(1973), pp. 174-181.
- SANON, A., «Pour une théologie de l'hospitalité africaine», dans *Christus*, 14(1967), pp. 541-551.
- SANTANER, A., «Une tâche urgente: réinterpréter les vœux», dans *VCR*, 44(1986), pp. 102-112.
- «Vie religieuse chrétienne et volonté de témoignage», dans *VCR*, 39(1981), pp. 98-114.
- SEMPORÉ, S., «La famine en Afrique», dans *Concilium*, 247(1993), pp. 13-23.
- SOULLARD, R., «L'avenir de la vie religieuse: quelques tendances actuelles», dans *Concilium*, 97(1974), pp. 103-110.
- STEINMULLER, W., «Droit divin et dynamique dans la théologie évangélique du droit», dans *Concilium*, 48(1969), pp. 29-42.
- SUPÉRIEURS MAJEURS DU ZAIRE, «La pauvreté évangélique en milieu africain», dans *VC*, 53(1981), pp. 343-348.

- TARELLO, G., «Profili giuridici della povertà nel francescanesimo primo di Ockham», dans *Annali della facoltà di giurisprudenza dell'Università di Genova*, 3(1964), pp. 338-448.
- TILLARD, J.-M., «La pauvreté religieuse», dans *NRT*, 92(1970), pp. 806-848; 906-941.
- «Le propos de pauvreté et l'exigence évangélique», dans *NRT*, 100(1978), pp. 207-232; 359-372.
- TSHIBOLA, K. et al., «Pauvreté religieuse en Afrique», dans *VC*, 49(1977), pp. 108-112.
- VAN DEN BROECK, G., «Le religieux renonce à ses biens patrimoniaux: considérations juridiques», dans *APOL*, 47(1974), pp. 583-596.
- VANWERT, L., «Le budget personnel», dans *VC*, 45(1973), pp. 168-173.
- VOILLAUME, R., «La vie religieuse et pauvreté», dans *VCR*, 28(1970), pp. 66-85.
- WRESINKI, J., «Vie religieuse en Quart-Monde», dans *VC*, 57(1985), pp. 20-27.
- WYNANTS, P., «Histoire de la vie religieuse (XVII^e - XIX^e s): à propos de quelques livres récents», dans *VC*, 62(1990), pp. 367-380.

IV - Sources documentaires des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée

IV.1 - Sources

Acta Administrationis generalis OMI, Romae, Domus generalis, 1972-

Circulaires administratives des supérieurs généraux aux membres de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée, 8 volumes, (les volumes 5 à 8 sont en français et anglais), Marseille, 1850-1862; Paris, 1863-1904; Liège, 1904-1905, Rome, 1906-1972, Typographie OMI.

Communiqué du Conseil général OMI, publication non officielle de l'Administration générale des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée, Rome, Maison générale, 1972-

Constitutions et Règles de la Société des Missionnaires dits de

- Provence, un ancien manuscrit des saintes Règles: Manuscrit Honorat* (Bibliothèque oblate, 1), Ottawa, Éd. Études oblates, 1943, 72 p.
- Constitutions et Règles de la Société des Missionnaires de Provence, premier manuscrit français* (Écrits du fondateur), Rome, Maison générale OMI, 1951, 72 p.
- Constitutiones, Regulae et Instituta Societatis Missionariorum Oblatorum Sanctissimae et Immaculatae Virginis Mariae Gallo-Provinciae nuncupatorum*, Romae, 17 février 1826 (premier texte latin officiel des Règles oblates), P.E. DUVAL (éd.), Rome, Maison générale OMI, 1951, 157 p.
- Constitutiones et Regulae Congregationis Missionariorum Oblatorum Sanctissimae et Immaculatae Virginis Mariae, a Sanctissimo in Christo Patre et Domino, Domino nostro Leone Papa XII, una cum Instituto in forma specifica approbatae*, Galliopoli, 1827, xii-200 p.
- Constitutiones et Regulae Congregationis Missionariorum Oblatorum Sanctissimae et Immaculatae Virginis Mariae, a Leone Papa XII, una cum Instituto in forma specifica approbatae, a Gregorio XVI confirmatae, et juxta Pii IX apostolicas litteras editae*, Massiliae, 1853, xvi-165 p.
- Règles et Constitutions à l'usage des frères convers de la Congrégation de la Très-Sainte et Immaculée Vierge Marie*, Marseille, Imprimerie M. Olive, 1859, xiii-126 p.
- Constitutiones et Regulae Congregationis Missionariorum Oblatorum Sanctissimae et Immaculatae Virginis Mariae, a Leone Papa XII, una cum Instituto in forma specifica approbatae, a Gregorio XVI confirmatae, et juxta Pii IX apostolicas litteras editae*, Turonibus, typis A. Mame, 1894, 190 p.
- Constitutiones et Regulae Congregationis Missionariorum Oblatorum Sanctissimae et Immaculatae Virginis Mariae, a Leone Papa XII, una cum Instituto in forma brevis approbatae, a Gregorio XVI et Pio IX confirmatae, et juxta Pii X apostolicas litteras editae*, Romae, in Domo generali, 1910, viii-162 p.
- Constitutions et Règles de la Congrégation des Missionnaires Oblats de la Très Sainte et Immaculée Vierge Marie*, Rome, Maison générale, 1912, xiii-176 p.
- Constitutiones et Regulae Congregationis Missionariorum Oblatorum Sanctissimae et Immaculatae Virginis Mariae, a Leone Papa XII, una cum Instituto primum adprobatae postque Codicis iuris*

canonici promulgationem, a SS. D. N. Pio Papa XI in forma specificia confirmatae, Romae, in Domo generali Congregationis, 1928, 262 p.

Constitutions et Règles de la Congrégation des Missionnaires Oblats de la Très Sainte et Immaculée Vierge Marie, approuvées d'abord, en même temps que l'institut par sa Sainteté Léon XII et après la promulgation du Code de droit canonique confirmées en la forme spécifique par sa Sainteté Pie XI, Rome, Maison générale, 1930, 270 p.

Constitutiones et Regulae Congregationis Missionariorum Oblatorum Sanctissimae et Immaculatae Virginis Mariae: a Capitulo generali XXVII exaratae, textes latin et français, Romae, 1966, 148 p.

Constitutions et Règles de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée, Rome, 1982, 184 p.

Dans une volonté du renouveau: introduction à une lecture des constitutions et des règles, Rome, Maison générale, 1968, xv-237 p.

Directoire pour l'administration des biens temporels, version revue et approuvée, Rome, Administration générale, 1989, 31 p.

Documentatiom OMI, publication non officielle de l'Administration générale des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée, Rome, Maison générale, 1968-

Information OMI, publication non oficelle de l'Administration générale des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée, Rome, Maison générale, 1967-

MISSIONNAIRES OBLATS DE MARIE IMMACULÉE, Directoire administratif, Rome, Maison générale, 1985, 96 p.

Normes générales de la formation oblate, Rome, Administration générale, 1984, viii-105 p.

Statutum définitivement approuvé par la Sacrée Congrégation de la Propagande avec l'autorité du Souverain pontife pour les missions confiées à la Congrégation des Missionnaires Oblats de la Bienheureuse et Immaculée Vierge Marie, Rome, Maison générale OMI, 1955, 16 p.

IV.2 - Lettres du fondateur

- BX Eugène de Mazenod (1782-1861). Lettres aux correspondants d'Amérique 1841-1850* (coll. Écrits Oblats I, 1), Rome, Postulation générale OMI, 1977, xix-261 p.
- BX Eugène de Mazenod (1782-1861). Lettres et documents concernant l'Angleterre et l'Irlande 1842-1860* (coll. Écrits Oblats I, 3), Rome, Postulation générale OMI, 1978, xvii-228 p.
- BX Eugène de Mazenod (1782-1861). Lettres aux correspondants de Ceylan et d'Afrique 1847-1860* (coll. Écrits Oblats I, 4), Rome, Postulation générale OMI, 1979, xxxvii-244 p.
- BX Eugène de Mazenod (1782-1861). Lettres aux Oblats de France 1814-1825* (coll. Écrits Oblats I, 6), Rome, Postulation générale OMI, 1982, xx-260 p.
- BX Eugène de Mazenod (1782-1861). Lettres aux Oblats de France 1831-1836* (coll. Écrits Oblats I, 8), Rome, Postulation générale OMI, 1984, xx-259 p.
- BX Eugène de Mazenod (1782-1861). Lettres aux Oblats de France 1850-1855* (coll. Écrits Oblats I, 11), Rome, Postulation générale OMI, 1987, xxvi-323 p.
- BX Eugène de Mazenod. Choix de textes relatifs aux Constitutions et Règles OMI*, Rome, 1983, 587 p.
- [DE MAZENOD, E.], «Formules d'admission au noviciat, octobre 1815-décembre 1825», dans *Missions*, 79(1952), pp. 5-34.
- «Lettre au P. Tempier, Aix, [le] 9 octobre 1815», dans *CAO*, t. 1, Paris, Typographie OMI, 1887, pp. 133-134.
- «La première demande d'autorisation adressée par notre vénéré fondateur aux vicaires capitulaires d'Aix, 25 janvier 1816», dans *Missions*, 52(1914), pp. 63-64.
- «Corrections proposées par la Sacrée Congrégation et exécutées de concert avec moi par Mgr l'archevêque d'Ancyre, secrétaire, les 15 et 16 février 1926», dans *Missions*, 79(1952), pp. 518-526.

IV.3 - Volumes importants sur la pauvreté oblate

- CHARBONNEAU, H., *Mon nom est Eugène de Mazenod*, Montréal, Maison provinciale, 1975, 194 p.
- COSENTINO, G., *Histoire de nos règles: rédaction et sources de nos règles (1816-1818)* (Archives d'histoire oblate, 3), t. 1, Ottawa, Éd. Études oblates, 1955, 246 p.
- *Histoire de nos règles: perfectionnement et approbation de nos règles (1819-1827)* (Archives d'histoire oblate, 4), traduit du manuscrit italien par une Soeur visitandine de Rome, t. 2, Ottawa, Éd. Études oblates, 1955, 192 p.
- *Histoire de nos règles: première révision de nos règles (1843-1853)* (Archives d'histoire oblate, 5), traduit du manuscrit italien par G. MARCHAND, t. 3, Ottawa, Éd. Études oblates, 1955, 251 p.
- *Histoire de nos règles: deuxième révision de nos règles (1886-1894)* (Archives d'histoire oblate, 6), traduit du manuscrit italien par G. MARCHAND, t. 4, Ottawa, Éd. Études oblates, 1955, 139 p.
- *Histoire de nos règles: troisième révision de nos règles (1906-1910)* (Archives d'histoire oblate, 7), traduit du manuscrit italien par G. MARCHAND, t. 5, Ottawa, Éd. Études oblates, 1955, 334 p.
- *Histoire de nos règles: quatrième révision (1918-1928)* (Archives d'histoire oblate, 8), traduit du manuscrit italien par G. MARCHAND, t. 6, Ottawa, Éd. Études oblates, 1955, 414 p.
- *Nos chapitres généraux* (Archives d'histoire oblate, 16), Ottawa, Éd. Études oblates, 1957, 331 p.
- GILBERT, M., *Réflexions sur la vie oblate à la lumière des nouvelles constitutions* (Bibliothèque oblate, 14), Ottawa, Éd. Études oblates, 1966, 85 p.
- JEANCARD, J., *Mélanges historiques sur la Congrégation des Oblats de Marie Immaculée à l'occasion de la vie et de la mort du R.P. Suzanne*, Tours, Imprimerie A. Mame, 1872, 400 p.
- JETTÉ, F., *OMI homme apostolique: commentaire des Constitutions et Règles oblates de 1982*, Rome, Maison générale, 1992, 552 p.

- LEFLON, J., *Eugène de Mazenod, évêque de Marseille, fondateur des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée 1782-1861: missions de Provence, restauration du diocèse de Marseille 1814-1837*, t. 2, Paris, Librairie Plon, 1960, 667 p.
- LEVASSEUR, D., *Histoire des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée: essai de synthèse 1815-1898*, t. 1, Montréal, Maison provinciale, 1983, xxvi-308 p.
- *Les Constitutions et Règles des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée à la lumière de Vatican II* (Bibliothèque Oblate, 15), Ottawa, Éd. Études oblates, 1967, 111 p.
- MITRI, A., *Le Bienheureux Eugène de Mazenod: sa vie, son oeuvre, sa cause de béatification*, texte traduit de l'italien et publié par H. VERKIN, Rome, 1975, 215 p.
- OBLATE CANADIAN CONFERENCE, *Regional Directory: Administration of Temporal Goods*, inédit, [Ottawa], 1991, 237 p.
- PIELORZ, J., *Les Chapitres généraux au temps du fondateur* (Archives d'histoire oblate, 22), t. 1, Ottawa, Éd. Études oblates, 1968, xxvi-321 p.
- *Les Chapitres généraux au temps du fondateur* (Archives d'histoire oblate, 23), t. 2, Ottawa, Éd. Études oblates, 1968, 278 p.
- ORTOLAN, T., *Les Oblats de Marie Immaculée durant le premier siècle de leur existence*, t. 1, Paris, Librairie Saint-Paul, 1914, 638 p.
- RAMBERT, T., *Vie de Mgr Charles-Joseph-Eugène de Mazenod, évêque de Marseille et fondateur de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée*, t. 1, Tours, Imprimerie A. Mame, 1883, 797 p.
- REY, A., *Histoire de Monseigneur Charles-Joseph-Eugène de Mazenod, évêque de Marseille, fondateur de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée*, t. 1, Rome, Maison générale, 1928, 758 p.
- VILLENEUVE, J.-M.-R., *Commentaires des règles*, inédit, Ottawa, 1929, 296 p.
- WOESTMAN, W.H., *The Missionary Oblates of Mary Immaculate: A Clerical Religious Congregation with Brothers*, Romae, Pontificia Studiorum Universitas S. Thomae in Urbe, 1984, 305 p.

YENVEUX, A., *Les saintes règles de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée expliquées d'après les écrits, les leçons et l'esprit de Mgr Charles-Joseph-Eugène de Mazenod*, t. 2, Paris, Procure générale des Oblats, 1903, 398 p.

IV.4 - Articles et extraits des volumes sur la pauvreté oblate

[ARBAUD, F.A. et al.], «Lettres d'opposition [des évêques de France]», dans *Missions*, 79(1952), pp. 428-432.

CHAMPAGNE, C., «Instruction de Monseigneur de Mazenod relative aux missions étrangères», dans *Kerygma*, 25(1975), pp. 164-177.

CHARBONNEAU, H., «Les pauvres et les âmes abandonnées d'après Mgr de Mazenod», dans *VOL*, 36(1977), pp. 127-133.

CIARDI, F., «Fisionomia e natura della comunità oblata nel periodo di fondazione (1815-1818)», dans *Claretianum*, 16(1976), pp. 174-275.

COSENTINO, G., «Études sur la pauvreté», dans *Missions*, 340(1972), pp. 89-133.

----- «L'introduction des vœux dans notre congrégation», dans *EO*, 13(1954), pp. 287-308.

----- «Les origines de nos saintes règles (1816-1818)», dans *EO*, 7(1948), pp. 46-62.

----- «La rédaction de nos saintes règles (1818-1825)», dans *EO*, 8(1949), pp. 269-300.

----- «Le "Statutum pro missionibus" de notre congrégation», dans *EO*, 19(1960), pp. 303-327.

DESCHÂTELETS, L., «Notes sur l'histoire de nos saintes règles: les éditions latines», dans *EO*, 2(1943), pp. 97-113.

----- «Notes sur l'histoire de nos saintes règles: l'élaboration du texte définitif», dans *EO*, 1(1942), pp. 11-27.

DONTENWILL, A., «La nouvelle édition de nos saintes règles», dans *CAO*, t. 4, Rome, Maison générale OMI, 1947, pp. 107-142.

DUCHARME, S., «Essai sur les sources scripturaires de nos saintes

- règles», dans *EO*, 4(1945), pp. 137-148.
- DUMAS, A., «Galliopolis», dans *EO*, 6(1947), pp. 209-210.
- DROUIN, P.-E., «Origines liguriennes de nos saintes règles: étude comparée des textes», dans *EO*, 1(1942), pp. 210-220.
- ESTEVE, A., «Manuscrits des constitutions», dans *Missions*, 58(1924), p. 212 (sic).
- FILIPPINI, Y., «La pauvreté consacrée: réflexions sur et autour du texte de *Evangelica testificatio*», dans *EO*, 31(1972), pp. 47-59.
- GAGNÉ, J., «Évangéliser les pauvres aux multiples visages aujourd'hui: l'expérience de la honte et les pauvres», dans *VOL*, 52(1993), pp. 177-228.
- GUICOU, M., «[Lettre d'approbation diocésaine du règlement de la Société des Missionnaires de Provence, 29 janvier 1816]», dans *Missions*, 52(1914), pp. 63-64.
- HENKEL, W., «L'esprit et le cœur du Bienheureux Eugène de Mazenod à la lumière de l'Instruction sur les missions étrangères», dans *VOL*, 36(1977), pp. 173-185.
- KEUTER, A., «Les biens temporels au service de la mission oblate», dans *Documentation OMI*, 189(1992), pp. 1-16.
- LAMIRANDE, E., «Les pauvres et les âmes les plus abandonnées d'après Mgr de Mazenod», dans *EO*, 20(1961), pp. 3-19.
- LESAGE, G., «Thèmes fondamentaux de notre spiritualité», dans *EO*, 4(1945), pp. 7-28.
- [MISSIONNAIRES OBLATS DE MARIE IMMACULÉE], «Rapports des provinces au Chapitre de 1972», dans *Missio Supplément*, 3 tomes, Rome, Maison générale, 1971-1972, pp. iv-567.
- MORISSETTE, N., «Rodriguez dans la règle: l'article 176», dans *EO*, 3(1944), pp. 265-271.
- Coram* PEDICINI, C.M., 10 janvier 1826, Rome, «Costituzioni e Regole della Società dei Missionari Oblati di San Carlo ossia dell'Immacolata Concezione: Osservazioni», dans *Missions*, 79(1952), pp. 492-493.
- PIELORZ, J., «Aux origines du charisme du fondateur des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée», dans *VOL*, 36(1977),

pp. 69-91.

----- «Le séjour du fondateur à Saint-Laurent et la rédaction de nos règles (août-octobre 1818), dans *Missions*, 84(1957), pp. 297-319.

POWER, D., «Y-a-t-il une théologie du charisme des fondateurs et des instituts», dans *VOL*, 36(1977), pp. 19-29.

SUZANNE, J., «Actes du premier Chapitre général tenu à Aix le 24 octobre 1818», dans *Missions*, 79(1952), pp. 42-47.

ZAGO, M., «Missionnaires des pauvres», dans *EO*, 30(1971), pp. 92-100.

----- «Dimension évangélisatrice du charisme oblat à la lumière d'*Evangelii nuntiandi*», dans *VOL*, 36(1977), pp. 187-201.

----- «Eclairages sur les valeurs fondamentales de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée», dans *VOL*, 36(1977), pp. 269-298.

IV.5 - Documents, travaux et articles sur la pauvreté des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée au Zaïre

V.5.1 - Documents et travaux

BOSSART, A., *Préfecture apostolique d'Ipamu: rapport au Chapitre général de 1938*, inédit, [AMGO], 1938, Province du Zaïre, 9 p.

----- *Préfecture d'Ipamu: rapport au Chapitre général de 1947*, inédit, [AMGO], 1947, Province du Zaïre, 5 p.

BOSSART, A. et ALBERS, D., *Modus vivendi entre la Province belge et la préfecture apostolique d'Ipamu*, inédit, [AMGO], 1938, Province du Zaïre, 7 p.

----- *La préfecture apostolique d'Ipamu: rapport au Chapitre général de 1947*, inédit, [AMGO], 1947, Province du Zaïre, 7 p.

DECHÂTELETS, L., *Aux religieux Oblats de Marie Immaculée du Congo belge (Ipamu)*, inédit, [AMGO], 1947, Province du Zaïre, 5 p.

----- «L'érection du vicariat religieux d'Ipamu (Congo belge)», dans *Missions*, 74(1947), p. 354.

- [DELABIE, D. et al.], *Construire une Église zaïroise authentique: diocèse d'Idiofa*, t. 4, inédit, Idiofa, 1979, 57 p.
- DE VILLE, X., *Aperçu concernant le vicariat apostolique d'Ipamu (Congo belge) confié aux Missionnaires Oblats de Marie Immaculée*, inédit, [AMGO], 1963, 9 p.
- DROUART, J., *Acte de la visite de la Vice-province du Congo*, Rome, Maison générale, 1966, 60 p.
- KABONGO, B., *Construire une Église zaïroise authentique: la mission oblate du Congo (Zaïre)*, inédit, Rome, Université Grégorienne, 1982, 78 p.
- LUCAS, S., *Acte de la visite canonique du vicariat d'Ipamu [du] 15 mars [au] 15 juillet 1958*, Rome, Maison générale, 1958, 60 p.
- Mini-congrès à l'occasion du cinquantième de l'arrivée des premiers Missionnaires Oblats dans le diocèse d'Idiofa*, inédit, Ifwanzondo, 1989, 48 p.
- MISSIONNAIRES OBLATS DE MARIE IMMACULÉE, *Congrès OMI: Ifwanzondo II*, inédit, Ifwanzondo, 1989, 65 p.
- PÉRON, P., *Acte de visite canonique du vicariat d'Ipamu [d'] août [à] octobre 1950*, Rome, Maison générale, 1950, 28 p.
- PIETSCH, J., *Acte de visite des missions du Congo [de] septembre [à] octobre 1935*, Rome, Maison générale, 1936, 21 p.
- [RENSON, E.], «Mission du Congo belge», dans *Missions*, 67(1933), pp. 551-557.
- VAN HEE, S.G., *Vicariat apostolique du Kwango confié à la Province belge sud de la Compagnie de Jésus*, inédit, [AMGO], 1934, Province du Zaïre, 10 p.

IV.5.2 - Articles

- HERMANT, L., «Au Congo belge», dans *Messenger*, 12(1931), pp. 78-82.
- HERMANT, L. et al. «Un honneur et une joie pour les Oblats belges», dans *Messenger*, 29(1948), p. 53 (sic).
- [HUBERT, E.], «Mission du Kwango-Kasaï (Congo belge)», dans *Missions*, 66(1932), pp. 181-192.

CURRICULUM VITAE

Né le 3 novembre 1958, à Kibwadu, dans le diocèse d'Idiofa au Zaïre, Mick Ngundu est le troisième fils d'une famille catholique de sept enfants.

Sitôt finies ses études secondaires en 1977, il est entré la même année au noviciat des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée et a prononcé ses premiers vœux le 8 septembre 1978. Ce fut le 8 septembre 1983 qu'il a fait son oblation perpétuelle.

Ordonné prêtre le 17 août 1986, il a été nommé directeur du prénoviciat oblat au Zaïre et vicaire paroissial à Ngoso, dans son diocèse natal. Curé de la paroisse d'Intshwem une année plus tard, directeur du prénoviciat et directeur d'une école secondaire, il a été aussi pendant quatre ans (1986-1990) membre du Comité provincial de formation, secrétaire-adjoint de la Commission diocésaine des séminaires et du clergé et vice-président de la Commission diocésaine des jeunes. Actuellement, il est vice-directeur au scolasticat interprovincial oblat à Ottawa au Canada.

Il est détenteur des diplômes et des grades académiques suivants: D.E.S. Ph. (Kinshasa); B.A. Th. (Kinshasa); L. D.C. (Université Saint-Paul d'Ottawa); M. D.C. (Université d'Ottawa), D.E.S. en Développement international et Coopération (Université d'Ottawa).